

कम्प्यूटर से 1870  
नहीं है

य. आचार्य विश्व स्मृति  
ग्रन्थ

# आचार्य भिक्षु स्मृति ग्रन्थ



# भूमिका



मध्यम ५००,  
वर्ग मीटर।

दिसम्बर २३, १९६९

पृष्ठ २, १८८३ शकः

भारत भूमि की यह सद् विशेषता रही है, जब जब ऐसा आवश्यक हुआ, यहाँ महापुरुष उत्पन्न हुये हैं। जिन्होंने ने अपने समय में फैली हुई बुराईयों और विकारों से लोहा लिया। उनका उन्मुखन करने के लिये जीवन भर लड़े। आचार्य श्री भिन्न भी एक ऐसे ही महापुरुष थे। आत्म-साधना उनके जीवन का साध्य था। वे एक सन्त थे जो राम जनता की माया में बहुत सरल शब्दों में तत्व की राई बात बता करते थे। वे कोई काव्य सज्जन करना नहीं चाहते थे पर जो दूसरों के कष्ट, वर हरिहर की एक बहुमूल्य निधि बन गयी। अध्यात्म की राई बात उन्होंने भी कही, आज की शताब्दियों कीत रही हैं, महत्व जरा भी कम नहीं हुआ। आचार्य श्री तुलसी उनके नीचे उचरा धिया हैं।

आचार्य भिन्न ने अभिमान की राई सदियों की पूति पर गयीं- जिस तैराक दिव्यताकी समारोह के चर पर उस महापुरुष की स्मृति में आचार्य भिन्न स्मृति-स्य के प्रकाशन का निर्णय लात है, और मैं इसका स्वागत करता हूँ।

इस ग्रन्थ का प्रकाशन कर की जे इधेताप्य तैराकी मरास्था ने उस दिव्य महापुरुष के जीवन-सत्य को जे दर्शन के नानीत की बात के नामने स्मृति का सुन्दर प्रकाश दिया है। मैं इस प्रकाश की सरा-हना करता हूँ और स्मृति-ग्रन्थ के दिव्य सैतों तथा सम्पादन मंत्र की बधाई देता हूँ।

२४. मेरा भी स

२५. आचार्य f

२६. तेरापंथ

२७. आचार्य

२८. तेरापंथ

२९. आचार्य

३०. तेरापंथ

३१. आचा

३२. तेरापं

३३. आच

३४. आच

३५. महाम

३६. तेरा

३७. तेरा

३८. तेरा

३९. तेरा

४०. तेरा

४१. ते

४२. f

४३. तेरा

४४. ते

४५. तेरा

४६. तेरा

४७. तेरा f

४८. तेरापंथ का

४९. तेरापंथ का

अणुप्रत आन्व

तेरापंथ का स

आन्व और ६.



# हे ज्योतिपूज ! हे भिक्षुराज !!

मुनि श्री सुखलालजी

हे ज्योतिपूज ! हे भिक्षु राज !

तेरे सुचरित संकेतों पर जन कोटि-कोटि चल रहे आज,  
तुमने जो अगणित कष्ट सहे उनकी यह छत्री साक्षी है,  
यहाँ से अथ ही होता है इतिहास अभी तक बाकी है,  
सबमूख मुनि पुंगव भिक्षु प्रभो, तुम एक संत बलबेले थे,  
तुम क्षीण हृषीकेश पर रखकर, जीवन के रण में खेले थे,  
उस तप भी सिद्ध साधना पर, हैं श्रुते अनेकों आज ताज ॥१॥

बादों के तुमुल महारव में जब तुमने शंख बजाया था,  
धनघोर आपदाओं में जब तुमने मस्ती से गाया था,  
गिर पड़ी बहुत सी दीवारें जो भार नहीं सह सकती थी :  
वह पड़ी बहुत सी मीनारें जो कभी नहीं सह सकती थी !  
उसकी ही अमर प्रतिम्बनि यह तेरापम में है व्यक्त आज ॥२॥

वह क्या साधक, जो शुष्क-हृदय जीवन का रस भी ले न सके,  
अपने जीवन की गति बिधि से जो नई प्रेरणा दे न सके,  
देने लेने वालों को ही यह जगती सदा पूजती है,  
उनके भूके संकेतों पर वह हँसती और धन्य होती है,  
तेरे पावन पद चिन्हों पर चल पड़ा इसलिए जन समाज ॥३॥

रुकने वालों रस्ता छोड़ी, बढ़ने वालों को जाने दो,  
तुम अगर नहीं बढ़ सकते तो, जानेवालों को जाने दो,  
यदि रोकेंगे भी तो उनको, वे कभी नहीं रुक सकते हैं,  
जो खड़े स्वयं के पैरों पर वे कभी नहीं रुक सकते हैं,  
तेरी इस बाणी में सबमूख चैतन्य जलधि है रहा आज ॥४॥

जाने वालों को जाने दो मत धर्म द्वार को बंद करो,  
पर याद रखो मत गले सड़े लोचों से अपना पंथ करो,  
जो सहज नाथ से जाता है मत रोको उसको जाने दो,  
जो सहज नाथ से जाता है मत रोको उसको जाने दो,  
तेरे इन विशद निचारों पर किस जन को होगा नहीं नाज ॥५॥

तुमने कब कबों के खातिर अपनी गति को अवरुद्ध किया ।  
तुमने अपने इस मानस को धो-धो कर कितना शुद्ध किया,  
बस इसीलिए तेरी बाणी वह भले कड़ी हो सकती थी,

## PREFACE

Acharya Bhikshu Commemoration Volume is now being presented to the public, both academic and extra-academic. It is a veritable chrestomathy of interesting and informative articles written by students of Jainology in its various branches. We must congratulate the sponsors of the publication, on the occasion of the Bicentenary Celebrations, on their decision to invite scholars of different parts of India for contributions to this volume. The articles cover a large range of subjects bearing on Jain culture and religion. They are in Hindi and English. The majority of the contributions are based on the individual researches of the writers who propound their views and theories which serve to throw light on various aspects of Jainology. It is too much to expect that the views expressed by the contributors, particularly on problems of controversial nature will be accepted as the last word. The Editorial Board have not thought proper to take liberties and give their reactions. The policy adopted by the Board is one of detachment which has permitted free expression of opinions without censorship. It may not be far from truth to hope that the articles, inspite of their speculative character, will stimulate thought and criticism, and in this way prepare the way for reappraisal of the value of Jain culture. The contributions at any event give an idea of the encyclopedic character of Jain literature and there has been no genre of literary and intellectual interest which does not find expression in the writings of the past Jain authors. A dispassionate student of Indian thought has to admit that the community of Jain monks have been indefatigable in their literary pursuits from very ancient times down to the recent period. The Jain literature in its various branches has, therefore, appeal to all classes of intellectuals. The Editorial Board will consider that their labour has borne fruit if the present volume be regarded as a fitting tribute of homage to the Founder and Great Pontiff of the Terapanth School. In conclusion the Board of Editors express their sincere gratitude to the learned contributors for their co-operation.

Nava Nalanda Mahavihar,

Nalanda.

7-11-61

—Satkari Mookerjee

# हे प्रभु ! है यह तेरा पंथ

श्री रामकृष्ण भारती एम०ए०, बी० एल०, आर्य, साहित्य रत्न, विद्या वाचस्पति ।

यह है मेरा, यह है तेरा,  
यह केवल दिखलावा है ।  
ये सब तो कहने की बातें,  
यह सब मन का दावा है ॥

ऊँच-नीच का भेद नहीं है,  
बाल, बूढ़ नर औ नारी ।  
सब का है स्वागत इस मग में,  
लड लड कर बसुवा हारी ॥

हे प्रभु, तेरा पथ निराला,  
प्यार, दया' ममता इसमें ।  
सत्य, अहिंसा का पथ है यह,  
बकरी-सिंह चले सग में ॥

अहंभाव को चूर करोगे,  
तब ही अधिकारी होगे ।  
पाहन-स्थल मिलेंगे पथ में,  
पर तुम फूल कली दोगे ॥

मेरे प्रभु का पथ निराला,  
नहीं कही वैषम्य यहा ।  
बैर नहीं, छल नहीं, कही भी,  
तृष्णा, भय और राग कहाँ ?

आजी, इक ससार बसाएँ,  
जहा बास हो प्रियतम का ।  
ईर्ष्या, कलह, दूर हो जायें,  
बीदार्थ, ममत्व जगे हिय का ॥

यह तो पथ है सिद्धजनों का,  
खाला का घर-बार नहीं ।  
निजता को यदि भूल सको तो,  
पैर बढाना तभी यही ॥



एक नया पथ  
फिर से पाया  
भूला भटका विस्मृत मानव  
फिर से अपने घर पर आया  
इसीलिए  
ससार आज  
नत मस्तक है  
हे योगिराज !  
लो कोटि कोटि

अभिनन्दन  
छो भक्ति भरा  
अनरक्षित भरा  
सयम से सशक्ति भरा ।  
यह अभिनन्दन  
यह अभिनन्दन  
ओ ! योगिराज !  
ओ ! भिक्षु राज ! !

## सूक्ष्म से भी सूक्ष्म और स्थूल से भी स्थूल

मुनि श्री हर्षचन्द्रजी

भिक्षु ! तुम कर्म से ही नहीं नाम से भी भिक्षु थे, कहा जा सकता है कि तुम जन्मजात ही भिक्षु थे । भिक्षुत्व तुम्हारे रम-रम में, योशिल के कण-कण में, व्यवहार की कड़ी-कड़ी में रमा हुआ था, फिर भी वह कितना आश्चर्य था कि मरणान्तक परिस्थिति में भी तुमने जीवन की भिक्षा नहीं माँगी । तुम्हें वस्त्र, स्थान और आहार जैसी जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सधर्य करना पड़ा, विरोधों के उड़ा देने वाले तुफानों को सहना पड़ा, अभिशापों को मिटा देने वाले भूचालों से गुजरना पड़ा और वह भी उस समय जब कि सत्य के धोड़े से बलिदान पर तुम्हारे लिए समग्र, सुविधाएँ उपलब्ध थीं, समाज का बड़ा और सम्मान तुम्हारे मस्तक का मुकुट बनने को तत्पर था, लक्ष-लक्ष शुभासीर्वाद तुम्हारे जीवन पथ के लिए तोरण द्वार बनने को लालायित थे, पर तुमने जीवन की भिक्षा नहीं माँगी । इससे भी आगे तुमने भिक्षु होकर भी भिक्षा देना प्रारम्भ किया । तुमने जीवन की भिक्षा दी, भटकते हुएों को आलोक दिया, बहते हुएों को द्वीप दिया, गिरते हुएों को चेतना दी और उसी दान में तुम्हारा भिक्षुत्व सहस्र गुणित होकर निखर उठा । भिक्षुत्व का प्रकाश उसी में तो है जो जीवन की गण्य की आवश्यकताओं की पूर्ति सग्रह और परिग्रह से सम्भूत रह कर भिक्षा से करता है और देता है जीवन को चेतना, आलोक और सजगता । भिक्षु ! तुम्हारे चरणों में अर्पित की जाने वाली श्रद्धाजलि भारतीय तप, त्याग और अध्यात्मवाद के लिए है । इन्हीं महान् श्रेयों की अर्चा के लिए, आराधना के लिए, अभिनन्दन के लिए तुम्हारा अर्चन, आराधन और अभिनन्दन किया जाता है । तथ्य-तो यह है कि तुम अपने जीवन से, आचार से और विचार से इस प्रकार के ज्योतिषुज बने कि तुम स्वयं ही लक्ष-लक्ष जन-समूह के लिए श्रेय, आराध्य और उपास्य बन गए ।

भिक्षु ! तुम असाधारण थे । तुम सरीर से असाधारण थे तभी तो तुम्हारी सारी कामना शुभ लक्षणों, चिन्हों और रेखाओं से समुल्लिखित थी । तुम जीवन से असाधारण थे तभी तो तुम्हारी चरण धूलि से अपने सिर को पवित्र करने के लिए सहस्रो लोग समुत्सुक रहते थे । तुम विचारों से असाधारण थे तभी तो युगों के परभाव भी असह्य जनबन्ध तुम्हें जानने, सुनने और समझनेको लालायित है । तुम निराले थे, अलौकिक थे । तुम जन्में भी महान् बन कर, जोये भी महान् बनकर और आज सत्सरीर विद्यमान न हो कर भी अमर और महान् हो । लोग कहते हैं कि तुम चले गए परन्तु मुझे तो लगता है कि आज भी तुम उपस्थित हो, बन रहे हो, बना रहे हो अनगिनत भण्डारनों के जीवनो को । भिक्षु तुम शब्दों से—ऊपर हो, ध्वनि से दूर हो, आकृति से विलग हो । तुम्हारे पावन जीवन के प्रति मैं भी श्रद्धाजलि अर्पित करता हूँ, और जैसे कि तुम हो, मेरी यह श्रद्धाजलि भी शब्दों से, ध्वनि से और आकृति से ऊपर, दूर और अलग ही है, सूक्ष्म से भी सूक्ष्म और स्थूल से भी स्थूल ।



आचार्य रघुनाथजी की ज्ञात हुआ, भीखनजी उनके पास दीक्षित होना चाहते हैं। उन्होंने प्रयास किया, जिससे भीखन जी को स्वीकृति प्राप्त हो सके। माता ने अपने द्वारा देखे सिंह के स्तन की चर्चा करते हुए कि उसके फलानुसार यह कोई अत्यन्त वैभवशाली पुत्र होगा, दीक्षा के लिए स्वीकृति देने में जब आनाकानी प्रगट की, तब आचार्य रघुनाथजी ने कहा कि श्रमण बन कर यह सिंह की तरफ मुँगेगा जो जिवितापुत्रक धर्म का उद्योत करेगा, स्तन का यथार्थ फलित तो वही होगा। अन्ततः भीखनजी की माता ने उन्हें दीक्षा की स्वीकृति दे दी। आचार्य रघुनाथजी के हाथ से वगड़ी में उनकी दीक्षा हुई। उस समय वे पच्चीस वर्ष के तरण थे।

दीक्षित होकर उन्होंने अपने आपको शास्त्र-अनुशीलन एवं तत्त्व अर्जन में सर्वतोभावेन शोक दिया। शास्त्रों के गंभीर अवसाहन से उन्हें कभी-कभी आभासित होता, धर्म-सच में शुद्ध निष्ठा और चर्चा के रूप में जो वास्तविक है, वह पथार्थत उपलब्ध है नहीं। ऐसे भाव मन में उद्बलित होते, फिर तिरोहित हो जाते। तत्त्व-वर्णन के मध्य यदा कदा वे गुरु के समक्ष ऐसे प्रश्न उपस्थित करते जिनका यथार्थ समाधान उन्हें नहीं मिल पाता।

आचार्य रघुनाथजी के ये प्रीति-प्राप्त शिष्य थे। उन्हें (आचार्य रघुनाथजी को) उनकी बुद्धि पर बड़ा गर्व था। लगभग सात वर्ष तक उनका यह सम्बन्ध अविच्छिन्न रूप में चलता रहा। अनेक लोग ऐसी भी समाचना करते थे, स्यात् आगे सब का उत्तरदायित्व भीखनजी पर आ जाय।

मेवाड़ का अन्तर्जाल राजनगर अहूर आचार्य रघुनाथजी के प्रमुख क्षेत्रों में से था। साधुओं की शिष्यचर्या, आचार और अनागामी श्रद्धा व प्रत्युषा के कारण वहाँ के आचारी को साधुओं की वन्दन-नमस्कार करना छोड़ दिया था। आचार्य रघुनाथजी ने उन्हें समझाने के लिए भीखनजी को राजनगर भेजा—वही वातुमौलिक प्रवास करने का निर्देश भी किया।

भीखनजी राजनगर आये। आचारी के साथ उनका वार्तालाप हुआ। उन्हें मन ही मन लगा आचारी को कह रहे हैं, वह अवधार्य नहीं है पर उन्हें तो अपने गुरु की बात रखनी थी इसलिए आचारी को जिस किसी तरह समझा हुआ, अपने प्रभाव से वन्दन-नमस्कार के लिए सहमत बना लिया।

एक विशेष घटना घटी, उसी दिन भीखनजी दाह-स्वर से पीडित हुए। उनका रोम-रोम मानो अग्नि-कणों से बिछा जा रहा था। अन्तर-मन्यन बला। सोचने लगे—मैंने कितना अनीधित्व एवं अनर्थ किया। आचारी सत्य पर नास्ति थे। मैंने गुरु और सम्प्रदाय के मोह से भगवद् वचनों के विपरीत प्रत्युषा की, उन्हें गलत समझाया यदि ऐसी स्थिति में मेरा देह पात हो जाए तो मैं कितनी निम्न गति में जाऊँ! उन्होंने मन ही मन यह निश्चय किया कि यदि मैं इस व्याधि से मुक्त हो गया तो आचारी को अविलम्ब याथार्थ्य से अवगत करा दूँगा—नैसा ही हुआ। दूसरे दिन ध्वस्त होते ही उन्होंने आचारी के समक्ष सत्य को स्पष्ट रूप में रखा और कहा कि गुरु के सामने सब बातें रखेंगे, उनसे अनुरोध करेंगे, मान्यता और चर्चा में वे सत्य के आग्रही बनें।

वातुमौल परिममाप्त हुआ। उस समय आचार्य रघुनाथजी सौजन्य में थे। भीखन जी वहाँ आये। गुरु शिष्य में वार्तालाप हुआ पर गुरु सहमत नहीं हुए। पचम आरे में शुद्ध सत्य का यदावात् पालन किया जा सकता है, पर उन्हें स्वीकार नहीं था। विचार विमर्श चलना रहा। कोई परिणाम नहीं निकला। अन्ततः कोई चारा न देख भीखनजी अपने वार साधियों सहित वगड़ी में उनसे (आ० रघुनाथजीसे पूष्क) हो गये, विमल सत्य की आराधना उनका चरम ध्येय जो था।

यह चर्चा का नाबिक फाल था ज्यो ही वे पूष्क होकर वगड़ी की समझान स्थित छत्रियों में ठहरें, आचार्य रघुनाथजी अपने साधुओं सहित वहाँ आये, वार्ते हुई। पर भीखनजी पचम आरे का सहारा के अलक्ष्य सत्य की आराधना से पराङ्मुख हो पुन सच में आने की कदापि तत्पर न थे। इससे आ० रघुनाथजी के अभिमान पर ठेस पड़नी। दुःखता लिये वे वापिस लौट आये। यही से भीखनजी के लिए अनवरत विरोधों का मानो सूनपात हो गया। पर इससे गला वे कब विचलित होने वाले थे। पुन वरलूमें आ० रघुनाथजी के साथ उनकी चर्चा हुई। भीखनजी अपने विचारों पर अडिग रहे।

जोधपुर की घटना है। कुछ आचारी, जो भी भीखनजी में निष्ठावान् थे, स्थानिक के बजाय एक दूतान में सामायक कर रहे थे। जोधपुर के तत्कालीन दीवान श्री फतेचन्दजी सिन्धी ने यह देखा। उन्होंने कौतुहलवश इस सम्बन्ध में पूछा। आचारी ने सारी स्थिति से उन्हें अवगत कराया। आचारी से यह जान कर कि अभी भी भीखनजी आदि साधु भी तेरह हैं और आचारी भी तेरह, सिन्धीजी कहने लगे—अच्छा समझो बना है, तेरह ही साधु और तेरह ही आचारी। एक भोजक कवि



अन्त स्पर्शा ध्वन्यात्मकता सहज भाव से ही उनकी कविता में संचय गर्द है। यही बात अलंकारों के सम्बन्ध में है। जहाँ अग्नि-प्रेत निरूपण में तन्मय हो वे लिखने बैठते हैं, अलंकारों का एक सहज सम्राज्य बँध गया है। जैसे—

एक ही जिया में पुष्प और पाप दोनों होते हैं, एतन्मूलक मिश्र प्ररूपण का परिहार करते हुए उन्होंने बड़े सुन्दर रूप में कहा है—

“सागर केरा सींग में, सींग सींग में सींग ।  
ज्मु मिश्र पक्ष्मे त्पारी बात में, चींग चींग में चींग ॥  
बाजर खेत बावे जरे, झूट झूट में झूट ।  
ज्मु मिश्र पक्ष्मे त्पारी बात में, झूट झूट में झूट ॥  
बोर मिले जवाह में, करे झपट झपट में झपट ।  
ज्मु मिश्र पक्ष्मे त्पारी बात में, कपट कपट में कपट ॥”

अर्थात् सागर के एक सींग में से दूसरा, उसमें से तीसरा, इसी प्रकार एक एक से अनेक सींग निकल रहे हैं। जो पुष्प-पाप की मिश्र प्ररूपणा करते हैं, उनकी बात में एक ही दुराग्रह नहीं होता, उत्तरोत्तर निकलते अनेक दुराग्रह उसके साथ जुड़े रहते हैं।

जब बाजरी का खेत बोया जाता है, अत्येक बीघे की एक शाखा में से दूसरी, उसमें से तीसरी, और भी इसी प्रकार अनेक शाखाएँ निकलती जाती हैं। उसी प्रकार मिश्र प्ररूपणा वाले के एक झूठ में से दूसरा झूठ, उसमें से तीसरा—इसी तरह अनेक झूठ प्रसूत होते रहते हैं।

विद्यावान् जगल में बोर मिल जाते हैं, उनका हर झपट्टा उत्तरवर्ती झपट्टों से युक्त रहता है। इसी प्रकार जो मिश्र प्ररूपणा करते हैं, उनकी बात में मानो छल की एक शृङ्खला जुड़ी रहती है।

सीधे-साधे शब्दों में, पर सची हुई आलंकारिक सरणिपूर्वक कवि ने कितना रोचक एवं मनोरम वर्णन प्रहा किया है। मिश्र प्ररूपणा के साथ जुड़े दुराग्रह, मिथ्याचार और कापट्य का उद्घाटन जिस सुन्दरता से किया है, देखते ही बनता है।

‘हिंसा में धर्म की मान्यता’ पर अत्यन्त ओजस्वी शब्दों में अपना अभिप्राय प्रस्तुत करते हुए वे एक स्थान पर लिखते हैं—

“लोही खरह्यो जे पीताम्बर, लोही सू कैम धोबायो ।  
सिम हिंसा में धर्म किहा बी, जीव उज्ज्वल किम आबो ॥  
हिंसा री करणी में दया नहीं छै, दया री करणी में हिंसा नाही ।  
दया ने हिंसा री करणी छै न्वारी, ज्मु ताबडो न छाही ॥  
बीर वस्तु में नेल हुवे, पिण दया में नहीं हिंसा रो भेलो ।  
ज्मु पूरख ने पचिम रो मारण, किण विध साने मेलो ॥”

अर्थात् खून से लथपथ पीताम्बर खून से कैसे धोया जा सकता है? उसी प्रकार हिंसा द्वारा धर्म कहा से होगा और उससे आत्मा कैसे उज्ज्वल होगी?

हिंसा के कार्य में दया नहीं होती और दया के कार्य में हिंसा नहीं होती। उनका बैसा ही पार्यन्त है, बैसा धूप और छाया का।

और और वस्तुओं में मिलावट हो सकती है पर दया में हिंसा की मिलावट नहीं हो सकती। पूर्व और पश्चिम का मार्ग किस प्रकार मिलेगा?

यहाँ खून से रंगे पीताम्बर का दृष्टान्त किताब धर्मस्पर्शी है, सुन्न पाठक इसे रम्य अनुभव करेंगे। धूप और छाया के पार्यन्त की उपमा द्वारा कवि ने दया और हिंसा का अलगाव बड़ी सुन्दर रीति से प्रस्तुत किया है। पूर्व और पश्चिम का मार्ग कभी तीन काल में भी मिल नहीं सकता क्योंकि दोनों परस्पर विपरीत दिशाओं में जानेवाले हैं। इस दृष्टान्त द्वारा दया और हिंसा के सार्वदिक प्रातिकूल्य का अत्यन्त प्रभावक चित्र कवि ने अंकित किया है।

वस्तु-निरूपण —

आचार्य मिश्र की निरूपण-पद्धति का यह सहज वैशिष्ट्य है, वे ऐसे चुपके शब्दों में अपना प्रतिपाद कहते हैं, जो कुशल

# विषय सूची

## प्रथम खण्ड

१. प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा, (कविता)	आचार्य श्री तुलसी	३
२. आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री बुद्धमलजी	४
३. युग पुष्प आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री नगराजजी	५
४. कीर्ति भिक्षु आगे भूलल पर जीवन का संगीत सुनाने (कविता)	मुनि श्री पुष्कराजजी	६
५. हे ज्योतिपूज ! हे भिक्षुराज !! (कविता)	मुनि श्री सुजलालजी	७
६. अथक और गतिशील चरण इतिवृत्त नया गड जाये ! (कविता)	मुनि श्री सुनेरमलजी 'सुमन'	८
७. सत्य दृष्टि से तुमने उसको जोड़ दिया था (कविता)	मुनि श्री मोहनलालजी 'सार्दूल'	९
८. प्रतिफल प्रतिक्षण वाद आ रही आज तुम्हारी स्मृति थी (कविता)	मुनि श्री पानमलजी	११
९. आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री नयमलजी	१२
१०. ओ भिक्षुराज ! शत-शत प्रणाम !! (कविता)	मुनि श्री मंगीलालजी 'मधुकर'	१३
११. युग के महादानी रहेगा अमर तुम्हारा वान (कविता)	मुनि श्री सम्पतलालजी	१४
१२. हे प्रभु ! हे यह तेरा पथ (कविता)	श्री रामकृष्ण भारती	१५
१३. मङ्गल अभिनिष्क्रमण	श्री रामकृष्ण भारती	१८
१४. ओ चन्दन शत बार ! (कविता)	मुनि श्री रूपचन्दजी	२१
१५. ज्योतिर्मय के प्रति (कविता)	मुनि श्री मंगीलालजी	२२
१६. सूक्ष्म से भी सूक्ष्म कीर्ति स्तूल से भी स्तूल (गद्य काव्य)	मुनि श्री हर्षचन्द्रजी	२३
१७. युग पुष्प आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	श्री श्रमण सामरजी	२४
१८. आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	श्री सुपारस पवारिया 'बचल'	
१९. ये स्वर अभिनन्दन बन जायें ! (कविता)	साध्वी श्री चन्दनबाला जी	
२०. संघर्षों में जीनेवाली का इतिहास अमर रहता है (कविता)	साध्वी श्री कानकुमारीजी	
२१. भिक्षो ! तेरे पावन चरणों में है नत संसार (कविता)	साध्वी श्री	
२. नैट में चिन्तन का नवगीत (कविता)	साध्वी	
३. वही बना श्रद्धेय हमारा ! (कविता)	साध्वी	

नाम से तो साधु-साध्वी कहलाते हैं पर धिनमें साधुत्व का रचमाण भी लक्षण नहीं है, मुझ से मागो झूठ का नाता वह रहा है, इस पंचम काल में ऐसे लोग साधु का वेष बनाये हुए हैं ।

कोई जैसे-जैसे पद धारण करने वाले कहलाते हैं पर उनकी गति-विधि उत्ती है, उनकी भावनें लोटी हैं । वे पाण्डुरहित निस्तम्ब भूँसे के तुल्य हैं । इस पंचम काल में वे भी साधु नाम से अभिहित होते हैं ।

परस्पर एक-दूसरे के दोषों को छिपाते रहते हैं, अकार्य करते चरा भी नहीं सजुचाते । उन्हें कोई रोकनेवाला भी तो नहीं है । ऐसे वैधायी इस कलिकाल में हैं ।

ये पद नहीं हैं, आत्मन्यपमान स्फुल्ल है, अन्तरात्म को वेध देने वाले तत्त्व-वाण है । आचार की विदम्बना करनेवाले तमाकथित साधुओं को जिन जोषोले शब्दों में कवि ने फटकारा—दुतकारा—दुतकारा है, वह शुद्ध आचार-अर्थात् को यथावत् रूप में पाले जाते देखने की उनकी आत्मन्तरिक टीस का परिचायक है । प्रत्येक शब्द आचार के नाम पर पोषित होते अनाचार पर एक करारी नोट करने वाला है । बिचारों की द्रष्टिमा बुद्धतम शब्दों का परिधान पा मानो निखर उठी है । सधे हुए शब्द, लोकजननी सरणि और भुल्लिलत भाव-कम ने एक अद्भुत प्रभावकारिता यहाँ उत्पन्न कर दी है ।

धिनय के आराधन और अविनय-वर्जन पर आचार्य मिश्र की एक अति महत्त्वपूर्ण कृति है 'विनीत अविनीत री चौपई' । इसमें प्रस्तुत विषय का जिस मायिकता तथा सूक्ष्मता से उन्होंने विवेचन किया है, वह नि सदेह उनकी लेखनी का चमत्कार है । अविनीत का वर्णन करते हुए वे लिखते हैं—

"कुछा काना री कूतरी, तिणरे धरे कीडा राध लोही ।  
सगले ठाम सू काडे हुडहुड करे, धर में भाषण न दे कोई ॥  
कुती बिगाडे रमणीक आगणो, न्हाखे कीडा राधने लोही ।  
वास दुराण आये अति बुरी, तिणने दुर-दुर करे सर्व कोई ॥  
जेहूनी कुछा काना री कूतरी, तेहवा अविनीत नें अमिमानी ।  
तिणरी पाडुली लील ने मुल अरी, तिणसू सगलाई दे जाए कानी ॥  
अविनीत रा मुल मासू नीकलें, ते तो कुबचन कीडा सम बाणो ।  
रमणीक आगण ज्यू सुख साध नें, पाप लगावे कोष उठाणो ॥  
बिर करण महि राखे तेहने, छिन्न ग्रहे हुने द्रोही ।  
तिणने कुछा काना री कूतरी ज्यू, सग बारें काडे सर्व कोई ॥"

अर्थात् एक सडे कानो की कुतिया है, जिसके कानो से खून और मवाद टपक रहा है । वह बह्रा भी जाती है, दुतकार के साथ बाहर निकाल दी जाती है । अपने घर में उसे कोई नहीं आने देता । वह कुतिया सुन्दर आगन को बिगाड़ देती है । वहाँ कीडे, खून और मवाद गिरा देती है । उससे बड़ी दुर्गन्ध आती रहती है । सभी उसे दुर-दुर कर निकाल देते हैं । अविनीत और अमिमानी साधु सडे कानो की कुतिया जैसा है । उसे बोल का तो पालन करना है पर उसका मह अपना स्वयं का बँदी है । सभी उससे दूर-दूर रहते हैं । अविनीत के मुह से जो कुबचन निकलते हैं, उन्हें कीडों के समान जानो । सुन्दर आगन की तरह शुद्ध साधु को वे कोष उत्पन्न करवा कर, पाप लगाते हैं । उसे (अविनीत को) स्फिर करने के लिए यदि धर्म-साध में रखा जाता है तो वह छिन्न दूखता है तथा बाह करता है । सडे कानो की कुतिया की तरह उसे सभी धर्म-साध से बाहर कर देते हैं ।

अविनय की कालिख से पूले जीवन का कितना अन्त स्पर्शों विवेचन यह है । कुतिया का वीमल वर्णन करते हुए कवि ने जीवन के अविनयमूलक अस्त पक्ष की जो भर्त्सना की है, वह नि सदेह अपनी सूक्ष्म दृष्टि को हृदयशास्त्र और प्रभावोत्पादक शब्दावली में अनुस्यूत कर डालने की उनकी अद्भुत मेधा का परिचायक है । कुतिया के दुष्टान्त की साधोपाय रूप में अविनीत के जीवन के साथ घटित कर उन्होंने अविनय का एक सजीव भाव-चित्र प्रस्तुत किया है, जो समय धारों पर चलने वाले साधको के लिए प्रेरणा का एक दिव्य पाथेय है ।

चरित्र-चित्रण —

जैसा कि उल्लेख किया गया है, आचार्य मिश्र एक निर्भीक सन्त थे । बिना किसी अवलोक, पक्ष और काल्पनिक के उनकी

२४. मेरा भी स्वीकार करो अभिवन्दन निश्चल (कवि) श्री कनकप्रभाजी
२५. आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता) श्री मंजुलाजी
२६. तैरापंथ की उद्भवकालीन स्थितियाँ श्री तुलसी
२७. आचार्य भिक्षु : जीवन पर एक दृष्टि जगन्नाथ शास्त्री
२८. तैरापंथ और उसके प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु जेनेन्द्रकुमार
२९. आचार्य भिक्षु : एक महान् कवि छगनलाल शास्त्री
३०. तैरापंथ के मौलिक मंत्रव्य और उनका आगमिक श्री नगराजजी
३१. आचार्य भिक्षु के साहित्य में रहस्यवाद श्री पुष्पराजजी
३२. तैरापंथ की विचारधारा और वर्तमान लोकचिन्तन श्री बुद्धमलजी
३३. आचार्य श्रीधरजी और उनके प्रत्युत्पन्न दृष्टान्त श्री दुलीचन्दजी
३४. आचार्य भिक्षु के चर्चा प्रसंग श्री मंजुलाजी
३५. महामहिम आ० भिक्षु का विहार क्षेत्र और उनके अनुयायी साध्वी श्री छगनजी
३६. तैरापंथ संघ के द्वितीयाचार्य श्री भारमलजी स्वामी साध्वी श्री कमलजी
३७. तैरापंथ के तृतीय आचार्य श्री रायचन्दजी स्वामी साध्वी श्री जयश्रीजी
३८. तैरापंथ साहित्यकाश के उज्ज्वल नक्षत्र : चतुर्थ आचार्य श्री जीतमलजी स्वामी
३९. तैरापंथ के पंचम आ० श्री मधवागणी के साध्वी श्री यशोधराजी
४०. तैरापंथ के षष्ठ आचार्य श्री माणकगणीजी मुनि श्री मंगीलालजी 'मयुकर'
४१. तैरापंथ के सप्तम आचार्य श्री डालगणी मुनि श्री ताराचन्दजी
४२. विराट् व्यक्तित्व के धनी-तैरापंथ के अष्टम आचार्य श्री कालगणी मुनि श्री छन्दमलजी
४३. तैरापंथ के वर्तमान नवमाचार्य-श्री तुलसी और उनका साहित्य मुनि श्री श्रीचन्दजी
४४. तैरापंथ की अग्रणी साध्वियाँ साध्वी श्री राजमतीजी
४५. तैरापंथ की आन्तरिक व्यवस्था मुनि श्री श्रीचन्द्रजी 'कमल'
४६. तैरापंथ की परंपरा में सेवा-भावना मुनि श्री चम्पालालजी
४७. तैरापंथ में संस्कृत विद्या का विकास मुनि श्री चन्दनमलजी
४८. तैरापंथ का वर्तमानकालीन काव्य-साहित्य मुनि श्री रूपचन्दजी
४९. तैरापंथ का लिपि-कौशल व अन्य कलाएँ श्रमण सागर
- अगुप्त आन्दोलन आचार्य श्री तुलसी
- तैरापंथ का संविधान : एक तुलसीयक अध्ययन शुभकर
- अगुप्त और अगुप्त आन्दोलन साध्वी श्री कानकुमारीजी
- आचार्य श्री तुलसी आचार्य श्री तुलसी

चिन्तन-धारा बहती। उसमें सत्य जिस रूप में प्रतिभासित हुआ, उन्होंने खरे-खरे शब्दों में उसे ज्यों का त्यों रख दिया पर उसके साथ उनका विवेक सदैव जागृत रहा। यही कारण है, जहाँ-जहाँ जैसा औचित्य था, उन्होंने चरित्र-चित्रण किया। इसलिए यह आवश्यक होता है कि उनके हार्दिक आत्मसात् करने के लिए उनके द्वारा दिये गये विवेचन की पृष्ठभूमि को यथावत् रूप में जाना जाए। उदाहरणार्थ उन्होंने एक स्थान पर नारी के लिए 'नारी कूब कपटनी कोयली', 'नारी लावणा नाहरी', 'नारी पूरी कलेयणी', 'लंबी अनरख मूक', 'बिचरी तो बाघण स्यू बुरी' आदि विशेषणों का प्रयोग किया है। वहाँ सहसा यह नहीं समझ लेना चाहिए कि नारी-जाति के प्रति उनका बड़ा अवहेलनापूर्ण दृष्टिकोण था। इन विशेषणों के पीछे पृष्ठभूमि यह है—ये विशेषण उनके द्वारा वहाँ प्रयुक्त हुए हैं, जहाँ उन्होंने कुसती नारी का विवेचन किया है। 'नहिं सरीखी सगली नार' उनके द्वारा कहा गया यह वह स्वच्छताया व्यस्त करता है कि नारी मात्र के लिए उनका उक्त अभिमत नहीं था। उन्होंने सती नारी के लिए तो आदरपूर्ण शब्दों में कहा है कि सती सोलह गुण की खान होती है, सती सीता के सदृश होती है, जिसका वर्णन जिनोवर देव भी करते हैं।

आचार्य भिक्षु द्वारा चित्रित 'भरत चरित्र' एक अत्यन्त सुन्दर काव्य है। उसकी एक घटना है, चन्द्रवर्ती सम्राट् भरत अपनी छोटी बहन राक्षसी के सौन्दर्य पर मुग्ध हो उससे विवाह कर लेना चाहते थे। राक्षसी वैराग्यवती थी। वह सत्यस्ता होकर सयम औचित्य्य अयोग्य करणा चाहती थी। एक जटिल समस्या सामने आ उपस्थित हुई। भरत को रोके कौन, निपेये कौन? इस प्रसंग पर आचार्य भिक्षु ने नारी के चरित्र को जिस उच्चता की परीक्षा पर पहुँचाया है, वह देखने जैसा है। जिस सौन्दर्य पर सम्राट् मुग्ध है, तपस्या और साधना की अग्नि में उसे होम देना चाहिए, राक्षसी यह सोच अपने को तपस्या में लगा देती है। आचार्य भिक्षु ने इस प्रसंग पर लिखा है—

"भरत नहीं लेखा देखे दीक्षा, राक्षसी शील तणी माठी रखा।  
रूप देखी भरत रे बछा आई ॥  
सती बेंके-बेंके पारणो कोनो, एक लूखा अन पाणी में लीनो।  
फूल ज्यू काया पड़ी कुमलाई ॥  
भरत री विपयसू जागो ममता, तिण सू राक्षसी शाली तपसा।  
साठ हजार बरस री गिणती आई ॥  
भरत छोट दीगी मन री ममता, सती री सरीर देखीने आई समता।  
पछे दीपती दीक्षा दराई ॥"

जहाँ भरत दीक्षा नहीं लेने देते हैं, वह सोच राक्षसी शील की रक्षा के लिए सम्राट् हो गई। राक्षसी का सौन्दर्य देख भरत उस पर आकर्षित थे। सती राक्षसी ने ह्यायिज्ञा (बो दो दिनों का) उपवास प्रारम्भ किया। पारणे में वह केवल लूखा अन्न और पानी लेती थी। फलतः उसकी फूल-सी कोमल काया कुम्हला गई (सौन्दर्य विलुप्त हो गया)। भरत की वासना जन्म ममता देख राक्षसी ने यह तप क्रम स्वीकार किया था। साठ हजार वर्षों की लम्बी अवधि तक यह चलता रहा। परिणाम यह हुआ, सती का (तपस्या की अग्नि में लुलसा) शरीर देख भरत की वैपयिक आसक्ति मिट गई और उसमें समता का उदय हुआ। भरत ने राक्षसी को आनन्दोल्लासपूर्वक दीक्षा दिलवाई।

सयम के माध्यम द्वारा हृदय परिवर्तन का एक अनूठा उदाहरण यह है, जो आचार्य भिक्षु की लोकजनीन लेखनी का आशय था और अधिक निष्कारण था गया है। सयमोन्मुख आदर्श नारी के उदात्त चरित्र का यह एक जाणवत्यमान उदाहरण है।

'भरत चरित्र' का वह प्रसंग भी क्रम ब्रेक नहीं है, जहाँ राक्षसी और सुन्दरी महान् योद्धा और अब महान् साधक अपने आई वाहुवलि को प्रविशोष देने उपस्थित होती है।

घटना यो है—भरत और वाहुवलि का भयावह द्वन्द्व युद्ध होता है। विजेता वाहुवलि का मानस अध्यात्म-विजय की ओर मुड़ जाता है। अपने ओष्ठ कम्प भरत पर दुर्घर्ष प्रहार करने को उठी हुई उनकी वलिष्ठ मुष्टि अपने बालों पर पहुँच जाती है। वेपचमुष्टि लोकचक्र समय पथ पर अग्रसर हो जाते हैं पर उनके पैर अपने पूज्य पिता, धर्म नायक भगवान् श्राद्धम अपने श्रमण-परिवार सहित वहाँ थे, उस ओर नहीं बढ़ते। मन में एक सकोच था, अपने अट्ठानवें छोटे भाई, जो पहले

## द्वितीय खण्ड

१. भ० कृष्णभट्ट और उनकी लोकव्यापी मान्यता	कामता प्रसाद जैन	१
२. पालि बाहुमय में भगवान श्री महावीर	मुनि श्री नगराजजी	६
३. इन्द्रभूति	मुनि श्री दुलीचन्दजी	११
४. प्राचीन जैन तीर्थ	पं० कल्याणविजय शर्मा	२१
५. भट्टारक-सम्प्रदाय	विद्याधर जोहरापुरकर	३७
६. षट्खंडागम	डा० हीरालाल जैन	४४
७. विद्यानन्द और उनके ग्रन्थ	दरबारीलाल कोठिया	६४
८. आचार्य हेमचन्द्र और उनकी साहित्य-साधना	मुनि श्री मोहनलालजी 'शार्दूल'	७२
९. पञ्चमचरितं (प्रथम जैन रामायण का समीक्षात्मक विश्लेषण)	के० भार० चन्द्र	८४
१०. पुण्यदन्त की रामकथा	डा० देवेन्द्रकुमार	९८
११. अपभ्रंश भाषा के सन्धिकालीन महाकवि रघू	राजाराम जैन	१०१
१२. जैन भक्ति-काव्य	डा० प्रेम साधर जैन	११६
१३. कन्नड़ जैन साहित्य	विद्याभूषण पं० के० भुजवली शास्त्री	१२८
१४. तमिलु जैन साहित्य	विद्याभूषण पं० के० भुजवली शास्त्री	१३२
१५. मराठी जैन साहित्य	एस० जे० किलेदार	१३७
१६. राजस्थानी जैन कवि	अमरचन्द नाहटा	१४३
१७. हिन्दी जैन साहित्य	प्रो० नेमिचन्द्र जैन	१५३
१८. व्यासवा	डा० हरिश्चंकर शर्मा 'हरीश'	१६८
१९. जैन व्याकरण साहित्य	प्रो० नेमिचन्द्र जैन	१७३
२०. जैन कोश-साहित्य	प्रो० नेमिचन्द्र जैन	१८८
२१. जैन अलंकार साहित्य	पं० अमृतलाल शास्त्री	१९९
२२. जैन ज्योतिष साहित्य	प्रो० नेमिचन्द्र जैन	२१०
२३. भारतीय लोकोत्तर गणित विज्ञान के शोध-पथ	लक्ष्मीचन्द्र जैन	२२२
२४. प्राचीन जैन साहित्य में मृतक कर्म	डा० जगदीशचन्द्र जैन	२३१
२५. जैन विद्वानों की बौद्ध साहित्य सेवा	अमरचन्द नाहटा	२३५
२६. जैन और बौद्ध पिटकों की समानता	राहुल सांकृत्यायन	२३५
२७. जैन दर्शन के छः द्रव्य और सात तत्त्व	पं० चन्दाबाई जी	२४४
२८. जैन दर्शन पर कुछ विचार	भ० भगवानदीन	
२९. अनेकान्तवाद	हीराकुमारीजी	
३०. जैन परम्परा में योग	मुनि श्री नवमलजी	
३१. भगवान् महावीर और गीतम के संघात	मुनि श्री मनोहरलालजी	
३२. भारतीय तत्त्वज्ञान में सर्वोच्च विचारधारा	उपाध्याय अमर मुनि	
३३. अष्टात्म तत्त्व की प्राचीनतम वैदिक परम्परा	डा० बासुदेवशरण अग्रवाल	एवं
३४. दिगम्बर जैन संघ के अतीत की एक शक्ति	प्रो० गुलाबचन्द्र चौधरी	



देवा में प्रवर्तक धर्म की अपेक्षा निवर्तक धर्म ही अधिक फँसा ।<sup>१</sup> निवर्तक धर्म श्रेष्ठ है या प्रवर्तक, यह प्रस्तुत लेख का आलोच्य विषय नहीं है । प्रश्न तो यह भी रह जाता है कि तेरापन्थ की व तत्सम अन्य मान्यताओं को जो कि शुभ योग की प्रवृत्ति को निर्जरा का हेतु मानती है, उन्हें क्यों निवर्तक धर्म के नाम से अभिहित किया जाये । हिंसा और अशुभ योग मूलक पाप कार्यों से बचने के अर्थ में तो सभी धर्म निवर्तकधर्म की कीटि में माने जा सकते हैं । प्रस्तुत निबन्ध का आलोच्य विषय तो यही है, तेरापन्थ की मान्यताएँ आपमानुकूल हैं या नहीं ? शास्त्रीय उल्लेखों, ऐतिहासिक दृष्टिकोणों से यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि माहवीर की अहिंसा निवृत्ति प्रथा ही है न कि प्रवृत्ति । भगवान् श्री महावीर का यह उद्घोष वस्तु स्थिति की ओर भी स्पष्ट कर देता है—जो अरिहन्त भगवान् असीत में हुए हैं, वर्तमान हैं और भविष्य में होंगे, वे सब यही कहते हैं "मावत् प्रकृषणा करते हैं—सर्वप्राण, सर्वभूत, सर्वजीव और सर्व वत्स की हिंसा मत करो, उनपर अनुशासन मत करो, उन्हें दास-दासी बनाकर अपने अधीन मत करो, उन्हें परित्याग न दो, उन्हें कष्ट न दो, उन्हें उपद्रव मत करो । यही धर्म ध्रुव नित्य और शाश्वत है ?"<sup>२</sup>

वर्तमानकाल में भी प्रवृत्ति मूलक उपकारों में कोई भी जैन-सम्प्रदाय संघर निर्जरात्मक धर्म होने की मान्यता नहीं रखता। तात्पर्य यह हुआ प्रवृत्ति मूलक लोकोपकारी कार्य मोक्ष मार्ग नहीं है और बन्धन के हेतु रूप है, यहां तक तेरापन्थ और इतर जैन-सम्प्रदाय एकमत हैं । अन्तर केवल यही है कि तेरापन्थ उन अमंथम पोषक और हिंसामूलक प्रवृत्तियों को पाप बन्ध का निमित्त मानता है और इतर-सम्प्रदाय उन्हें लोकोपकारी होने से पुण्य बन्ध के निमित्त मानते हैं । सम्भावित वस्तुस्थिति तो यह है कि प्रारम्भ में जैन-धर्म की यही मान्यता रही है जो आज तेरापन्थ की है । कालान्तर में बौद्ध, हिन्दू आदि धर्मों से प्रभावित होकर या उसके सामने लोक प्रतिकूल मान्यताओं की बनावे रखने में समर्थ न होने के कारण जैन-धर्म ने इस पुण्य निमित्तक मान्यता को स्थान दिया । दूसरे धर्म भले ही उन प्रवृत्तियों को मोक्ष प्राप्ति का हेतु मानते हों पर जैन-सम्प्रदाय आज भी ऐसा मानने को प्रस्तुत नहीं है । दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि जैन-सम्प्रदायों ने भव बन्धन का हेतु मानते हुए भी केवल पुण्य रूप में उन लौकिक प्रवृत्तियों को स्वीकार कर लोक-व्यवहार के साथ संगति बिठाने के लिए मध्यम मार्ग का अनुसरण किया है ।

### मिथ्या दृष्टि क्रिया

तेरापन्थ की मान्यता है—मिथ्यादृष्टि के दान, धूल, तप आदि अनवध अनुष्ठान मोक्ष प्राप्ति के ही हेतु हैं और निर्जरा धर्म के अन्तर्गत है । इतर जैन सम्प्रदाय मानते हैं कि मिथ्या दृष्टि के उक्त अनुष्ठान भव भ्रमण अर्थात् संसार बुद्धि के हेतु हैं और संघर निर्जरात्मक धर्म नहीं हैं । तेरापन्थ और इतर जैन-सम्प्रदायों में यह एक मौलिक मतभेद है। एक ओर तो दान दान आदि की लेकर तेरापन्थ की लोक यहाँ में छाने के लिए नितान्त असामाजिक और अमनोवैशानिक प्रश्न पड़े जाते हैं और जिज्ञासा की जाती है कि इन प्रवृत्तियों में पुण्य होता है या पाप ? पुण्य और पाप दोनों ही बन्धन रूप हैं और भव-भ्रमण के हेतु हैं । इसलिए ये प्रश्न अधिक महत्त्व के नहीं रह जाते हैं । स्थिति यह है कि मिथ्या दृष्टि की क्रिया को लेकर तेरापन्थ की मान्यता लोक विस्वास के अनुकूल हो जाती है और इतर जैन सम्प्रदायों की मान्यता लोक धारणा के सर्वथा प्रतिकूल । जिनने प्रत्येक तेरापन्थ के सामने प्रस्तुत किये जाते हैं वे ही प्रश्न इस भाषा में अन्य सम्प्रदायों के सम्मुख रखे जा सकते हैं कि इतर धर्मों में विस्वास रखने वाले अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य आदि का आचरण करें और अनु-कम्पा व दान में प्रयुक्त हों उनका वह आचरण धर्म है या अधर्म, मोक्ष की ओर ले जाने वाला है या संसार की ओर ?

मिथ्या दृष्टि की मोक्ष आचार्यता के विषय में निम्न प्रकरण आधारभूत हैं । भगवती शतक आठ उद्देशक १० में

१- अहिंसा के आचार और विचार का विकास पृ० ७-८

२- से बेमि—जेवईया, जेय पशुपत्ता, जेय आगमिस्सा, अरहंता भगवंतो ते सव्वे एवमाइयमंति, एवं भासंति एवं पर्यायंति एवं यहंति, सव्वे पाणा, सव्वे भूया, सव्वे जीवा, सव्वे सत्ता, न हंतव्वा न अज्जावेम्व्वा न परिपिण्डव्वा न परिप्रायेव्व्वा न उद्देवव्व्वा ।

नाक तांण दही चौडियो, अब तो हुनो अचिरण ।

योग दही नरके पयो, नकटा अब तो लाज ॥<sup>११</sup>

बघाईदार को आगे भेजने के छल से डूल्हा यह सूचित करता है कि मैं इन तारों की छाया में अर्थात् संख्या बंधन की पावन वेला में (शायी प्रायः रात्रि को ही हुआ करती है) तोरण मारने का निम्न कार्य कैसे कर सकता हूँ। (तोरण पर मोर चिड़िया, तोता, मैना, आदि की वाङ्मयिणी चित्रित रहती हैं, उन पर तलवार द्वारा प्रहार किया जाता है) तब बधू पक्ष वाले यह स्पष्ट कहलवाने के लिये बघाईदार को रुपये (रिखत) देते हैं कि तुम खाह के सुपुत्र हो यह ठीक है। फिर भी यदि तुम्हें विवाह करना है तो यह कसौटी कार्य (भिड़ियों के मारने का) करना ही पड़ेगा। इतना होने पर भी विषयान्व दूल्हा तोरण पर छड़ी मार ही देता है। यह देस कर बधू का भाई उसके मस्तकपर गुलाल डालने के भित्त से फूल उछालता है। इधर सास आती है और नाक बीच कर दही लगा देती है, माँनों नाक काट कर दही के बहाने चूना लगाती हुई गिप्ता प्रदान करती है कि इन्हीं विषय नौयों में लिप्त होकर तुम्हें भीषण नारकीय बातनाएँ सेलमी पडी थीं। ओ ! निर्लज्ज ! अब तो कुछ लज्जा का अनुभव करो ॥

यहाँ स्पष्ट प्रचलित रीति-रिवाजों में सूक्ष्म आत्म तत्त्व की मानना के आधार पर रहस्य की अभिव्यंजना हुई है।

आगे महाकवि ने सात को मुद्रार्पण एवं आरती उतारने का आरोपण सर्वत्र व्याप्त विषाद निवारण व उत्कर्ष उपलब्धि में इस प्रकार किया है :-

साले धूलो न्हालियो, साधू लांघ्यो नाक । सालो सुसरो स्तुं करे, डर लाग्यो तिण वाक ॥

रहियासेली राजबी, बस हो जाये तेह । तो स्तुं छे वा वापडी, नांणे बरसी नेह ॥

इम चिन्ता आबाकीया, घ्याला सपिया रोक । तुरंत उतारे आरती, डबरज पाम्यां लोक ॥<sup>१२</sup>

धनजन, मन को बच में करने का अमोघ मंत्र है, वह चिन्तन कर अपमानित दूल्हा चाँदी की मुद्राएँ निकालता है और लाँच देकर अपने लक्ष्य में सफल हो जाता है। उसी क्षण आरती उतारने लग जाती है। अप्रतिम उत्थासमय वातावरण एवं अत्रयाधित परिवर्तन देखकर एकत्रित जन-समूह आश्चर्यचकित रह जाता है।

“जातादि तेदाव सूं, दुनियां हरपित पाय ॥”

से प्रीति भोज का रहस्योद्घाटन किया है कि अपनी वेद्वज्जती पर पर्दा डालने के लिए मिष्टान्न भोजन को रिखत देकर जाति-भण्डुकों को सुप्रसन्न किया जाता है।

कवि सूक्ष्म कल्पना से और रहस्य को डूँढ़ने से व्याप्त होता है और और धूसर (जुआड़ा) में गृहस्थ का एवं बृद्ध में दूल्हे एवं श्रावक में बचन का आरोपण करती हुई उसकी कल्पना इस प्रकार अभिव्यक्त होती है :-

धर में सेठों घाल नें, नाख्यो माया जाल । आगे भेल्यो सुसरो, अब तो सुरत संभास ॥

बदल तपी परि लांचली, सगला घरनों भार । आलस करने बँससीतो, देमी बचन प्रहार ॥

छेदबे छेदको बांधियो, नास न सकें जाय । छोड़ी नासे ठाव की, तो सँठो हाय संभाय ॥

बीच मेंदी पाली बली, दागल कीयो तीवार । देखो काँम बिदम्बनां, बी लाजें नहीं लिएार ॥

ओलस लेस्यां बाय स्तुं, मेंदी रे एलांज । लाखां ह्वारां लोक में पकड़े लेनां तांण ॥<sup>१३</sup>

‘माया’ के सम्मुख गाड़ी के जूए को रखने का तात्पर्य है वैल रूप से तुम्हें गृहस्थ गाड़ी में जुतकर समस्त गृह के उत्तर-दायित्व का बोझ सींचना पड़ेगा। अगर कभी आलस्य बस विधाति के लिए समुद्यत हुआ तो बचन-वाचुकों का प्रहार होगा। विमोक्षार्थियों से उर्विन्न होकर मान न जाये, इस पलायन की अप्रीति के कारण वर की चादर का छोर बधू की साड़ी के छोर से बाँध दिया जाता है। इसी को विशेष वृद्ध करने के लिए बधू वर का कर पकड़ लेती है। इस प्रकार पाणीग्रहण (हृत्यलेवे)

१-निशु प्रबन्ध रत्नाकर, खंड-१, रत्न-२८, व्याहृलो-पद्य-११, १२, १३ १६, पृष्ठ-४९९-५००,

२-मि० प्रबन्ध रत्नाकर, खण्ड-१, रत्न-२८, व्याहृलो-पद्य-१७-१८-१९ पृष्ठ ५००

३-मि० प्रबन्ध रत्नाकर, खण्ड १, रत्न-२८, व्याहृलो-पद्य-२८, २९, ३०, ३१, ३२

## THIRD SECTION

Pre-Aryan Bhartiya Religion	Ramchandra Jain	1
The Jain Sources of the history of Ancient India	Dr. Jyoti Prasad Jain	12
Historicity of some places in Bihar as mentioned in the Jain literature	Dr. M. S. Pandey	19
Jainism in Manbhum	P. C. Roy Choudhury	24
Kakandinagari	Dr. D. C. Sircar	27
The Jain Contribution to Indian Political Thought	Dr. B. A. Saletore	29
Jain Culture	Dr. Bool Chand	31
Rajavallabha's Bhojacharitra	B. Ch. Chhabra	34
Apabramsha Literature	H. C. Bhayani	59
The Four Niksepas	Dr. Nathmal Tantia	70
Nayas—ways of Approach and Observation	Dr. Nathmal Tantia	75
Anekanta, Syadvada and Saptabhangi	Dr. Nathmal Tantia	82
The Problem of Time	J. S. Zaveri	110
Jain Monachism	S. B. Deo	
Asrava	Harisatya Bhattacharya	
Jain Moksha in The Perspective of Indian Philosophy	Ram Jee Singh	
Kundakunda, Vettakera and Sivarya on the twelve Anupreksas	Prof. Dr. A. N. Upadhye	13
Birds-Eye View of Jain Metaphysics	Prof. Satkari Mookerjee	14
The Contributions of French and German Scholars to Jain Studies	Dilip Kumar Banerjee	
Jain Art Through The Ages	Adris Banerjee	
Jaina Iconography	A. K. Bhattacharyya	
Jaina Epigraphy	Prof. P. B. Desai	
Jaina Discipline & Philosophy of Life	Dr. Amarendra Thakur	
Enigma of the Universe	Munishri Mahendra K.	

अभिनन्दन

एवं

श्रद्धाञ्जलियाँ

“सच्चा धर्म, प्रधान धर्म, दान नहीं किन्तु त्याग है। समाज द्रोह करके धन इकट्ठा करना और उसमें से थोड़ा सा बिपद्ग्रस्तों को देकर अपने को पुनीत मानना, यह अपने को और समाज को बोझ देना है।”

भगवानदास केला लिखते हैं—

“कुछ आदमी सोचते हैं कि हमें अपने काम से इतनी आब होनी चाहिये कि हम दान-धर्म तीर्थ यात्रा आदि अच्छी तरह कर सकें। समय समय पर ग्राहण-भोजन व जाति-भोज कराके उसका पुण्य ले सकें। यह समझ ठीक नहीं। अनुचित धन कमाना और उस धन से कुछ पुण्य प्राप्त करने की कोशिश करना वैसा ही है जैसा कि कीचड़ में पाव रख पीछे उसे धोने की कोशिश करना। सात्त्विक, ईमानदारी या मेहनत का काम करने वाले को दान-पुण्य आदि की चिन्ता में नहीं पड़ना चाहिये।”

दादा धर्मशिकारी लिखते हैं—

“कोई यह न समझे कि हम सभी भले बुरे सपासों से धन कमाते जायेंगे और विनोबा के सम्पत्ति दान यज्ञ में अपनी सङ्कलित के मुद्राविक शल देकर इहलोक में कीर्ति और परलोक में सद्गति भी प्राप्त कर लेंगे। पुराने सम्पत्ति दान में मन्दिर बनवाना, बाट बनवाना, धर्मशाला बनवाना, अस्पताल और स्कूल खोल देना इत्यादि कई तरह के लोक कल्याणकारी कामों का समावेश होता था। विनोबा का सम्पत्ति दान यज्ञ केवल लोक-कल्याणकारी आदर्शन नहीं है, वह लोक-जीवन में क्रांति करना चाहता है। इनीलिये जिस दिन वह सफल होगा, उस दिन न सत्रह के लिये अवसर होगा और न उस प्रकार के दान के लिए अवकाश ही होगा।”

प्राध्यापक आर० आर० कुमारिया अपनी पुस्तक, ‘साइकोलोजिकल फाक्ट्रेशन बाफ दी स्टेट’ में समाज सेवा और दान कीर्त्य के विषय लिखते हैं—“दान कण्डो का नाम नहीं करता, यह बुझी की क्षणिक सत्तोप देता है। जनतानिक समाज के निर्माण में हमें सामूहिक प्रयत्नो द्वारा कण्डो का समूल अन्त करना है। क्योंकि यहाँ सबका सुख अमीष्ट है, इनीलिये सबका प्रयत्न भी अपेक्षित है। सब लोगों के सुख निर्माण में सब लोगों ने भाग लिया, अतः कोई किसी का अहमानमन्द नहीं है। इस प्रकार मानव का व्यक्तित्व सुरक्षित है।”

एतद् युगीन कुछ विचारकों के उपर्युक्त मतव्यो के आधार पर यह कहा जा सकता है कि चालू दान प्रथा, समाज की सुव्यवस्था के लिए साधक नहीं, किन्तु बाधक ही बन रही है। आज का कोई भी स्वाभिमानी राष्ट्र यह नहीं चाहेगा कि देश के लाखों व्यक्तियों की आजीविका कुछ लोगों की दानवीरता के आधार पर चलती रहे। उन समाज व्यवस्था में अवश्य ही कोई न कोई कमी है जिसमें कि कुछ व्यक्तियों की दानवीरता तथा कुछ को दानवीर बनने का अवसर मिलता है। ऐसी स्थिति में दान और दानता का इतरतराव्ययी सबब तब तक चलता रहता है जब तक कि उस व्यवस्था को ही न बदल दिया जाये। आज के विचारक गण का स्वर ऐसा सकेत ही नहीं, किन्तु स्पष्ट घोषणा करता हुआ सुनाई देने लगा है।

#### तैरापय और दान

दान के विषय में तैरापय के अपने विशिष्ट विचार हैं। वह एक धार्मिक सगठन है, अतः उसके चिन्तन का माध्यम आध्यात्मिकता की लिये हुए होना अनिवार्य है। प्रत्येक क्रिया को वह आध्यात्मिकता की कसौटी पर कसता है, उस पर सखी उतरनेवाली क्रिया ही उसके लिये आदेय की कोटि में जा सकती है। सामाजिकता की कसौटी पर कसता है, उस पर सखी उतरनेवाली क्रिया ही उसके लिये आदेय की कोटि में जा सकती है। सामाजिकता की कसौटी पर कसता है, उस पर सखी उतरनेवाली क्रिया ही उसके लिये आदेय की कोटि में जा सकती है। यह आवश्यक नहीं है कि आध्यात्मिक कसौटी पर ठीक उतरनेवाली क्रिया सामाजिक कसौटी पर तथा सामाजिक कसौटी पर ठीक उतरनेवाली क्रिया आध्यात्मिक कसौटी पर एक ही समान उतरे। यदि ऐसा होता तो इन कसौटियों का कोई विभिन्न अस्तित्व नहीं रह जाता। ऐसा तो हो सकता है कि किसी विन्दु विशेष पर कमी दोनों का मार्ग मिल जावे और कमी बहुत दूर हो जावे। सामाजिक दृष्टिकोण हर बात का मूल्य प्रमुख रूप से समाज की भौतिक उन्नति तथा सुख-सुविधा से आकृता है, जब कि आध्यात्मिक दृष्टिकोण आत्मोन्नति से तथा साध्य-साधन के ऐक्य की भाषा में कहे तो समय की उन्नति से आकृता है। आध्यात्मिकता के मार्ग का चरण लक्ष्य होता है—पूर्णरूपेण आत्म-विकास। आत्मविकास का साधन होता

१—सर्वोदय दैनिक जीवन पृष्ठ ४०

२—मानवीय क्रांति पृष्ठ ५९



वस्तुतः सामाजिक क्षेत्र में दया, उपकार और सेवा आदि से कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण सहयोग की भावना है। यह भावना एक पक्ष की सफलता और दूसरे पक्ष की निर्वलता की अभिव्यक्ति पर स्थापित न होकर, दोनों पक्षों की समकक्षा पर स्थापित होती है। यहाँ पर आकर उसकी यह भूल सामाजिकता फिर से निखरती हुई नजर आ रही है और स्थापित धार्मिकता का महत्त्व समाप्त होता जा रहा है।

तेरापंच और दया—

तेरापंच अपने अव्यात्मपरक विचारों के आधार पर ही हर वस्तु को अहिंसा और संयम की नसैटी पर करता है। अतः उसकी दृष्टि में दया के दो रूप हैं—एक आध्यात्मिक और दूसरा लौकिक। दया के सभी रूपों को वह अण्णाम नहीं मानता, इसीलिये उसका इस क्षेत्र में विचार करने का अनुरोध रहा है। उसका कथन है कि दया एक उत्कृष्ट धर्म है<sup>१</sup> अवश्य, पर जो उसकी सीमा का अच्छी तरह से विवेक पूर्वक पालना करते हैं, मुक्ति के समीप वे ही होते हैं।<sup>२</sup> अभिवेकपूर्वक उसकी पालना नहीं हो सकती।

विशुद्ध और परिपूर्ण दया वही है जिसमें किसी प्रकार की जीव हिंसा को स्थान नहीं है, उसी को आध्यात्मिक दया कहा जाता है।<sup>३</sup> सभी प्राणी जीवित रहने की कामना करते हैं, मरने की कामना कोई नहीं करता, इसीलिये प्राणिवध को सर्वथा वर्जनीय माना गया है।<sup>४</sup> जिस दया में प्राणिवध का प्रसंग साथ में जाता हो, वहाँ उसका विशुद्ध रूप टिक नहीं पाता। हिंसा जीवन के लिए अनिवार्य हो सकती है, किन्तु क्या जीवन को उस अपूर्वता को ज्ञान के क्षेत्र में भी रहने देना चाहिये? अहिंसा की प्राप्ति पूर्ण न की जा सके तो कम से कम उसका स्वल्प-ज्ञान हो किया ही जा सकता है। ज्ञान सदैव किया से आगे रहे, तभी तो आगे से आगे मनुष्य की प्रगति कायम रह सकती है और एक दिन अन्तिम विन्दु पर जाकर किया भी उसकी समकक्षा प्राप्त कर लेती है। वहाँ पर मनुष्य कुल कृत्य होता है। उससे पहले ज्ञेय की सम्पूर्णता ज्ञेये पर भी कृत्य अवशिष्ट ही रहता है। हिंसा और अहिंसा का विवेक तो सम्यक् ही होना चाहिये, चाहे फिर वह उस अहिंसा को जीवन में उतार पाये या नहीं। हिंसा करे और उसे अहिंसा समझे तो यह दुहरी भूल होगी।

प्राणी अपने प्राणों का पालन करने के लिए दूसरों का प्राणपहार करता है।<sup>५</sup> दूसरे शब्दों में इसे यों भी कहा जा सकता है कि हर जीवन दूसरों के जीवन हरण पर ही आधारित है।<sup>६</sup> परन्तु यह एक सम्बन्धित ही है। इस प्रकार की अपरिहार्य हिंसा कोई अहिंसा तो नहीं बन जाती? यदि यहाँ के जीवन के लिए सर्वत्र 'मात्स्य न्याय' प्रवर्तित है और हर सबल अपने से निर्बल को अपना आहार बनाता है,<sup>७</sup> तो क्यों न उसे शरीर-धारण की एक मजबूरी या आवश्यकता मानकर उसी रूप में स्वीकार कर लिया जाये। यह क्या आवश्यक है कि उसे अहिंसा या धर्म का रूप दिया जावे? यदि ऐसा किया जाता है तो उसे दुर्मति-विलसित ही समझना चाहिये।

१—दया दया सह को कहें, ते दया धर्म छे ठीक।

दया ओलख में पालसी, एगें मुगत नजीक ॥ (अनुकम्पा ८-१)

२—छ काय हणायें नहीं, हणियां गछो न जाये ताय।

मनवचन काया करी, वा दया कही बिजराय ॥ (अनुकम्पा ८-१)

३—सज्जे जीवाधि इच्छंति, जीनिजं न मरिजिजं।

सम्हा पाधि वहं पोरं, निर्वाधा वज्जयति ॥ (दशवेकालिका-६-११)

४—मायी पाणा किलेसि

५—जीवो जीवस्य जीवणम्

६—मच्छ गल्लणल लोक में, सबला ते निबलां नें साथ,

तिण में धर्म परुपियां, कुगुरां कुबुद्ध बलाय। (अनुकम्पा—७-१)

# प्रथम खण्ड

अभिनन्दन

एवं

श्रद्धाञ्जलियाँ

छोने या बढे बिना भी प्रकार के प्राप्ति की हिमा में जो व्यक्ति धर्म वृद्धि करने हैं वे आध्यात्मिक भाषा के अनुसार मद बुद्धि हैं।<sup>१</sup> भेषास्य के मतव्यानुसार देना एक आत्मवर्ण है वन उनमें जहाँ देहात्मिकता अती है वहाँ वह आध्यात्मिक न रह कर लौकिक हो जाती है। देहात्मिकता होने पर उसमें अनयम या मोह आदि की प्रवृत्तियाँ साथ में जुड़ जाती हैं, जो कि केवल लौकिक प्रवृत्तियाँ ही हैं। स्वाधीनता में ऐसी दया को मोह दया मोहानुकम्पा या लौकिक उपकार आदि नामों से पुकारा है। दया के इन दोनों प्रकारों को जो नम्रता या सत्ता है—कोई नगई बकरे को मारता है, तब वहा दया करने वाले व्यक्ति की तीन प्रकार की प्रवृत्तियाँ हो सकती हैं। एक तो बकरे का मांस खाति बेचने से जो आर्थिक लाभ कमाई को होता है उनका श्रेय देकर वह उसे छुड़ा सकता है। दूसरे कमाई को उरा-बमका कर या मार पीट कर छुड़ा सकता है। तीसरे—कमाई को हिंसा या पाप समताकर हृष्य परिवर्तन से वह उसे छुड़ा सकता है। इन तीनों में प्रथम दो प्रकार केवल लौकिक हैं क्योंकि उनमें प्राप्ति का ध्यान प्रमुख है। नाहन-वृद्धि और आत्मनिम्नता का नहीं। प्रथम प्रकार में परिहृ का प्रयोग किया जाता है जो कि कसाई के हिंसात्मकपरिणामों में कोई परिवर्तन न करते हुए केवल उनमें बिना किसी प्रकार का परिश्रम किये लाभ मिल जाने का लोभ पैदा करता है और जाने के लिए उनके उस व्यापार को बटावा ही देता है। दूसरे प्रकार में मृत्यु दया करने वाला ही हिंसक बन जाता है। उरगा, धमकाना या मार पीट करना हिंसा की ही प्रवृत्ति है। केवल एक तीसरा प्रकार ही ऐसा है जो कि हृष्य परिवर्तनकारी होने के कारण विरुद्ध है। उनमें स्वयं कमाई हिंसा को छोड़ने का मन्थन करता है और फलस्वरूप बकरे के जीवन की भी रक्षा हो जाती है। दया का यही प्रकार मूल्यही होता है। हमारे पक्षियों में केवल देहात्मिकता होने से जीवपारिक दयाही रहती है। बकरे को बचाने का दृष्टिकोण मन्द होता, बत्तों केवल अपने मन्थन मात्र जाने वाला बकरा ही बचावा ला सकेगा, जब कि कमाई की आत्मा को बचाने के दृष्टिकोण में उसके द्वारा जीवन भर में मारे जाने वाले जन नष्टन बकरों की प्राप्ति रक्षा स्वतः हो जायगी। आत्मरक्षा के त्याग पर वह रक्षा या प्राप्ति का तो बात स्मृत होने के कारण मन पर अधिक सरलता से बैठती बकरा है, परन्तु जिन्होंने इन तत्व को गहराई से सोचा है वे अच्छी तरह वे जागते हैं कि दोनों में कितना बड़ा अन्तर होता है। आत्मा को जब गीन कर दिया जाता है तब देह के प्रेम में मोह का सम्मिलन अवश्यमावी है। “जड़ प्रेम देह का नहीं आत्मा का ही सन्त है।” महात्मा गांधी का यह वाक्य भी इसी बात की पुष्टि करता है।

महात्माजी ने अन्य भी एक बार उनकी सुरक्षा के लिये पिस्तौल साथ में रखनेवाले अपने मित्र “केलन बैज” को ममताते हुए देहरादा और आत्मरक्षा का अंतर बतलाते हुए कहा था—“मेरे मित्र! यदि तू मेरे सन्धे स्नेही होने तो इन जरीर पर तुम्हारा इतना मोह होना समझ नहीं पा। स्नेह केवल जरीर की ही रक्षा नहीं करता, आत्मा की भी रक्षा करता है जरीर आज नहीं तो कल मरना न हो जायगा। स्नेह के लिए अणभयूर वस्तु पर आसक्ति रखना अनुचित है।” महात्मा जी ने अपने अन्तिम अन्तान के समय भी ऐसी भावना व्यक्त की थी। अन्तिम अन्तान के दौरान में उनके पुत्र देवदास गांधी ने उन्हें अन्तान छोड़ देने के विषय में तर्क देने हुए अन्त में प्रार्थना करते हुए लिखा था—“अप जीवन रहकर जो काम कर सकते हैं—उसे जायगी मृत्यु प्राप्त कर सकेंगी, इसीलिए मैं आपसे प्रार्थना करूँगा कि आप मेरी दिवनी स्वीकार करें और अपना उपवास छोड़ें।” महात्माजी ने इसका उत्तर देते हुए लिखा था—“तुम्हारा अन्तिम वाक्य तुम्हारे प्रेम का मोहक प्रतीक है, लेकिन तुम्हारे प्रेम का आधार मोह बराबर अज्ञान है। मोह कभी ज्ञान नहीं बन सकता, चाहे वह सार्वजनिक कार्यों से ही सचिवित करो न हो। जब तक कोई मनुष्य अपने मोह का पूर्णतया त्याग नहीं कर देता और जीवन-मरण में कोई भेद नहीं समझता, यह सोचना कि उसके जीवित रहने से ही कोई महान् कार्य सम्पन्न होगा है, केवल अहंकार मात्र है। जब तक विषयो सब तक प्रयत्न करते रहो, यह एक सुन्दर कहावत है, पर इसमें एक कमी है। प्रयत्न को मोह-रहित भावना से करना चाहिये। जायब वयं तुम समझ नये होगे कि मैं तुम्हारी प्रार्थना को स्वीकार नहीं करता।”

१—बम्बहेडें तले पाये धावरेय हितति मयबुद्धी (ग्रन्थ व्याकरण)

२—माधीवाणी पृष्ठ ८२

३—हमारे राष्ट्र निर्माता—पृष्ठ २३७

४—दैनिक “हिन्दुस्तान”, ११ अगस्त १९५७





"पूर्व अहिंसा सम्पूर्ण जीव प्राणियों के प्रति दुर्यावस्था का सम्पूर्ण अभाव है, इसलिये वह मानवोत्तर प्राणियों, यहाँ तक कि विषमर कीटी और हितक जानवरों का भी आतिथान करती है।"<sup>१</sup>

"प्लेग के बूढ़े और बीचड भी मेरे सहोदर हैं। जीने का जितना अधिकार मेरा है, उतना ही उनका है। हालांकि 'बोरसद' के लोगों के सामने मैंने अपने सहोदर बूढ़े बीचड के विनाश का समर्थन किया, तथापि मैंने जीव-मात्र के प्रति शाश्वत प्रेम-धर्म का बृद्ध रूप भी बतलाया। इसका धूर्णता से पालन मुझसे इस जन्म में न हो सके तथापि इस सम्बन्ध की मेरी श्रद्धा तो अविचल रहेगी।"<sup>२</sup>

"मनुष्यब्रह्म हिंसा के बिना जी नहीं सकता, खाते पीते उठते-बैठते इच्छा से या अनिच्छा से कुछ न कुछ हिंसा करता ही रहता है। इस हिंसा से छूट जाने का वह महान् प्रयास करता है। उसकी भावना में केवल अनुकम्पा हो, वह सूक्ष्म जलु का भी नाश न चाहता हो तो समस्या चाहिये, वह अहिंसा का पुनरावृत्ति है।"<sup>३</sup>

जेती जैसे लोकप्रकारी कार्य में भी गांधी जी ने स्पष्ट रूप से हिंसा का होना स्वीकार किया है। उस हिंसा को अनिवार्य तथा सत्य हिंसा की कोटि में गिनाते हुए भी वे उसे अहिंसा मानने को तैयार नहीं थे। वे एक समाज वा राष्ट्र के मार्गदर्शक थे अतः उन्हें अनेक बार आवश्यकता होने पर अनिवार्य हिंसा का समर्थन करना आवश्यक हो जाया करता था, फिर भी वे अपने अहिंसा विषयक ज्ञान की चिन्तुडि में कोई अन्तर नहीं पड़ने देना चाहते थे। इस सम्बन्ध में उनकी श्रद्धा अविचल थी। इसी श्रद्धा के बल पर उन्होंने हिंसा को हिंसा कहने का सामर्थ्य पाया था।

जेती के विषय में वे कहते हैं—“यह बात सच है कि जेती में सूक्ष्म जीवों की अपार हिंसा है। कार्यमात्र, प्रवृत्तिमात्र, उद्योग मात्र सदीय है। जेती इत्यादि आवश्यक कर्मों में शरीर-व्यापार की तरह अनिवार्य हिंसा है। उसका हिंसापन चला नहीं जाता है।” किसान जो अनिवार्य जीव नाश करता है, उसे मैंने कभी अहिंसा में गिनाया ही नहीं है। यह वह अनिवार्य होकर सत्य भले ही गिना जाय, किन्तु अहिंसा तो निश्चय ही नहीं है।<sup>४</sup>

महात्मा जी ने अहिंसा के सूक्ष्म विवेचन में जनस्पति के सूक्ष्म जीवों की जीवन निमित्त की जाने वाली हिंसा को भी हिंसा ही माना है। जेती को जराब करने वाले जीव तथा उत्पात मचाने वाले बन्दर आदि प्राणियों को मारना तो स्पष्ट हिंसा है ही, परन्तु उन्हें खदेड़ कर भगाने में भी उन्होंने सख्त हिंसा ही देखी। समाज-नीतिक मनुष्य को मारने में नहीं, किन्तु अन्त तक हृदय परिवर्तन में ही उन्हें औचित्य लगा। समाज-हितार्थ भी जेती नाशक जीव तथा समाज-त्रोही मनुष्य को मारने में उन्हें समाज का स्वार्थ ही दृष्टिगत हुआ और उन्होंने उस स्वार्थ को हिंसा ही कहा। जहाँ उत्तम और निम्न श्रेणी के दो प्राणियों में से किसी एक को मार कर दूसरे को बचाने का प्रसंग आ पड़े तो वहाँ उन्होंने निम्न श्रेणी के प्राणी को दो प्राणियों के प्राणी को बचा लेने की बकालत न करके, उस प्रसंग से बचने और दोनों को ही न मारने की दया धर्म कहा है। उनके उपर्युक्त विचारों को व्यवक्त करने वाली उनकी जम्बाबलि इस प्रकार है—

“निरामिष आहारी, वनस्पति खाने में हिंसा है— ऐसा जानते हुए भी निर्दोषता का आरोपण कर, मन को सतोष देते अर्थात् फुसलाते हैं।”<sup>५</sup>

“बन्दर को मार कर भगाने में मैं सख्त हिंसा ही देखता हूँ। यह भी स्पष्ट है कि उन्हें अगर मारना पड़े, तो उसमें अधिक हिंसा होगी। यह हिंसा तीनों काल में हिंसा ही गिनी जावेगी। उसमें बन्दर के हित या विचार नहीं है, किन्तु आश्रम के ही हित का विचार है।”<sup>६</sup>

१—गांधी बाणी पृष्ठ ३७

२—व्यापक धर्म भावना पृष्ठ ९-१०

३—बृद्ध और अहिंसा पृष्ठ १७५

४—अहिंसा—प्रथम भाग, पृष्ठ ३५-३६

५—अहिंसा—पृष्ठ ५७

६—व्यापक धर्म भावना पृष्ठ ३०८

७—अहिंसा, पृष्ठ १२८

# प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा

आचार्य श्री तुलसी

प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा ।  
बड़े बल्ले, हम रुके न सग भी यह दृढ़ संकल्प हमारा ॥१०॥  
प्राणों की परवाह नहीं है प्रण को अटल निभायेंगे ।  
नहीं अपेक्षा है औरों की स्वयं लक्ष्य को पावेंगे ।  
एक तुम्हारे ही बचनों का भगवन् ! प्रतिफल सबल सहारा ॥१॥ भृ० ॥

ज्यों-ज्यों चरण बढ़ेंगे आगे स्वतः मार्ग बन जायेगा ।  
हटना होगा उसे, बीच में जो बाधक बन जायेगा ।  
रुक न सकेगी, मुड़ न सकेगी, सत्य क्रान्ति की उज्ज्वल धारा ॥२॥

आत्म-शुद्धि का जहाँ प्रश्न है, सम्प्रदाय का मोह न हो ।  
बाह्य न यश की ओर किसी से भी कोई बिद्रोह न हो ।  
स्वर्ण विष्णुपंथ से क्यों सत्य, निखरता संघर्षों के द्वारा ॥३॥

आग्रहहीन रहन चिन्तन का द्वार हमेशा खला रहे ।  
कण-कण में आदर्श तुम्हारा पथ मिथी ज्यों धुला रहे ।  
जागें स्वयं जगारें जग को हो यह सफल हमारा गारा ॥४॥

नया मोड़ हो उसी विधा में गई कितना फिर जागे ।  
तोड़ गिराये जीर्ण-शीर्ण जो अन्य रुद्धियों के बागे ।  
आगे बढ़ने का यह युग है बढ़ना हमको सब से प्यारा ॥५॥

शुद्धाचार विचार भित्ति पर हम अमिथ निर्माण करें ।  
सिद्धान्तों को अटल निभाते, मित्र पर का कल्याण करें ।  
इसी भावना से सिद्ध का "तुलसी" चमक आम्य सितारा ॥६॥  
प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा ।

व्यासजी—कैसे ?

टीकम दोसी—आप देने से एकान्त धर्म प्रुष्य निर्जरा होती है।

व्यास जी ( सारधर्म नयने से )—आप जैन होते हुए भी कैसी बात करते हैं ? आपके पास क्या सूत्र है ?

टीकम दोसी—नया आपकी भगवद्गीता चाहिए ?

व्यासजी—यदि भगवती सूत्र है तो लाइये—मैं जैन हूँ।

टीकम दोसी भगवती सूत्र लेकर आये। व्यासजी ने स० ९, उद्देश ६०१ को सामने करते हुए सनेत किया—

पदिये इसमें क्या लिखा है। उन्होंने पढ़ा

असम्भारस्त पञ्चलाभेमाणस्तस्य पञ्चलाभेमाणस्त एतत्तो से पावेकम्मे कज्जइ नसियसे काइ निज्जरा कज्जइ। और भी बहुत सैदायिक बर्णों हुई। आखिर टीकम दोसी समझ गये तथा उन्होंने व्यासजी से श्रद्धा स्वीकार कर ली। व्यासजी टीकम दोसी के हृदय में गहरी छाप छोड़ कर चले गये।

टीकम दोसी जहाँ बैठने मनुष्यों की भीड़ जुट जाती। उन्हें धर्म का गहरा और सही तत्त्व समझाते पर गुरुलालजी का नाम आगे रखते। अपने आपको गुरुपत्नी कहते। कच्छ में स्वामीजी का बितना भी प्रचार हुआ, वह टीकम दोसी के द्वारा हुआ। साधु समुदाय के वहाँ पहुँचने पर भी आपने वहाँ तैरापन के नाम को प्रस्ताव कर दिया। स० १८५३ में स्वामीजी के नारदाइ भूमि में दर्शन किये। विविध प्रश्नोत्तरों द्वारा धर्म के असली तत्त्व को समझा। २१ दिन तक सेवा की। वहाँ से आकर नगर सेठ मोहनजी आदि २५-३० घरों को समझाया। स० १८५९ में योगों के विषय में आपकी शका उत्पन्न हुई, पर स्वामीजी की सेवा का इस बार योग न मिल सका। एक बार बनन (उड़ी) होने पर शरीर के कणभगुर धर्म को पहचान आपने बीविहार अनशन कर दिया। तृपा परीवह ने आपकी कमी पड़ी। किन्तु आप अविन रहे, पर आखिर एक शिक्षा दे गये। योगों की वर्षों और बीविहार अनशन इन दोनों में देखकर पक्का चाहिए। टीकम दोसी और गुरुलालजी दोनों ही बड़े नामी श्रावक हुए। दोनों ने खूब ही धर्म का प्रचार किया।

श्रावक शोभजी

श्रावक शोभजी कैलाश धाम, मेवाड़ प्रदेश के थे। वे उपातिप्राप्त श्रावक, धर्म प्रचारक और कुशल कवि थे। स्वामीजी के प्रति इनकी अटूट श्रद्धा थी। इनकी कविताओं में इनकी आन्तरिक श्रद्धा का प्रतिबिम्ब साफ़ रहा है। इनके द्वारा रचित झलोक, छन्द, गीतिकाव्यों को पढ़कर पाठक आत्मविमोह हो जाता है। इनके सुकवि पद्य बातावरण को तन्मय बना देते हैं। सुपुष्ट मानस को झकझोर देते हैं —

भैरव भवि चरण के धरण भिक्षु तणो,  
मरण रो हरण सङ्ग दूर भागें।  
करन जोगी तणी खबर पड़ियाँ बका,  
स्वाम भिक्षु तणी छाप छाये।  
काम करडी बघो, स्वाम श्रद्धा तणो,  
हिय बेससी दोहिली, जाग भाई।  
हिम्मत राखण्यो, बात विचारण्यो,  
मरदमी राखण्यो, मन माहि ॥

इनकी समग्र रचना तीन हजार पद्यों में गुम्फित है—ऐसा अनुमान है। इनके जीवन की घटनाएँ विचित्र हैं।

आप रजवाड़े में काम किया करते थे। किसी के कहने से आठूरो ने आपके हाथों में हथकड़ियाँ और पैसे में बटियाँ डाल दी। कवि का मन सवेदनशील होता है। वह किसी सवेदना में गुनगुनाता ही रहता है।

शोभजी के मन में स्वामीजी के दर्शन की उत्कट लालसा थी। वे अपने भावों को रोक न सके। शक्ति का निर्धार कविता के माध्यम से फूट पड़ा —

# आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्री बुद्धमल जी

हे युगबन्ध ! आज तुमको युग बन्दन करता सारा ।  
तुमने यहाँ बहाई जन जीवन में शम रस धारा ॥

( १ )

किसी कल्पनामय जीवन को, तुमने सत्य किया था ।  
और क्षमता को संयम की तुमने अंक दिया था ॥  
तभी मनुजता अद्यावत् हो, चरणों में आई है ।  
युग युग के बन्धन टूटे हैं ; नवजीवन पाई है ॥  
श्रद्धा के डगमग धरों को, तुमने दिया सहारा ।  
हे युगबन्ध ! आज तुमको, युगबन्दन करता सारा ॥

( २ )

अपमानों के गरल घूँट तुमने शिव हो पी डाले ।  
किन्तु डालते रहे मनज के लिए सुधा के प्याले ॥  
जनहित में निज जीवन को तुमने बलिदान किया था ।  
टूटे हुए नीति नभ को तुमने ही धाम लिया था ॥  
झौठों का पथ चमा; फूल से करते रहे किनारा ।  
हे युगबन्ध ! आज तुमको, युगबन्दन करता सारा ॥

( ३ )

उठते वे वातुल; घरा यह डोल डोल जाती थी ।  
मन के भीषण ज्वार देख; मति भी मूर्च्छा पाती थी ॥  
फिरती हुई निराशाएँ यों व्यूह रचा करती थीं ।  
हो न अंकुरित कोई आशा, धारमयी धरती थी ॥  
फिर भी तुमने नव्य चेतना का अस्तित्व उभारा ।  
हे युगबन्ध ! आज तुमको युग बन्दन करता सारा—

( ४ )

बड़े तुम्हारे चरण; धन्य हो गया स्वयं यह पथ भी ।  
हुई असंयम की 'इति' संयममय जीवन का अर्थ भी ॥  
इन पद-चिन्हों ने जीवन के पथ को सुगम बनाया ।  
इसीलिए जनबुन्द आज यह अनुगामी बन, पाया ॥  
भ्रमो ! तुम्हारे आवर्षों ने सबका जन्म संवार ।  
हे युगबन्ध ! आज तुमको युग बन्दन करता सारा ॥  
तुमने यहाँ बहाई जन जीवन में शम रस धारा ॥

# तेराप्रथं संघ के द्वितायाचार्य श्री भारमलजी स्वामी

(ले०—साध्वी श्री कमलश्रीजी)

“भारमल ! तेरा मुस से अति निकट सम्बन्ध रहा है। ४४ वर्ष हम साथ रहे हैं। तुने गुरु के प्रति वग़ाय धडा और भक्ति का एक निदर्शन उपस्थित किया है। तेरे सहयोग से मैंने समाधिपूर्वक सत्य की आराधना की। तुम्हारे यंत्रि होनहार, सुविनीत, आचार-निष्ठ गिण्य को पाकर मैं सदा प्रसन्नचित रह। मेरा भी तेरे प्रति वात्सल्य रहा। ऐसा लगता था मानो तुम्हारा और मेरा सम्बन्ध पूर्व जन्म के सकारों से जुड़ा हुआ हो।”

ये शब्द आचार्य भिक्षु ने भारमलजी स्वामी के प्रति उस समय कहे जब वे इस ससार को छोड़ कर स्वर्ग की ओर प्रयाण कर रहे थे।

भगवान् महावीर और गौतम स्वामी का जो सम्बन्ध था, उसी का प्रतिबिम्ब आचार्य भिक्षु और भारमलजी स्वामी के जीवन में मिलता है। जयाचार्य ने भी इस सम्बन्ध को “वीर योग्यता जो जीवी ए” की उपमा दी है। उनकी प्रीति प्रगाढ़ प्रेम के लिये एक उपमा बन गई। “एहूवी कीजे प्रीत पी, जेहूवी भीखू भारीमाळी ए।”

आचार्य भिक्षु और भारमलजी स्वामी साध्य के एक सून से बंधे हुए थे। यह स्पष्ट है पर इससे भी आगे उनका सम्बन्ध सत्कार-जनित था। एक दूसरे से अलग होना नहीं चाहते थे। यही कारण था कि भारमलजी स्वामी आचार्य भिक्षु के जीवन भर साथ रहे। विशेष परिस्थिति में एक चातुर्मास में वे पुष्पक रहे। उस वर्ष आचार्य भिक्षु का वर्षावास सिरीयारी और आपका बग़ीचों में था। दोनों स्थानों में तीन कोसा की दूरी थी। इनके बीच बहती हुई नदी दोनों के मिलन में व्यवधान उपस्थित कर रही थी। दो-तीन दिनों के अन्तर से दोनों नदी के तट पर पके अति। एक तट पर आचार्य भिक्षु खड़े रहने दूसरे पर भारमलजी स्वामी। सिन्धु बदन करता और गुरु आशीर्वाद देते। हाथों के सकेत से एक के पास दूसरे की भावना पहुँच जाती। नदी के सुनने पर वे एक दूसरे के पास आते तथा बड़ी बातें करते।

## जीवन-परिचय

भारमलजी स्वामी का जन्म मेवाड के मुबो गाँव में ओसवरा के छोडा परिवार में वि० स० १८०३ में हुआ। आपके पिता का नाम किलनोजी और माता का नाम धारणी था।

दसवें वर्ष आपके वैराग्य के सत्कार लग उठे। आपने पिता से निवेदन किया। पुत्र की विरक्ति देख पिता का मन भी साधना की ओर मुड़ गया। वे दोनों बीसा के लिए तैयार हो गये। विचारों के अनुरूप सप्त भीखणजी का संयोग भी मिल गया। बागीर के बट बूझ के नीचे पिता पुत्र दोनों ने उनके पास बीसा के बट स्वीकार किए। चार वर्ष बीत गए। सत भीखणजी ने जिस समय आचार्य रूपनाथजी से सम्बन्ध बिच्छेद किया उस समय इन पिता-पुत्र ने भी उनका साथ दिया था। आगे चलकर १३ सावुआ में भी ६ ही सावु रह गये थे। भारमलजी स्वामी उन ६ में से एक थे। वे जीवन भर आचार्य भीखणजी के साथ रहे।

## पिता का हयाग

भारमलजी स्वामी सहज और सरल विनीत सिन्धु थे। आचार्य भिक्षु के आदेश को वे जीवन से भी अधिक मूल्यवान मानते थे। वे मर्य के पशुपाती एवं गुणग्राही थे। स्वामीजी को उनके उज्ज्वल भविष्य के बारे में विश्वास था। दूसरी ओर उनके पिता की प्रकृति कठोर थी। इसलिए स्वामीजी अपने पास नहीं रहना चाहते थे। इस बात की स्पष्ट करने के लिये एक दिन बिलाछा में आचार्य भिक्षु ने कहा—आरमल ! अब हम पुत्र बुद्ध चरित्र लेने जा रहे हैं। विरोध बातुल आपणा, भूष और प्यास सहनी होगी। मालियों को भी हजम करना होगा। दूसरी ओर तुम्हारे पिता की प्रकृति कठोर है। वे कोपी भी हैं। कम समय है कि वे विरोधियों के कठोर बचनों को सह सकें। समय के पूर्ण भोग्य नहीं हैं, इसलिए किलनोजी को मैं साथ नहीं रखना चाहता। तुम्हारी क्या इच्छा है ? अपने पिता के पास जाना चाहते हो या मेरे पास रहना ? भारमलजी स्वामी ने श्रद्धा भरे शब्दों में उत्तर दिया—गुरुदेव ! मुझे पिता से क्या लेना ? मैंने आपण्य की

# युग पुरुष आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्री नगराजजी

हे महाप्राण युगपुरुष तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ।

गरज रहा था महाफाल-सा मेघ इसी अम्बर में  
तीव्र अमा का तमो बेग था इस ब्रह्माण्ड विबर में

बरस रहे थे घोर घनोपल जगती के प्रांगण में  
फूर हृदय इस पथ के भी प्रतिसोष छिया कण कण में  
विद्युत से तब दीप तुम्हारे साहस के जलते थे  
हे महाप्राण युगपुरुष तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ॥१॥

मंजिल कितनी कँची है, कितनी है मार्ग विषमता  
आरोहण था लक्ष्य बने क्यों अवरोहण से ममता  
साथी कितने साथ रहे, कब झाँका तुमने मड़कर  
वायु बेग से बढते खग ज्यों , अंतरिक्ष में उडकर  
श्वास छोड़ते साथ, किन्तु विश्वास सभी पलते थे  
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ॥२॥

कौन वह दुर्बल कि तुमने रोका वह न रुका हो ?  
कौन वह दुर्धर्म कि तुमने शांका वह न झुका हो ?  
कौन वह था सुमन कि तुमने सींचा वह न खिला हो ?  
कौन वह था सत्य कि तुमने खोजा वह न मिला हो ?  
प्रण की बात कहाँ तेरे तो स्वप्न सदा फलते थे,  
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ॥३॥

स्थितप्रज्ञ-सी सौम्य साधना संयम की अधिकलता  
कोसों तुमसे दूर रही अस्पृश्य मान कर खलता  
प्रत्यक्ष मनीषा तेरी कभी न विचलित होती  
शास्त्र सिन्धु को छान पिरौए मानवता में मोती  
संघर्षों की अनल श्रुति में स्मित मुख पर डलते थे  
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ॥४॥

बना भूत का विषय मात्र पार्थिव अस्तित्व तुम्हारा  
वर्तमान है किन्तु तुम्हारी दिव्य ज्ञान की धारा  
तुम चले गए पर यही तुम्हारा धर्म-रूप खड़ा है  
प्यार बने है जो कि विषम जगत् तुम्हें मिलते थे  
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अथक चरण चलते थे ॥५॥

झकटो हुए हैं) । शब्द में अनन्त शक्ति होती है, और ये तो एक सफल सूरदास के तरक्क से निकले हुए लीर के समान चोट करने वाले शब्द थे । सभी ने सुना और स्तम्भित से रह गये । फिर उनमें से एक जो राजपूत था और उनका नेता था निकट आकर बोला, "कहिये महाराज ! आपकी राजपूत से क्या मतलब है ?" आपने कहा "तुम्हारे शरीर में एक राजपूत का खून है, फिर भी तुम्हें शर्म नहीं जाती कि सन्तो के साधारण सामान पर भी तुम अपना हाथ डाल रहे हो । सन्तो के पास आखिर है क्या ? क्या घन या अन्य कोई मूल्यवान् वस्तु भी है, जिसके लिए तुम लोगों ने उनको भी नहीं छोड़ा ? केवल पढ़ने लिखने की वस्तुएं और साधारण ओढ़ने विछाने के वस्त्रों के अतिरिक्त तुम्हें उनके पास मिलेगा भी क्या ?" वह बेचारा शर्मिन्दा होकर पैरों में गिर पड़ा और बोला, "महाराज ! आज तो बल्ली हुई, मरिन्तु अब फिर ऐसा कमी नहीं होगा ।" इतना ही नहीं बल्कि उसने अपना एक लादमी भी सन्तो के साथ भेजा तानि पीछे आते हुए उनके साथिया में से फिर कोई ऐसी वस्तु न कर बैठे । यह छोटी-सी घटना इतिवृत्त नहीं है कि वे चित्तने निर्मात्र तथा व्यवहार कुशल व्यक्ति थे ।

उनके जीवन के एक और दूसरे रूप सम्पूर्ण से यह स्पष्ट होता है कि उनकी नीतिमत्ता चित्तनी भनावृत्त थी । प्रायः मनुष्य में अपना दीर्घत्व लिपाने का व्यामोह होता है, यद्यपि यह प्रतिफल यही सोचना है कि भेरा ऐसा कोई कार्य नहीं उद्घाटित न हो जाय, जिससे मेरे अहं को घटना लगे । किन्तु महान् वे होते हैं जो अपनी महत्ता को अपने पर हावी नहीं होने देते प्रत्युत अपने नियन्त्रण में रखते हैं । हाँ तो सन् १८७९ की यह घटना है । सामान्य का समय था । अम्बर में श्यामल मेघों के घटाटोप से यह अनुमान लगाया भी अनभव ता ही गया था कि मूर्ख ने अस्त होने में चित्तनी देर है, क्योंकि जैन साधु सूर्यास्त के बाद भोजन नहीं करते । अब आपने कहा, "साधुओं ! एा बार सभी ठहर जाओ । मैं ऊपर जाकर निरीक्षण करता हूँ कि सूर्यास्त में कितनी देर है ।" इतना यह पर सूर्य को देखने के लिए आप भवन की मिति पर चढ़े । सूर्यास्त में अभी काकी देर थी, अब आपने सन्तो को आहार करने की अनुमति दे दी । पहल में एक गान्धी परिवार रहता था जो कट्टर विद्वेपी था । उसने अपने जीवन में न जाने कितने मिथ्या आरोप सेरापय पर लगाए थे । उसने जब स्वयं आचार्य रायचन्दजी को ऊपर चढ़ते हुए देखा तो पूछ लिया, "क्या आचार्यजी ! आज भजन की मिति पर क्यों चढ़े हैं ?" आपने सहज भाव से उत्तर दिया "बा ही बादला के भारण भजन में कुछ अन्धकार अधिक नै गया था, इसलिए सूर्यास्त का शराय होने लगा था । सूर्यास्त में चित्तनी देर है, यही जानने के लिए ऊपर चढ़ा हूँ ।" इन माधाराण-सी बात ने मुन-मुन से परिपालित विद्वे - प्रनियता को जड़ों से हिला दिया, क्योंकि तत्त्व वेद-घटना तक ही सीमित नहीं रह जाता, बल्कि वह अन्तर शक्ति नीतिमत्ता और आचारकुशलता की गहराई तक पहुँचना चाहता है । भजन के अन्तर भोजन करने से उनकी कौन मना कर सकता था ? एक आचार्य अपने नियमाधीन सत्यता से प्रेरित होकर ही भीत पर चढ़े थे । गुपचुप में बल सकनेवाली दिलाई उन्हें स्वीकार्य नहीं थी । इन प्रकार इस छोटी-सी घटना ने उस भाई के हृदय में एक ऐसी भावना भर दी, जिसमें सत्य के प्रति अखण्ड आस्था थी और सिद्धान्तों के प्रति अमूढ विश्वास । वह विद्वेपी से भक्त बन गया । उसका सारा परिवार भी भक्त बन गया । इन घटना से यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि नीतिमत्ता और अन्तर-बाह्य की एकलपता के आधार पर ही धार्मिक संगठन चलते तथा वृद्धि पाते हैं ।

आचार्य रायचन्दजी स्वामी लकीर के कफीर नहीं, अधिकृत अपने आप में एक वैचारिक शक्ति लिए हुए थे । उन्होंने अपने कर्तव्य पथ से कोई बाधा विचलित नहीं कर सकती थी । एक बार उन्होंने अपना विहार निश्चित करने घोषणा कर दी थी । जिस दिन प्रस्थान करना था उद्योतिष के अनुसार वह नियत तिथि थी । मेवाड़ ने उच्चारण के अनुसार किसी मेवाड़ी ने निवेदन किया कि आज तो विहार नहीं होना चाहिए, नयेद तिथि है । किन्तु अब आपने यह सुना तो तत्काल अपनी प्रत्युत्पन्न मति का परिचय देते हुए कहा, "जब कि यह तिथि नयेद तिथि है तो फिर हमें लेद करने की नहीं आवश्यकता है ? 'नयेद' का अर्थ होता है जिसमें कोई लेद न हो । इससे तो यही सिद्ध होता है कि हमें विहार में कोई लेद था चट नहीं होगा ।" उन्होंने अपने नियमानुसार प्रस्थान कर दिया और उनकी वह यात्रा सचमुच ही भिन्न किमी लेद के सम्पन्न हुई ।

महान् आन्तरिकों के लिए कहा जाता है कि वे दूरदर्शी होते हैं । प्रत्येक सूक्ष्मतरंग सन्तों के आधार पर भी वे अपनी दूरदर्शिता - भविष्य के उन अनागत व्यक्तियों को प्रकट कर देते हैं, जिनको सुनकर सामान्य व्यक्ति विश्वास भी नहीं कर सकता । किन्तु ऐसा होता है, यह नि मवेह है । आपके उत्तराधिकारी श्रीमज्जयाचार्य आपसे सँकटा मील दूर थे । वहाँ उन्होंने मधवागणी (पंचम आचार्य) को दीक्षा दी । आचार्य रायचन्दजी ने यह सुना । ठीक



## वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने

मुनि श्री पुष्कराज जी

वीर-भिक्षु आये भूतल पर, जीवन का संगीत सुनाने—  
नई जागृति नवल जालि, नई नई चेतना लेकर आये,  
नैतिकता की नवल रोजनी का, सुन्दर सन्देशा लाये ।  
जीवन क्या है ? कैसे जीना ? इन सत्त्वों का ज्ञान कराने

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥१॥

मरल द्वेष का डगल रहा था, मानव भी दानव सा बनकर,  
मानवता भी खोप रही थी, स्वर्ग मनुज के सम्मुख भर भर ।  
सूई से नैनी धाने में बिछड़े जनमण-हृदय पिरोने ॥

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥२॥

छोपण व अत्याचारों का, तुम्हें तिमिर छाया घस्ती पर,  
भूल रहा था मुक्ति लक्ष्यको, भटक रहा था मानव दर-दर ।  
नैतिकता की विमल-शोषि है, नैतिकता के दीप जलाने

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥३॥



एक कुशल भाष्यकार

जयाचार्य जैन आगमों के एक कुशल भाष्यकार थे। यह इससे बहुत अच्छी तरह जाना जा सकता है कि उन्होंने अकेले ही सात आगमों पर टीकाएँ लिखी हैं। भगवती सूत्र जैसे अर्धव आगम पर टीका लिखकर राजस्थानी साहित्य को तो गौरवान्वित किया ही है, साथ ही जिवाचुओं के लिये भी उन्होंने इसी सामग्री एकत्र कर दी है कि उसे पढ़ लेनेवाले के लिए आगे का पथ स्वयं ही स्पष्ट होता चला जाता है।

जयाचार्य से पहले तेरापंच संघ में संस्कृत भाषा का प्रसार नहीं जाता था। उन्होंने ही सं० १८८१ में सर्वप्रथम संस्कृत भाषा का अध्ययन प्रारंभ किया था। इसीलिए उन्होंने आगमों पर जो टीकाएँ लिखी हैं, उनसे ऐसा लगता है कि उनकी उत्पत्तिसंस्कृत शक्ति बड़ी ही प्रबल थी। शब्द में वे अभिप्रेत अर्थ को वे इस धुनी से टटोलते थे, जो उभीह्र वेधा के बिना सर्वथा असंभव ही थी। अकेले भगवती (सूत्र) के अनुवाद में ८० हजार श्लोक प्रमाण पत्र हैं, जो अपनी गौरवाहता का स्वयं प्रमाण है। कविता-रचित इसी धुनी हैं कि एक शिव में वे तीन सौ पत्र तक बना लिया करते थे। यही कारण है कि भगवती जैसे आकर संघ की टीका भी उन्होंने पाँच वर्षों में कर ली।

आ० भिक्षु के तो वे जन्म भाष्यकार थे। उन्होंने जो कुछ लिखा उसे आचार मानकर ही जयाचार्य ने अपने साहित्य को पलबित किया है। यह योग्य जिसमें से होकर आ० भिक्षु निकले हैं, जयाचार्य ने अक्षुती नहीं छोड़ी। यदि कहीं जयाचार्य भिक्षु ने गद्य में लिखा है तो जयाचार्य ने उसे पद्यमूषा से अलंकृत कर दिया है। यहाँ तक कि जयाचार्य ने आचार्य भिक्षु के ध्वनिपरक बोध-निर्देश को भी बिना पद्याकृति दिये नहीं छोड़ा है। आ० भिक्षु ने संघ व्यवस्था के लिए कुछ मर्यादाएँ बनाई तो जयाचार्य ने 'हजारों' का रूप देकर उन्हें पद्यों में प्रथित कर दिया। यदि कहीं आ० भिक्षु ने पद्य में लिखा तो जयाचार्य ने उसे आगम-समन्वित कर 'सिद्धान्तसार' के नाम से उन्हें शास्त्राचार कृति बना दिया है। सचमुच ही उस युग में जब कि तुलनात्मक अध्ययन की कोई कल्पना ही नहीं होती थी, जयाचार्य ने स्वामीजी के पद्यों को आगम ध्वनि बनाकर एक नई धारा को जन्म दिया था। अब तो तुलनात्मक अध्ययन की एक धारा ही चक पड़ी है। अनेक लोगों ने ऐसे प्रयत्न किये हैं। पर उस युग में जयाचार्य ने जो संकेत प्रस्तुत किये थे, वे निःसंदेह अपने आपमें एक अनूठे संकेत थे।

आ० भिक्षु ने संघ-व्यवस्था के लिए अनेक मर्यादाएँ बनाई थीं, पर वह साध गद्य-भाग था। जयाचार्य ने समग्र-समग्र पर बनाई हुई मर्यादा को संकलित कर उन्हें पद्य का रूप दे दिया है। उनका पद्यानुवाद मूल से कितना सज्जित है इसका एक उदाहरण इस प्रकार है :

अधि मिलन सर्व साधना नै पुछनै सर्वसाध-साधनीयां री मरजादा बांधी ।१। ते साधनां नै पुछनै साधकना भी कहवाय लै लिखिये छै ।२। सर्व साधु साधनीं भारमलजी री आज्ञा माँहै आलभो बिहार भीमते करगो, ते भारमलजी री आज्ञा सुँ करगो ।३। बिल्ला देखी ते भारमल जी रा नाम बिल्ला देखी ।४। बेल्हारी, कम्पारी, साताकारी या खेतर री आदि देखनै ममता करनै ।५। अन्ता जीव चारित्र गमाय नै नरक निगोष माँहै गया छै ।६। तिण सुँ शिष्याविक री ममता निटावण रो वनै चारित्र बोझो पालण रो उपाय कीयो छै ।७। वितय मूल धर्म नै न्याय मारण चालण रो उपाय कीयो छै ।८। भेलबाटी विकलाने मूँड भेला करै ते शिष्यां प भूखा एक-एक रा अवर्ष बोझै ।९। छाए, तोरी करे, कजीया राइ करै, एहना चरित देखनै साधनां री मरजादा बांधी ।१०। शिष्य साधारो संयोग कराय नै सुखे संजम पालण रो उपाय कीयो साधो गिन इमहि ज कह्यो भारमलजी री आज्ञा में चालगो ।११। शिष्य करमाते भारमलजी री करपा ।१२। भारमलजी जना राजवंश होय नै बौर सावनै चेल्हो सुँ नै तो करगो बीजू करण रो अटकाव कीयो छै ।१३। भारमलजी गिन आपरै चेल्हो करै ते गिन तिलेकचन्दजी चन्दरभागजी आदि बुचवान साधु कहै ओ साधपण लायक छै ।१४।

जयाचार्य का पद्यानुवाद

—हाल—

( लम्-सीहल नृप फहै बंद नै )

अध भीलन सर्व साधनां गभी ।मु०। पूछी घर अलहाय हो  
सर्व साधु साधनीयां तभी ।मु०। बांधी घर मरजाद हो ।



पर कायरता उसमें अपना मुख छिपा नहीं सो सकती थी  
गुगुका क्या नहीं देव का भी रह सकता था उसमें लिहाज ॥६॥

बाख़ें खोलो सींचो समथो मत बुद्धि द्वार को बंद करो ।  
मत रुद्धि जाल में फस करके आपस में कोई द्वन्द्व करो  
शब्दा का अपना स्थान अबल पर मत उसको बदनाम करो  
मत धम नाम पर भोलो को ठग-ठग कर अपना धाम भरो  
सुद तरे दूसरो को तारे ऐसे ही तुम तो ब जहाज ॥७॥

## अथक और गतिशीलचरण इतिवृत्त नया गढ़ जाते !

मुनि श्री सुमेरुमलजो सुमन

अथक और गतिशील चरण इतिवृत्त नया गढ़ जाते ॥अथ०॥

चिन्तन का बालोक घरा पर दिव्य रूप पा जाए ॥  
तिमिर स्वयं हट जाय सत्य ज्योतिमय बनकर जाए ॥  
मत है मस्तक विश उस केवल वे ही पड़ पाते  
अथक गढ़ जाते ॥

वगणित आवर्तों में मानव दिग विमूढ़ बनता है ।  
कैसे पाय पार ज्ञय-जज्ञय द्वन्द्व ठगता है ॥

समाधिस्थ हो भ्रम सुदृढ तम तरणी पर बढ पाते ॥

अथक गढ़ जाते ॥  
वतमान में सहज नहीं है श्रय भूत यो कहता ।

इसीलिए हर महापुरुष जीवन में सकट सहता ॥  
मूल्य भविष्य गम म पर वे जन-जन में मढ़ जाते

अथक गढ़ जाते ॥  
उन्त बीज शत शास्त्री वन वे फल परिपूरित होते ।

भीषण तूफानों में जो क्षण भर भी कभी न सोते ॥  
स्मृति रहती अवशेष मगर बढन वाले बढ जाते ॥

अथक गढ़ जाते ॥

पहले दीक्षित होने की सहमति ले ली। आज्ञा प्राप्त कर उन्होंने युवाचार्य से विनय की। अपनी माँ तथा बहिन की भावनाओं को उनके सामने रखा। श्रीमज्जयाचार्य को बालक 'मघराज' में अपूर्व तेज दीक्ष पड़ा। बालक की 'होत-हारता' पर वे मुग्ध हो गए। उसे दीक्षित करने की बात मन में जँच गई। बालक मघराज का प्रौढ़ विवेक तथा एक सहज घटना श्रीमज्जयाचार्य के मन को उसे दीक्षित करने के लिए प्रेरित कर रही थी। वह घटना यह थी कि एक बार बालक मघराज अपने साक्षियों के साथ खेल रहे थे। साथी बालकों को यह पता लग गया था कि मघराज सामू वनेगा। उनके परस्पर खेलते समय मघराज को सम्बोधित कर एक बालक कहता "भक्त्येण वंदामि मघनी स्वामी।" मघराज भी मौन रहते, पर कोई दूसरा बालक उनका प्रतिनिधित्व करता हुआ कहता 'जी'। तब सारे लड़के एक साथ कहते—

'हारे पातरे में की, बँट्यो ठंडो पाणी पी'

युवाचार्य ने यह खेल आते-जाते कई बार देखा था। बालकों के मुख से निकलने वाले ये वाक्य उन्हें शुभ जान पड़े। 'मघराज' के उज्ज्वल भविष्य का उन्हें निश्चय हो गया। चातुर्मास समाप्ति के बाद मार्गशीर्ष कृष्ण पंचमी को दीक्षा देने की घोषणा हुई। दीक्षा की तैयारियाँ होने लगीं। करणीय सभी विधियों की गईं। पंचमी का सूर्य उदित हुआ। बालक मघराज बोड़े पर सवार हो दीक्षा-स्थल पर पहुँचने के लिए घर से निकला। मार्ग में अश्रुपाशित घटना घटी। 'कुछ पिक्षुन व्यक्तियों ने 'मघराज' के बाचा के कान भरे। निरर्थक आशेषों से उनका मन भुलव हो उठा। वे संतुलन खो बैठे। हठात् बालक मघराज को बोड़े से बीचकर गोदी में उड़ाए वे पास ही के एक गड़ में चले गए। मघरा के संभ्रात व्यक्तियों ने कारण पूछा, पर उन्होंने इतना ही कह कर सबको टाल दिया कि 'मुझे दीक्षा नहीं दिलायी है।' अनेक लोगों ने उन्हें समझाया, पर सब व्यर्थ। श्रीमज्जयाचार्य को यह बात माफ़म हुई। उन्होंने तत्काल वहाँ से लाइन की ओर बिहार कर दिया; क्योंकि वीक्षा न होने के कारण चातुर्मास के बाद वहाँ रहना नहीं कल्पता था।

इस घटना से बालक मघराज को अस्वस्थ कुछ हुआ। परन्तु वे हठात् नहीं हुए। निराशा में भी आशा को बनाए रखना उनका अपना गुण था। उन्होंने अपने बाचा की समझाया और उन्हें लाइन चलने के लिए तैयार कर लिया। वे सभी जयाचार्य की सेवा में लाइन आए। पुनः दीक्षा की प्रार्थना की गई। सं० १९०८ माघ कृ० १२ को हजारों व्यक्तियों की उपस्थिति में लाइन के बाहर 'पीरजी के स्थान' पर बालक मघराज की दीक्षा सम्पन्न हुई। गृहस्थ जीवन से नाता टूट गया। वे भूमि संघ में जा मिले। वह संघ के भाग्योदय का दिन था। सब में प्रसन्नता की लहर दौड़ गई। श्रीमज्जयाचार्य को विशेष प्रसन्नता हुई; क्योंकि उस बालक में उन्हें अपने उत्तराधिकारी बनने की योग्यता दीख रही थी। तैरापंच के आचार्य अपने यथेष्ट उत्तराधिकारी को पाये बिना निश्चिन्त नहीं होते। आज उन्हें संतोष का अनुभव हो रहा था।

तैरापंच के तृतीय आचार्य ऋषिराय उन दिलों में से थे। जब बालक मघराज की दीक्षा के समाचार उन तक पहुँचे तो अचानक ही ऋषिराय को तीन छींके आईं। उन्होंने प्रथम छींके पर तो कुछ नहीं कहा पर दूसरी छींके आते ही कहा—  
लता है यह बालक सामू दीपनेवाला होगा। इतने में ही तीसरी छींके आते ही आपने कहा—यह तो जीतमल का भार संभाल ले तो आश्चर्य नहीं। सहज भाव से निकले हुए आचार्य के ये वचन बाल भूमि के लिए बरदान सिद्ध हुए।

पूर्व श्री ऋषिराय का स्वर्गवास सं० १९०८ माघ कृ० १४ को हो चुका था। श्रीमज्जयाचार्य ने शासन का कार्य-भार संभाला।

मघराजजी स्वामी की संसार पत्नी माता वन्नाजी तथा बहिन गुलाब कँवरजी की दीक्षा उसी वर्ष फाल्गुन कृ० ६ को श्रीमज्जयाचार्य के हाथों सम्पन्न हुई।

मघराजजी स्वामी का व्यक्तित्व अनेक विशेषताओं को लिए हुए पलप रहा था। वचनपन से ही वे गंभीर थे। उनका हृदय अत्यन्त पवित्र और निश्चल था। आमय्य के प्रति उनकी निष्ठा अत्यन्त दृढ़ और बलवती थी। उनके चरित्र के पर्वत निर्मल और विशुद्ध थे। अष्टमाचार्य श्रीमत् काल्मषी उनके बाह्य व्यक्तित्व का चित्रण करते हुए कहते, "मघ-बाणपीजी जैसी सुन्दर आकृतिवाला व्यक्ति मैंने अपने जीवन-काल में नहीं देखा।" गंभीरता, पाप-भीरुता, अनुद्वेग तथा सहजवीर्यता के आप धनी थे। प्रत्येक परिस्थिति में संतुलन बनाये रखने में आप निपुण थे।

स्वभाव की कीमलता और हृदय की निर्मलता से आपने सबको मुग्ध कर लिया था। विशेषतः श्रीमज्जयाचार्य आपसे बहुत प्रसन्न थे। दोनों का सम्बन्ध अनन्य था। जहाँ सम्बन्ध का अनुबन्ध गुणाश्रित होता है वहाँ उसमें स्थिरता और

# सत्य दृष्टि से तुमने उसको जोड़ दिया था !

मुनि श्री मोहनलालजी शार्दूल

युग की वेगवती लहरों में सब बहते हैं,  
पर तुमने तो लहरों को ही मोड़ दिया था,  
परम्पराएँ जो जीवन को बाँध रखी थीं,  
तुमने उनकी कड़ियों को ही तोड़ दिया था ।

नभ जैसा विशाल मानस तुमने पाया था,  
इसीलिये ही रुके न पथ में चरण तुम्हारे,  
बिद्वेषीजन कदम-कदम पर तीखी शूलें,  
बिछा बिछा कर अपने आप स्वयं ही हारे,  
निर्झर की गति रोके कभी न रुक सकती है,  
जिसने तोड़ दिया बंधन पर्वत-काराका,  
कौन थमा सकता है शक्ति लगा करके भी,  
प्रखर वेग उसकी अबिरल बहती धारा का,  
और भीच कर गतामुगति से सब चलते हैं,  
और खोल चलने का तुमने मोड़ लिया था ॥१॥

तुमने उद्घोष किया जब तक रवि विश्रमान  
अन्धेर घरा पर कभी न टिकने पायेगा,  
“पूरा संयम पल न सके पंचम आरक में”  
यह कथन स्वयं ही आज कि कल मर जायेगा,  
समता की पटरी पर तुमने जो कदम बढ़ाया,  
इसीलिए वह नहीं कहीं पर स्थलित हुआ था,  
बल-प्रयोग का शक्त घमाना व्यर्थ यहाँ पर,  
जीवन का सुख इसी तथ्य में फलित हुआ था,  
तुमने गहराई के इस पीयूष सिंधु में,  
अपने मन का वसन स्वयं खंगाल लिया था ॥२॥

क्या-क्या बाधाएँ यमुना गंगा के पथ में,  
आई नहीं, किन्तु वे फिर भी नित चलती हैं,  
क्या न हुए हिमपात, कौन तूफान न मचके ?  
किन्तु निरन्तर बैसे ही कलियाँ खिलती हैं,  
तुम एकाकी और विरोधी लोग बनेको,



किन्तु कभी क्या कोई मगपति घबराता है ?  
 उसका एक नाव ही जन को धरती देता,  
 स्वयं विषय का ऊँचा शंका फहराता है,  
 जन साधारण तो जन मत से मग जाता है,  
 परंतु मने जन-मत को ही झकझोर दिया था ॥३॥

तुमने कहा अर्थ से मत मानव को लाँको,  
 छोटे मोटे ऊँच नीच का भेद न डालो,  
 और विषमता की खाई को मत बड़ने दो,  
 मन में हीन-भावना को तुम तनिक न पालो,  
 बैर-विरोधों में रहकर तुम उठ न सकोगे,  
 ऊँसर में गिर वीज कभी न उमर पाता है,  
 कुछ बिंदु का तिरस्कार करते रहने पर,  
 सारा का सारा ही सिंधु बिखर जाता है,  
 टूट रहा था मानव अपने ही बादलों में,  
 सत्य दृष्टि से तुमने उसको जोड़ दिया था ॥४॥







# प्रतिपल-प्रतिक्षण याद आ रहीं आज तुम्हारी स्मृतियां

मुनि श्री पानमलाजी

लिये आत्म विश्वास चले निर्गीक श्रेय के पथ पर,  
सही सही शास्त्रों से सार निकाला तुमने मथ कर,  
अनजाने लोगों ने रोका, और विरोध किया था  
पर उन सब को तुमने सही दिशा का बोध दिया था,  
तभी हमारी ज्यो की त्यो असुण्ण रही सस्कृतियां  
प्रतिपल प्रतिक्षण याद आ रही आज तुम्हारी स्मृतियां ॥१॥

लिखे सहस्रो पद्य समज्ज्वल लोह-लेखिनी द्वारा,  
जैन जगत में अचिरल गति से वही क्षति की धारा,  
कोटि-कोटि जन आज तुम्हारे चरण चिन्ह पर चलते,  
श्रेय मानकर सिद्धान्तों को जन है उनमें डलते,  
एक एक तेरी रचनाएँ बनी हैं अनुपम कृतियां  
प्रतिपल प्रतिक्षण याद आ रही आज तुम्हारी स्मृतियां ॥२॥

तिमिराच्छन्न विश्व में तुमने अद्भुत दीप जलाये,  
तूफानों के सघर्षों में भी सन्मार्ग दिखाए,  
घरा हृद् कृत कृत्य तुम्हारे जैसा मानव पाकर,  
शत शत श्रद्धालुलियां अर्पित करते सीषा झुकाकर,  
ओ श्रद्धेय गिषु सब तेरी अमर बनी अनुकृतियां,  
प्रतिपल प्रतिक्षण याद आ रही आज तुम्हारी स्मृतियां ॥३॥



आदि गण-बहिष्कृत साधुओं का प्रचार-सेव्य बना हुआ था। अनेक क्षेत्र में उनका प्रभाव स्पष्ट प्रतीत हो रहा था। परन्तु वर्तमान में उनका सगठन छिन्न-भिन्न हो गया था। मधवागणी वहाँ भी पधारे। लोगों ने हृदय से आपका स्वागत किया और हजारों नर-नारियों ने गुरु धारणा की। सरदारखहूर जी बहिनो का श्रेष्ठ माना जाता था, वहाँ भी संकटो माद्यों ने गुरु धारणा की और तेरापण सगठन के प्रति उत्तरदायी रहने की प्रतिज्ञा की। इसी प्रकार अनेक क्षेत्रों में अनेक परिवारवालों ने गण बहिष्कृत की धारणाओं की तिलांजलि दे मधवागणी की अनुशासना स्वीकार की। तीन वर्ष तक आप यही प्रदेश को अम्याल बाणी से व्याप्तकृत करते रहे। वहाँ का कण-कण आपको था हृदय-निभो रहा। वहाँ से आप मारवाड़ पधारे। वि० सं० १९४१ का चातुर्मास जोधपुर में सम्पन्न हुआ। शान्त-दान्त आचार्य की पा मधवर के बानी अपने भाव्य की सप्राह रहें थे। महासती श्री गुलाबा जी साथ थी। पीप में उनका स्वर्णवास हो गया। मधवागणी वाली पधारे और साधियों का भार महासती नवल जी को सौंपा गया। वहाँ से अनेक नगरी का स्पर्श करते हुए वे मेदवार की जैबी-नीची पधारी की भूमि की पार कर देवगढ़ पधारे। कुछ दिन पूर्व ही वहाँ के राजकी के ऊँवर बिबगत हो गए थे। सारे शहर में शोक छाया हुआ था। सभी आसो-असोद बन्द थे। परन्तु जब राजकी ने मधवागणी के पदार्पण के समाचार सुने तो उन्होंने नगर के लोगों को यह कहलाया कि मधवागणी के पुण्य पदार्पण पर लोग खुशियाँ मगाएँ, गाजे-बाजे के साथ उनका स्वागत करें और पुण्य आचार्य जी के साथ रहनेवाले साधियों को ठाठ से बिमाएँ। बीमनवार २२ कोई प्रतिपन्न नहीं है। इस कथन से देवगढ़वासी लोग बहुत प्रसन्न हुए। पूर्ण ठाठ-ठाट के साथ नगरवासियों ने आचार्य श्री का हृदय से स्वागत किया। राजकी की प्रार्थना पर आप यध में पधारे। दूर तक राजकी सामने आए और अत्यन्त आदर व श्रद्धापूर्वक मधवागणी को अन्दर ले गए। आचार्य श्री की शान्त और सुधारसमय बाणी से शोक सतत परिवार को सान्त्वना मिली। सहानुभूति के दो शब्द सुन सारा परिवार दुःख बरों को भूल सा गया। यह सत्य है कि दुखी अवस्था में सेवेना के दो शब्द भी पुस व बर्द की हुल्ला कर देते हैं।

वि० सं० १९४२ का चातुर्मास उदयपुर में हुआ। शहर के लोग धार्मिक प्रवृत्तियों में तन्मय होते जा रहे थे। वहाँ के प्रमुख नागरिकों तथा राज्याधिकारियों का सम्पर्क बड़ा और जन-जन में मधवागणी के शान्त-दान्त व्यक्तित्व की चर्चा होने लगी। चातुर्मास के बाद एक दिन महाराणा फतेहसिंहजी आचार्य श्री के दर्शन करने कविराज सादलदासी की बाड़ी में आए। कविराजजी की प्रेरणा से ही वे आज यहाँ दर्शनार्थ आए थे, परन्तु पूर्ण निर्धारित समय से कुछ विलम्ब हो जाने के कारण उन्हें कुछ सकीच सा हो रहा था। उन्होंने मधवागणी के पास जाकर विलम्ब के लिए समा-याचना की। मधवागणी ने उन्हें प्रेम भरे शब्दों में उपदेश दिया। वे उत्कर्ण हो अत्यन्त अवधानता पूर्वक अम्याल-बानी का आस्ताबदन कर रहे थे। लगभग २२ मिनट का समय बीत गया। प्रतिक्रमण की वेला आई। मधवागणी ने उपदेश बन्द किया। सभी साधु प्रतिक्रमण में लग गए। महाराणा फतेहसिंहजी महलों की ओर बल पड़े। लोगों को लगा कि महाराणा साहब अग्रसन्न होकर लौट गए हैं। पर मधवागणी की इसकी कोई चिन्ता ही नहीं थी। किसी की बातचीत की अपेक्षा उन्हें अपनी किया की अनुष्णता का विशेष महत्त्व जान पड़ता था। लोग बचराए। पर महाराणा फतेहसिंहजी ने अपने स्थान पर पहुँच कर कहा, "सत बड़े जनकड़ है। अपने नियमों के पालन में इतने पक्के हैं कि शिवा-कलाप का समय आ जाने पर वे हर किसी को इत्कार कर सकते हैं।"

जिस सगठन में व्यक्ति का स्वार्थ सब के हित के नीचे रहता है, वही सब विकास कर सकता है। जिस सभ का अधि-नेता सभ-हित के लिए अपने व्यक्तिगत हितों की बाह्यता दे देता है वह सभपति सभ को उन्नति के क्षिप्र पर पहुँचा देता है। मधवागणी व्यक्तिगत हित की अपेक्षा सभ हित की विशेष महत्त्व देते थे। मेवाड़ से यकी की ओर पधारते समय आप अजमेर पधारे। अजमेर में कई स्थानकवासी आर्याओं ने प्रार्थना की कि उन्हें तेरापण यध में दीक्षित कर लिया जाए। कई दिनों तक यह प्रयास चला। परन्तु मधवागणी ने इस प्रसंग को टाकते हुए उन्हें कहा, "तेरापण की दीक्षा अत्यन्त कठोर है। एक गुरु के अनुशासन में जीवन अर्पित किए चलना उनके लिए कठिन हो जाता है जो वर्षों से स्वच्छन्दता पूर्वक रहते रहे हों।" आर्याओं ने बात मान ली और फिर कभी आग्रह नहीं किया।

वि० सं० १९४५ का चातुर्मास रतनगढ़ में था। शारभ में साधारण प्रतिष्ठाया हुआ। थोरे-थोरे उजवा प्रकीर्ण बड़ा। शरीर रोगाक्रान्त हुआ। ज्वर रहने लगा। लगभग सारा चातुर्मास अस्वास्थ्य में बीता। बरस्त होते हुए

## आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्री नथमलजा

स्वामिन् ! राह बता रे,  
 मार्ग दिख मार्ग दिख की ध्वनि,  
 अन्तर की सुन पा रे ।  
 पथ उत्पथ सा लमता जिनको,  
 उनको कुछ समझा रे ।  
 तूने ही तो समझाई थी,  
 धर्म मर्म की वाणी,  
 तुमसे ही तो एक आत्मता,  
 समझ सका था प्राणी,  
 प्राणी प्राणी की वह समता,  
 आगे और बढा रे ।  
 ऊँच नीच के भेद भाव को  
 था तुमने तब तोला  
 पहन रखा था जब कि न्याय ने,  
 चंद वड़ों का चोला,  
 कौन व्यथा सुनता छोटों की  
 अन्तर बाह बुझा रे ।  
 तुमसे मूक उपेक्षा पाते  
 जर्ब कि इसका होगा,  
 वही मिलेगी तुम्हें वड़ों से,  
 करतब साफल होगा,  
 बहुत कहा तूने थोड़े में  
 सफल हुई प्रतिभा रे ।  
 जो कुछ तूने देखा, देखा  
 अन्तर दृष्टि सहारे,  
 इसीलिए तुमको कहती है,  
 बहिर दृष्टि दुनियाँ रे,  
 महावीर के तुमकि बिरोधी,  
 जिन पर प्राण उबारे ॥

भी चातुर्मास समाप्ति के बाद आप चुरू होते हुए सरदारगढ़ परचारे । व्याधि बढ़ रही थी । मधवागणी को यह विश्वास हो गया कि अब पुनः स्वास्थ्य लाभ होना कठिन है । व्याधि की वृद्धि के साथ-साथ यह विश्वास भी दिनोदिन दृढ़ होता गया । मार्गदा महोत्सव का कार्य सानन्द सम्पन्न हुआ । साधु-साध्वियों ने अपने-अपने निर्धारित क्षेत्रों की ओर विहार किया । व्याधि बढ़ने लगी । शासन-भार की चिन्ता प्रबल हुई । मुनि माणकलालजी को आपने युवाचार्य पद पर प्रतिष्ठित कर दिया । कुछ निश्चिन्तता का अनुभव हुआ । तीन दिन बीते । चौथे दिन खांसी का प्रकोप बढ़ा । साधु चिन्तित हो उठे । मधवागणी ने कहा, "चिन्ता करने जैसी कोई बात नहीं है ।" अब यह कष्ट अधिक समय का नहीं है ।" कुछही देर बाद खांसी का प्रकोप घटा । मधवागणी ने मुनि माणकचन्द जी को बुलाया । सभी संतों को जगया गया । जब सभी एकत्र हो गए, तब मधवागणी ने अत्यन्त व्यथित होते हुए भी अन्तिम शिक्षा फरमाते हुए युवाचार्य को गण की बारादा करने के लिए अनेक बहुमूल्य बातें कहीं । उपस्थित साधुओं को भी शिक्षा दी और आचार्य के प्रति एकनिष्ठ रहने की बात कही । बोलते-बोलते आप बक गये थे । अतः आपने कुछ देर तक विश्राम किया । कुछ देर बाद उनकी आँखों की पुतलियाँ बचल गई । बड़े कालूनी स्वामी ने 'संबारा' (आजीवन अनशन) पचलावा । कुछ देर बाद बैठे-बैठे 'वेबलोक' हो गए । इस प्रकार वि० सं० १९४९ की चैत्र कृष्णा ५ की रात्रि को आपका समाधि-मरण हुआ ।

#### कुछ ज्ञातव्य विवरण

- जन्म—वि० सं० १८९७ की चैत्र शु० ११ को बीदासर में ।  
 बीदा—वि० सं० १९०८ की मृगशिर क० १२ को लाहनू में ।  
 युवाचार्यपद—वि० सं० १९२० की ज्योतिष क० १३ को चुरू में ।  
 आचार्य पद—वि० सं० १९३८ की भाद्रपद शु० २ को जयपुर में ।  
 स्वर्गवास—वि० सं० १९४९ की चैत्र क० ५ को सरदारगढ़ में ।

#### चातुर्मास

आपने साधारण साधु तथा युवाचार्य की अवस्था में ३० चातुर्मास जयाचार्य के साथ ही किए । आचार्य पद प्राप्ति के बाद ११ चातुर्मास ८ शहरों में किए जिनका विवरण यों है—

बीदासर	३ चातुर्मास	वि० सं० १९३९, ४४ एवं ४७
चुरू	१ "	वि० सं० १९४०
सरदारगढ़	२ "	वि० सं० १९४१ एवं ४५
जयपुर	१ "	वि० सं० १९४२
जयपुर	१ "	वि० सं० १९४३
लाहनू	१ "	वि० सं० १९४६
जयपुर	१ "	वि० सं० १९४८
रतनगढ़	१ "	वि० सं० १९४९

#### बीदाएँ

मधवागणी के शासन काल में ११९ बीदाएँ हुई ( ३६ साधु तथा ८३ साध्वियाँ ) । २२ साधु तथा ४५ साध्वियों को आपने स्वयं दीक्षित किया और अन्य बीदाएँ दूसरे-दूसरे साधु-साध्वियों द्वारा हुई । उनके शासन काल में ९ साधु तथा ६ साध्वियाँ गण से अलग हो गई । उनके दिवंगत होने के समय भिक्षु शासन में ७१ साधु तथा १९३ साध्वियाँ विद्यमान थीं ।

# ओ ! भिक्षुराज ! शत-शत प्रणाम !!

मुनि श्री मांगीलालजी 'भधुकर'

ओ ! राजस्थानी रत्न ! दिखाई तूने सुन्दर राह गई,  
तम दूर हटाया दिनकर ज्यों, तब ज्योति जगत में फैल गई ।  
भीषण तूफानों से लड़कर, संदेह, सुनाया नगर ग्राम ।  
ओ ! भिक्षुराज ! शत-शत प्रणाम !

खेला विपत्तियों से डटकर अपना सा मुँह ले स्वयं चली,  
जीवन भर चलता रहा सत्य के आदर्शों पर आत्मबली,  
तेरे मयनों का दिव्य-तेज आकर्षित कर लेता प्रकाम ।  
ओ ! भिक्षुराज ! शत शत प्रणाम ।

तुझ सा निस्पृह विरला ही मिल सकता इस भ्रमंडल पर,  
निर्मयता प्रकटित करती है जीवन घटनाबलियाँ सुन्दर,  
प्रिय शिष्य-हेम से भी बोले 'आलोचन से क्या तुझे काम'  
ओ ! भिक्षुराज ! शत-शत प्रणाम !

हो मोह विषय बोली बजा मर जाऊँगी खाकर कटार,  
'हलुवा पूरी तो नहीं' देव का उत्तर कितना बजनदार,  
था जादू का सा असर अजब, तेरी वाणी में शान्ति धाम ।  
ओ ! भिक्षुराज ! शत शत प्रणाम !

'अवगण निकालते लोक' 'किसे रखने' सस्मित निकला मुख से,  
दीपों की झड़ी लगी सम्मुख लिखता खुद बैठा अति सुख से,  
कब आत्मान्वेषी अपयश सुन, अपने पथ से लेता विराम,  
ओ ! भिक्षुराज ! शत शत प्रणाम !

"आदर्श पुस्तकों तक सीमित मत रखो, जीवन में लाओ,  
ओ ! महावीर की संतानो ! अब..... कायरता को छिटकाओ,  
घर बार विभव तज कर निकले, कल्पग कह कर बचना हुराम"  
ओ ! भिक्षुराज ! शत शत प्रणाम !

यह गुंज रहा गंभीर घोष नव जोश सदा दिल में भरता,  
निद्रित चिर मूर्च्छित भागस में चेतनता संचारित करता,  
'भधुकर' हृदयालय में सब के स्थापित तेरा अमर नाम,  
ओ ! भिक्षुराज ! शत शत प्रणाम !

परन्तु भूतकाल की प्रायः सभी बातें यथातथ्य मिलने के कारण माणवगणी अपनी जन्मकुंडली पर अधिक विश्वास करते थे। अतः साधुओं की इस विनीत विज्ञप्ति पर विशेष गौर नहीं किया गया।

इस शारीरिक क्षीणता के दौरान में कार्तिक तृतिया के दिन वे बेहोश हो गये और रात्रि के करीब ११ वजे तीन ह्रिकियों के साथ केवल ४२ वर्ष की अवस्था में ही वे स्वर्ग प्रयाण कर गये।

यह एक ऐसी अनहोनी घटना थी जिसका प्रभाव संघ के सभी सदस्यों पर पड़ा और यह स्वाभाविक भी था। जिस संघ ने एक-एक आचार्य के नेतृत्व में करीब डेढ़ सौ वर्षों से निरन्तर प्रगति की थी, उसी के सामने इस असामयिक निधन ने एक अवलम्ब प्रश्न खड़ा कर दिया था। पर तत्कालीन व्यवस्थापक संतों की सूझ-बूझ के कारण सारे संघ ने जिस प्रकार की अनुशासन-प्रियता का परिचय देकर एक आचार्य का चुनाव किया वह विश्व के समस्त धर्मों के इतिहास में शायद अपने वर्ग का पहला ही था।

यद्यपि माणवगणी ने साढ़े चार वर्ष तक ही शासन प्रबन्ध किया था, फिर भी उनकी दयालुता और स्नेहशीलता ने संघ के सदस्यों को मंत्र-मुग्ध सा कर लिया था। जहाँ वे सामु-साधियों की मार्गों पर ध्यान देते थे वहाँ वे अपनी ओर से भी उन्हें यथोचित सुविधा देने में नहीं चूकते थे। संघ की उन्नति के लिये न जाने कितनी मनीषा बोलनाएँ थी पर आयुष्य की स्वल्पता के कारण संघ उन सब से लाभान्वित नहीं हो सका। फिर भी थोड़े समय में उन्होंने जो कुछ दिया वह तेराचंग के इतिहास में सदा अजर अमर रहेगा।

---

## युगके महादानी रहेगा त्रमर तुम्हारा दान

मुनि श्री सम्पतमलजी

युग के महादानी रहेगा त्रमर तुम्हारा दान,  
चिर ऋणी ससार रहेगा पाकर तेरा ज्ञान,  
तीर्थंकर के तुल्य तुम्हारा होगा अति सम्मान,  
जन-जन के प्रतिपालक बनकर तुमने जो उपकार किया है,  
जन भाषा में आगम अनुदित कर तुमने जो सार दिया है,  
आधार बनेगा जीवन का यह करने को उत्थान ।

कला बिना जीवन के हित तुमने क्या क्या निर्माण किया,  
कला नहीं है जिसने क्षण क्षण जन मानस को नाण दिया,  
वैज्ञानिक विश्लेषक बन कर किया बहुत सधान,  
एक एक है वाक्य तुम्हारा अटल और अगमोल,  
सहज सरलता झलक रही देखें आँखें जो खोल ।  
कहना करना तुल्य रहा है नहीं कष्ट व्यर्थवान ॥

स्तुति गुण उत्कर्षित नहीं होते, नहीं भूलते मर्यादा,  
महापुरुष भिक्ष का या जीवन, कितना सीधा सादा,  
क्या कहकर मैं बतलाऊँ तुमको जो युग के भगवान् ।  
जीना जीने के हित ही नहीं हुए तुम इस जग में,  
कर दिया न्योछावर जीवन तुमने अपना सयम मग में,  
प्रथम स्वयं आचरण किया, फिर दिया विश्व पर ध्यान ॥

शान्ति का सुन्दर सुषय, तुमने अद्भुत तैयार किया,  
शरकर चलना बतलाया था, चलने वाले से प्यार किया,  
इसीलिए तुम बने महत् अह दिया विश्व को विशद ज्ञान ।  
सत्य भवैष्यक अन्वेषक तेरा अनुप्राणित जीवन था,  
एकाचार विचार एक ही ऐक्य परम जीवन बन था,  
अज्ञानलि में स्वयं समर्पित हैं 'सपत' के तन मन प्राण ॥





## तेरापंथ के सप्तम आचार्य श्री डालगणी

(मुनि श्री तारावन्दजी)

जीवन काल में जीने और मरने के साथ ही मर जाने के इस काम का अन्वयार्थ वना किसे सीखा ? विरल व्यक्ति ही मर कर जीना जानता है । जो मर कर जीते हैं, वे नीतिक शरीर से नहीं, अपितु अपनी मौलिक विशेषताओं के कारण ही जीते हैं । उनकी सहज भाव से की जानेवाली साधना के सुपास से असंख्य लोग सुवासित होते हैं । इतिहास के पृष्ठ ऐसे ही विशिष्ट व्यक्तियों के लिए सुरक्षित रहते हैं । तेरापंथ के सप्तम आचार्य श्री डालगणी का जीवन अनेक विशेषताओं का संगम स्थल था । उनका आकर्षक व्यक्तित्व असाधारण था । उनके कवुल ने उनके व्यक्तित्व को निखारा । साधना के प्रथम चरण से ही उनकी प्रगति का अध्याय प्रारंभ हुआ । वे अपने विचारों के दृढ़ साहसी एवं निर्भीक प्रवक्ता थे । प्रति-कूल परिस्थितियों ने उनकी प्रगति में रोड़ा बनाया चाहा किन्तु वे निर्वाण गति से आगे ही बढ़ते गए । उनका व्यक्तित्व बट गूँस की भाँति सदा विस्तार ही पाता गया । उनकी वरिष्ठ योग्यता का अचलत प्रमाण है—तेरापंथ संघ द्वारा आचार्य पद के लिए उनका निर्वाचन निर्वाचित होना ।

### किशोरवस्था और प्रव्रजन

आपका जन्म विक्रम सं० १९०९ की आषाढ़ शुक्ला ४ को भारत की ऐतिहासिक नगरी उज्जयिनी में हुआ था । पिता का नाम कनौरामजी (पीपाड़ा) और माता का नाम बड़ाबाजी था । बाल्यवस्था में ही पिता का देहान्त हो गया था । काल-पालन का सारा बोझ माता पर आ गया । माता ने बालक को स्नेह-शान से ही पुष्ट नहीं किया, अपितु उन्होंने अपने धार्मिक संस्कारों से भी उन्हें संस्कारित किया ।

बालक जब ११ वर्ष का हुआ तब माता का मन संसार से उद्धिग्न हो उठा । प्रव्रजित होने की अभिलाषा ने साकार रूप लेना चाहा । माता ने बालक का भार अपने परिजनों के कंधों पर रख कर वि० सं० १९२० को आषाढ़ शुक्ला १३ को पेटलावड़ में साध्वी श्री गोमोयी के पास भागवती वीसा स्वीकार की ।

संस्कारी माता का पुत्र भी संस्कारी हो यह स्वाभाविक ही है । माता के वीसा-ग्रहण के तीन वर्ष बाद ही (डालगणी जब चौदह वर्ष के हुए) आपका मन माता द्वारा गृहीत मार्ग का अनुसरण करने को बाधुर हो उठा । आपने अपनी विरक्त भावना परिवारवालों के समक्ष रखी और वीसा ग्रहण करने की स्वीकृति चाही । परिवार, वालों ने पहले तो हिचकिचाहट की । पर अन्त में बालक के दृढ़ संकल्प के आगे उन्हें झुकना पड़ा ।

मुनि श्री होरालाल जी (प्रथम) उन दिनों (इन्दौर) में वायुमयि कर रहे थे । विरक्त बालक ने उनसे तारिख ज्ञान सीखा और दीक्षित होने की अपनी उत्कट अभिलाषा निवेदित की । उन्होंने बालक के तीव्र वैराग्य को परखा और घरवालों की अनुमति से इन्हें वि० सं० १९२३ की भाद्रपद कृष्णा १२ को वीसा प्रदान की ।

### ज्ञानार्जन के क्षणों में

डालगणी की बुद्धि अति तीव्र थी । साथ में ज्ञान की उत्कट विधासा भी थी । दोनों ने मिलकर ज्ञान-साधना का पथ प्रवाप्त किया । चार वर्ष (विक्रमाब्द १९२५ से २८) तक उन्हें जयाचार्य का सात्त्विक उपलब्ध होता रहा । प्रतिभा ने साथ दिया । चार वर्षों में ही वे शास्त्रों के मर्मज्ञ बन गए । ज्ञान को मुखस्य रखने में आपकी अप्रतिम आस्था थी । फलस्वरूप आपने दशवैकालिक, उत्तराध्यायन, नन्दी, एवं बृहत्सप्त सूत्रों को कंठाग्र किया । इसके अतिरिक्त वस्तुतः कक्षा में निष्पात बनने के लिए आपने अनेकों पद्य, प्रबन्ध व सहस्रों संस्कृत व राजस्थानी श्लोकों को मुखस्य किया । वे मुखस्य ज्ञान का स्वाध्याय अस्सक्ति रूप से स्पष्ट उच्चारण के साथ करते थे । वे कुछ ही वर्षों में एक सफल प्रवक्ता के रूप में जन-साधारण के सामने उभित हुए । जयाचार्य ने आपकी इन बहुमुखी योग्यताओं से प्रभावित होकर आपको वि० सं० १९३० में २१ वर्ष की उम्र में ही अग्रणी बना दिया ।

### बादकीशल और निर्भीकता

वह चर्चा का युग था। एक दूसरे को चर्चा के लिए सलकारता था। चर्चाएं होतीं, किन्तु जय-मराजय की भावनाओं का उनमें प्रामुख्य न होता था। अतः इनका कोई अभीष्ट परिणाम नहीं होता था। फिर भी बुनौती को अस्वीकार करना हीनता का घोरतम समझा जाता था। डालगणी में सैद्धांतिक ज्ञान का प्राचुर्य था। वस्तुत्व कला और सांस्कृतिक प्रतिभा के बल पर वे चर्चाविवाद में विघ्नात थे। चर्चा-श्रंसन में आप किसी का अधिकार हस्तक्षेप सहन नहीं करते थे। चाहे वह कौन भी प्रभावशाली क्यों न हो, वे उसे कठोरी फटकार देते थे। देवरिया (उदयपुर डिवीजन) का एक प्रसंग है। एक जैन मुनि प्रतापजी के आश्र्वान पर आपने उनसे चर्चा करना स्वीकार किया। चर्चा का विषय था 'येया'। दोनों ओर से तर्क सहित अपना-अपना पक्ष प्रस्तुत किया गया। वहाँ पर सांठा गाँव के नायब हाकिम पन्नालाल जी हिरन भी उपस्थित थे। वे मुनि प्रतापजी के अनुयायी थे। उन्होंने मुनि जी के पक्ष को बलवान बनाने के लिए अपने व्यक्तिगत का उपयोग प्रारंभ किया। डालगणी को वह कब सहा होता? एक दो बार कहने पर भी जब उन्होंने अपना हस्तक्षेप बन्द नहीं किया तब आपने उनसे कड़े शब्दों में कहा—आपकी हुकूमत यहाँ पर चलनेवाली नहीं है। आपको नहीं, अगस्त्य जैनागमों की प्रमाण मान कर चर्चा हो रही है। सत्यासत्य का निर्णय आगमों के आधार पर होना, आपके अनुमोदन से नहीं। हाकिम साहब ने फिर बीच में बोलने का साहस नहीं किया। डालगणी ने आगमों के ऐसे अनेक सबल प्रमाण प्रस्तुत किये कि मुनिजी के पास उनका कोई उत्तर न होने के कारण चर्चा वहीं समाप्त हो गई।

विक्रमाब्द १९३३ में मधवागणी का उदयपुर में चालुमांस था। उस वर्ष आप भी आचार्य देव के साथ ही थे। वहाँ विरोध का वातावरण उभर आया। अतः मधवागणी ने साधुओं से कहा—यहाँ के विरोध को देखते हुए लगता है कि कुछ लोग सत्ता से द्वेष रखते हैं। संभव है वे छल-छिद्र देखेंगे। बेसी स्थिति में बाद-विवाद के द्वारा हमें द्वेष को बढ़ावा नहीं देना है। कोई इनमें कमी बतलाए तो उसे स्वीकार कर बात वहीं समाप्त कर देनी चाहिए। सत्ता में मधवागणी की सील को विनम्रभावाने स्वीकार किया।

एक दिन की घटना है। डालगणी पानी लेने के लिए बाजार जा रहे थे। पीछे से एक भाई जोर से बोला, "देखो-देखो मुनिजी के पात्र से पानी गिर रहा है। यह साधु के लिए अकल्प्य है"। उसने लोगों का ध्यान अपनी बात की ओर आकृष्ट करने के लिए उसी बात को जोर-जोर से दो-तीन बार पुहराया। उसके हटले ने पथिकों के पत्र बाम लिए। कुछ भीड़ एकत्र हो गई। उस समय डालगणी ने एक दूकान की चौकी पर खड़े होकर लोगों से कहा, "यह भाई मेरे विषय में जो कुछ कह रहा है वह कहीं तक सही है इस पर आप भी थोड़ा ध्यान दीजिए"। पात्र में पानी हो तो उसके गिरने की बात सच भी हो सकती है, किन्तु उसके अभाव में गिरने की बात कहना कहीं तक संगत हो सकता है। झूठ की तो कोई सीमा नहीं होती है"। आपने शोली में से पात्र निकाला और उसे बाँधा कर के लोगों को दिखाया। "अभी तो यह पात्र पानी से भीगा भी नहीं है। ऐसी स्थिति में पानी के गिरने के आक्षेप में कितनी बयास्यता है यह लोग स्वयं तोच सकते हैं"। डालगणी के उक्त स्पष्टीकरण से लोगों को यह समझने में देर नहीं लगी कि वह भाई द्वेष के आवेग में ही वक्तव्य कर रहा था। भीड़ ने अपनी राह पकड़ी और डालगणी भी मोचरी से पानी लेकर स्थान पर लौट आए। मधवागणी के समक्ष सारी घटना प्रस्तुत कर आपने निवेदन किया कि आपके आवेग का स्मरण था, किन्तु परिस्थिति-वश मुझे बोलना पड़ा। मधवागणी ने कहा—ऐसी स्थिति में स्पष्टीकरण अपेक्षित ही था। मेरे आवेग का यह अतिशय नहीं था कि कहीं बोल ही न जाय। इस प्रकार डालगणी विरोधियों के आक्षेपों का निर्भीकता से खंडन करते थे।

### कच्छ की ओर

आपने अपने अग्रणी काल में कच्छ की तीन बार यात्राएँ कीं। इन यात्राओं में आपने वहाँ पाँच वर्षावास व्यतीत किए। इस बीच आपने सौराष्ट्र का भी अल्पकालीन किन्तु प्रभावशाली प्रवास किया। कच्छ की जनता पर आपके व्यक्तित्व का अत्यधिक प्रभाव था। वहाँ की जनता में आप कच्छ के ही पूज्य कहलाने लगे। लोगों में आपके प्रति प्रतना आकर्षण था कि उन्होंने कई बार मधवागणी के चरणों में आपकी कच्छ भेजने का विनम्र अनुरोध किया।

विक्रमाब्द १९४१ में आपने कच्छ की प्रथम यात्रा की। इस यात्रा में गाँव-गाँव के लोग आपको अपने वहाँ ले जाने का प्रयत्न करते रहे। प्रत्येक स्थान पर आपका भारी स्वागत होता रहा। प्रबचन सुनने की जनता उमड़ पड़ती थी। आपने

क्षमा-भाव से, मित्र भाव से,  
सबको बले लगाना तुम ।  
विष के प्याले पीने होंगे,  
फिर भी बस भस्त्राना तुम ॥

हँस-हँस कर फाँसी झूलोगे,  
तब भी तुम मुसकाओगे ।  
तेरा पथ है कठिन, कठिनतम,  
यहाँ न घुन बिलपाओगे ॥

ईसा से पूछो कैसे वह,  
हँस कर फाँसी झला था ।  
सुनो, उधर झुकताल खड़ा है  
पी विष-प्याला झूठा था ॥

उधर खड़ा फरहाद बिबाना,  
सौदाई मजदूर झूने ।  
प्रेम-बिबानी मीराबाई,  
तेरी प्रतिमा को झूने ॥

पूछ देल चैतन्य राम<sup>१</sup> से  
पूछो विद्यापति ही से ।  
बण्डी बास, राज<sup>२</sup> से पूछो,  
जेबसिन्हा कुमारी<sup>३</sup> से ॥

हनूमान, शबरी से पूछो,  
पूछो राजा प्यारी से ॥  
विप्र सुदामा से तुम पूछो,  
पूछो नरसी भाई<sup>४</sup> से ॥

ब्रह्मा, पीपा, नामदेव से,  
ज्ञानदेव से ही पूछो ।  
गांधी से पूछो, हे सागी,  
संत विनोबा से पूछो ॥

१—स्वामी रामतीर्थ ।

२—राजकुमारी राज ।

३—जीरंगजेब की पुत्री ॥

४—गुजरती के कवि ॥

उसे डाल दिया। सरदारसती की भावना को ठेस लगी। कुछ दिन बीते। फिर उनसे दोस्ती की बात कही। नम्रता से उन्हें समझाया पर वे अपने विचारों पर अटल थे। आपने सोचा—बैठे आना देने में बड़े 'जेठ' स्वभाव के हैं। साधना करने में मैं भी स्वांत्र हूँ।

विभिन्न साध्वी वनना आना के बिना असम्भव था, परन्तु आपने गृहस्थ वेष्ट में ही साधु-जीवन के नियमों की साधना प्रारम्भ कर दी। एक दिन आपने अपने 'जेठ' से कहा, "आज से मैं प्रतीक्षा करती हूँ कि जब तक आप मुझे दोस्ती प्रहण करने की स्वीकृति नहीं देंगे, तब तक मैं आपके घर का अन्न-जल ग्रहण नहीं करूँगी। मैं दूसरे घरों से भिक्षा प्राप्त कर अपना निर्वाह करूँगी।" समस्या उलझती गई। जेठ ने घर से बाहर जाने की रोक लगा दी ताकि वे अपना निश्चय अपने आप बदल दें।

सरदारसती ने ६ दिन तक अन्न-जल कुछ भी नहीं लिया। 'जेठ' का कठोर हृदय पिघल। उन्होंने कहा—दासी से भिक्षा माँगवाकर कम बचाओ। तुम्हारी प्रतीक्षा भी खत्म नहीं होगी और हमें भी दुःख नहीं होगा। कई दिनों तक यह क्रम चला, परन्तु सरदारसती को यह नहीं जेबा। एक दिन आप स्वयं भिक्षा के लिये बाहर गईं। बहादुरसिंहजी को मालूम होने पर उन्होंने द्वारपाल से कहा—देखो, ध्यान रखना, कल सरदारसती बाहर जाएँ तो उसे रोक देना।

दूसरे दिन सरदारसती भिक्षा के लिये बाहर जाने लगीं। द्वारपाल ने रोका। सती ने बाहर जाने के अनेक प्रयत्न किये, जिससे बहादुरसिंह जी का रोष बढ़ा। उन्होंने लौकरानी से कहा—इसे कमरे में बन्द कर लाका लगा दी। बैसा ही हुवा। सरदारसती एक वन्य कमरे में थीं। भावनाओं का वेग बढ़ा। आपने तन्त्रिक से सज्जे वस्त्र निकाले और साध्वी का वेग बना लिया। हाथों से केवल लुंघन करने लगीं। शब्दों में छिद्रों से यह देख अपने पिता बहादुरसिंहजी को कहा—'पिताजी! कमरे में भाजी नहीं हूँ, एक साध्वी बँधी हूँ। यह लुंघन कर रही हूँ। बहादुरसिंहजी ने कमरा खोला और अपनी पत्नी से कहा, "इसका गहूँ वेष्ट उतार लो। लुंघन मत करो दो, हाथ पकड़ लो। ज्योंही वह जाने बड़ी सरदारसती ने कहा, "खबरदार! अगर हाथ लगाया तो परिणाम अच्छा नहीं होगा।" सब समझा गये। बहादुरसिंह ने नींदे शब्दों में कहा, "बहुत अच्छा, तुम साध्वी बनकर हमारे घर में बँधी रहो। अब हम घर बैठे ही दर्शन करते रहेंगे। साधना पूर्ववत् चलती रहो। एक दिन जेठजी ने कहा, "मैं तुम्हारी साधना देखकर विस्मित हूँ। मैंने तो आज भी तुम्हारे जेठ को इस विषय में समझाया पर वे कहते हैं कि तपस्या करते-करते मृत्यु हो जायगी तो घर बैठे जाँसू बहा लूँगा पर दीक्षा की स्वीकृति नहीं दूँगा। यह सुनते ही उन्होंने प्रतीक्षा की कि जब तक आत्म-पथ नहीं मिलेगा तब तक मैं अन्न-जल ग्रहण नहीं करूँगी।

दस दिन बीता गये। कठोर साधना से शरीर शुष्क लकड़ी-सा हो गया। यमों बढ़ने से मृत्यु से कृत निकलने लगा, पर जेठ का मन नहीं पिघला। जेठानी तथा अस्सी वर्षीया साधु भी सरदारसती के पक्ष में हो गईं। दोनों ने संकल्प लिया कि जब तक सरदारसती अन्न-जल ग्रहण नहीं करेंगी तब तक हम भी अन्न-जल ग्रहण नहीं करेंगी। जेठ का कठोर हृदय मातृ-स्नेह से त्रिभित हो गया, और उन्होंने स्वीकृति पत्र लिख कर उन्हें गृहस्थ भेज दिया। पिता ने आना देने से हत्कारा कर दिया। अन्न-जल परिवारा की प्रतीक्षा कुछ दिनों गई। अन्त में माद्यों के सहयोग से पिता की भी स्वीकृति मिल गई। वि० संवत् १८८७ की मृगशिर कृष्णा चतुर्विंशी को उदयपुर में सरदारसती की दीक्षा श्रीमन्मन्त्राचार्य (मुनि अवस्था में) के द्वारा हुई और उन्होंने अपने हाथों ही लुंघन किया।

जब प्रथम बार आपने तेरापंथ के तृतीय आचार्य श्री रायचन्द जी स्वामी के दर्शन किये तब आचार्य जी ने आपको औपचारिक रूप से 'अग्रगण्य' बना दिया। तीन वर्ष बाद निजीय भावि सुषों का वापन कर लेने पर आपने अग्रगण्य के भार को विधिपूर्वक संभाला। दीक्षा के १३ वर्ष बाद आपको 'साध्वी प्रमुखा' का पद मिला। जवाचार्य को आपकी योग्यता व विवेक पर विश्वास था। प्रवर बुद्धि के कारण एक दिन मैं आप २०० पदों को कंठस्थ कर लेतीं। आपको सहस्रों पद कंठस्थ थे। उन दिनों तेरापंथ में हस्तलिखित ग्रन्थों पर साधु-साध्वियों का स्वतंत्र स्वामित्व था। जो जिला लिखाता वह उसका होता। श्रीमन्मन्त्राचार्य ने सोचा कि पुस्तक-ग्रन्थ स्वामित्व की भावना से संघ की एगता सुरक्षित नहीं रह सकती। आवश्यकतानुसार वस्तुओं का उपयोग नहीं हो सकता। अतः शासन विकास में कुछ आ जाती है। आप इस विचार पर पकड़े कि हस्तलिखित पुस्तकों का संयोजन होना चाहिये। बात मामूली थी

बालम से पूछो अथवा तुम  
पूछो शेष पठानी से ।  
नालक से पूछो दाढ़ू से,  
जाकर पूछो बन्ने<sup>५</sup> से ॥

बाल हकीकत, ध्रुव, प्रह्लाद से,  
अभिमन्यु शैवाई से ।  
दुर्गावती लक्ष्मीबाई से,  
पूछो तुम गेताजी से ॥

वास यही है मेरे प्रभु का,  
त्याग भाव का दर्पण है ।  
हे प्रभु, है यह तेरा ही पथ,  
तेरे ही बस अर्पण है ॥

कृपा करो हे नाथ, दयामय,  
तेरे पथ पर चले चलें ।  
सुल फूल सम अपनाएं हम,  
तेरी चरण शरण पकड़ें ।।

गौतम से पूछो, हे साथी,  
महावीर भी स्वामी से ।  
तुलसी, सूरदास से पूछो,  
पूछो तुम रसवानी<sup>६</sup> से ॥

पूछो गुरु गोविन्द सिंह से,  
अथवा उसके कालों से ।  
भीखण<sup>७</sup> स्वामी से तुम पूछो,  
छज्जू भक्ति अमी बंद से ॥

पूछो बिहसर<sup>८</sup> से जाकर तुम,  
पूछो भक्त कन्हारी<sup>९</sup> से ।  
तेरा पंथ सभी से ऊँचा,  
अद्भुत, उत्तम है सबसे ॥

तेरा पथ कहाता है यह,  
तू इसका रक्षक स्वामी ।  
मेरा भुक्त मैं नहीं कही कुछ,  
तेरे अर्पण सब नामी ॥

५—हिन्दी के भक्त पठान कवि ।

६—बन्ना वैरागी ।

७—श्रीनिधु स्वामी—तेरापंथ के प्रथम आचार्य ॥

८—भूतपूर्व अष्टम एडवर्ड ॥

९—बंगला के भक्तकवि

बाद उसे दुसरा कार्य करना होता है। समुच्चय के कार्यों का विभाजन नहीं होता। उनका क्रम चलता है। जम का माध्यम दीक्षा होती है। जो दीक्षा में बढ़ा होता है वह प्रथम करता है, फिर उससे छोटा। कार्य की अवधि एक दिन की होती है। दूसरे दिन वह अपने से छोटे साधु को कार्य का संकेत दे देता है। जिस साधु का आज कार्य हो, वह यदि बिहार कर जावे तो शेष कार्य गाथा लेकर यदि दूसरा साधु करना चाहें तो वह कर सकता है, अन्यथा उससे छोटा साधु करता है। यदि कोई 'सिंघाड़ा' आचार्य श्री के पास से अल्प समय के लिये बिहार करके स्वयं दूसरे स्थान पर जाय, ५ दिनों में उन साधुओं में काम का क्रम आता हो और वे १५ दिनों के भीतर आचार्य श्री के पुनः दर्शन कर लें तो उन साधुओं को उस 'समुच्चय' का काम करना होता है। यदि आचार्य श्री स्वयं किसी 'सिंघाड़े' को कार्यवश भेजें तो उनको ५ दिनों के भीतर जानेवाला कार्य नहीं करना पड़ता है।

### सिंघाड़ा

आचार्य श्री की सेवा से अल्प बिहार करनेवाले वर्ग (दल) को 'सिंघाड़ा' कहते हैं। साधारणतः 'सिंघाड़े' में ३ साधु या साध्वियाँ होती हैं। 'सिंघाड़े' में एक प्रमुख होता है, जिसे 'अग्रगण्य' कहते हैं। शेष उसके अनुगामी होते हैं। 'अग्रगण्य' के निवेदन में सारा कार्य चलता है। श्रेष्ठ का दायित्व प्रमुखता उसी पर होता है। वह आचार्य का प्रतिनिधि होता है। अग्रगण्य की नियुक्ति आचार्य करते हैं। अनुगामी 'अग्रगण्य' से दीक्षा में छोटे ही हैं, ऐसा कोई नियम नहीं है। यह सब आचार्य की इच्छा पर निर्भर होता है। वे एक दिन के दीक्षित को भी 'अग्रगण्य' बना सकते हैं।

जब साधु-साध्वियों के 'सिंघाड़े' बिहार करते हैं तब आचार्य श्री 'अग्रगण्य' को उनके भावी कार्यक्रम को रूप रेखा दे देते हैं। वह उसी के अनुसार प्रचार आदि कार्य करता है। अग्रगण्य चातुर्मास और शेष काल का प्रवास आचार्य श्री के आदेशानुसार करता है। प्रत्येक 'सिंघाड़े' के लिए चातुर्मास की समाप्ति के बाद विशेष परिस्थिति के बिना आचार्य श्री की ओर बिहार करना अनिवार्य है। विशेष आज्ञा प्राप्ति के बिना वह मार्ग में एक रात से अधिक नहीं ठहर सकता है।

आचार्य के दर्शन के बाद 'अग्रगण्य' अपना अधिकार आचार्य को इन शब्दों में समर्पित करता है—वे पुस्तकें और अनुगामी साधु जो आपने मुझे उपयोग के लिये दिया था, उनको आपके चरणों में समर्पित करता हूँ। मैं भी आपके चरणों में समर्पित हूँ। आप मुझे जहाँ रहने का आदेश दें वहीं रहने को तैयार हूँ। यह विवक्षित करने के पश्चात् ही वह आहार और पानी का उपयोग कर सकता है, अन्यथा नहीं।

यदि आहार के विभाग से पहले जावे तो उसी दिन, पीछे जावे तो दूसरे दिन 'अग्रगण्य' 'साक्ष' के लिये आचार्य से निवेदन करता है, "किस साक्ष के साथ आहारपत्र का विभाग लूँ?" आचार्य इच्छानुसार किसी 'साक्ष' के साथ या स्वतंत्र 'साक्ष' के रूप में जैसा आदेश देते हैं, वह वैसा ही करता है। ५ दिन के भीतर एक विचरण पत्र निवेदन करना होता है जिसे 'तेरह बोलों की हाजरी' कहते हैं। उसमें लिखा जाता है—किस गाँव में कितने दिन ठहरे, किस गृहस्थ के यहाँ से क्या धर्म पायादि लिये, किस भाई-बहन की क्या धर्म-तत्त्व सिखाया, किस साधु में क्या उपस्था की, आदि-आदि। इस पत्र से आचार्य की सारी स्थिति की जानकारी मिल जाती है। समय-समय पर 'अग्रगण्य' अपने अनुभव और संस्मरण आचार्य को निवेदन करता है, जिससे आचार्य की सभी चातुर्मासिक निवेदन में सहयोग मिलता रहता है। कोई भी श्रावक साधु-साध्वी का नामोल्लेख पूर्वक चातुर्मास की प्रार्थना नहीं कर सकता।

### गाथा प्रणाली

आचार्य ने मन में सोचा—संघ में पुस्तकों की ओर अधिक आवश्यकता है; उनकी वृद्धि ही ऐसा प्रयत्न होना चाहिये। इस दृष्टि से उन्होंने हस्तलिपि के लिये सर्तों को प्रोत्साहित किया। जो 'अग्रगण्य' साधु में उनपर कर लगाया कि जितने दिन वे 'अग्रगण्य' के रूप में बिहार करें, प्रति दिन २५ 'गाथाएँ' लिखकर संघपत्र की समर्पित करें। ३२ बख्तों की एक 'गाथा' मानी गई। जितना कम लिखें उतने के बदले उन्हें पाकरी करनी होगी। साधु-साध्वियों के द्वारा बख्तों की सिलाई और पाकों की रंगाई करते। उस पर भी गाथाओं का कर लगा दिया गया। जैसे—

जो लपट्टा की सिलाई के लिए २५ गाथाएँ

पछेबड़ी की सिलाई के लिए ५१ गाथाएँ

## महान् अभि निष्क्रमण

श्री रामकृष्ण मास्ती, शास्त्री, एम० ए०

जब-जब धर्म-मलाहि होती है,  
पाप निरन्तर बढ़ जाता ।  
तब-तब कोई महापुरुष,  
घरती पर है भेजा जाता ॥

स्वार्थ भाव से भरे सभी हम,  
पर सार्यक जीवन उसका ।  
चिन्ता अपनी तनिक न जिसको,  
जग परिवार बना जिसका ॥

चले राग बनवासी बनकर,  
मात-पिता आशा मानी ।  
पाण्डव घूमे फिरे बनों में,  
नहीं तनिक बिपदा जानी ॥

गौतम ने निज घर को छोड़ा,  
राज्य तथा मित्र गृहिणी को ।  
सुत की समता को भी त्यागा,  
सुखी बनाया घरणी को ॥

महावीर स्वामी की यात्रा,  
भूल सका क्या मानव दल ।  
प्रियदर्शी जशोक-सुत-यात्रा,  
अंशित सब के अन्तर पर ॥

राजकुमारी संपमित्रे<sup>१</sup> ने,  
घर छोड़ा, वैभव त्यागा ।  
शार्द को गुरु माना उसने,  
लंका में था अलख जग ॥

शंकर, रामानुज, बल्लभ ने,  
घर छोड़ा, परिवार तथा ।  
कष्टों की परवाह नहीं की,  
फहराई थी धर्म-ध्वजा ॥

१—राजकुमारी संपमित्रा ॥

सेवाभावी व्यक्ति अपने समस्त कार्यों का रोगी-ग्लान के लिए उत्तरण करता है। यह उत्तम तपस्या है। अपनी इच्छाओं का दमन कर दूसरों के मनोनिःकूल निःस्वार्थ भाव से बर्ताव करना सम्पन्न का एक उत्कृष्ट उदाहरण है। इच्छाओं का त्याग ही सबसे बड़ा त्याग है, तपस्या है। इसीलिए भगवान महावीर ने सेवा को कर्म-निर्जरेण का एक महान् हेतु बताया है।

वैवाच्य अनेक प्रकार से की जा सकती है। नाथ्यकार ने उसके तेरह प्रकार कहे हैं—भयत, धन, बन्ध्या, संस्कार, आसनादि देना, शत्रु का प्रतिलेखन करना, पाद का प्रमाज्जन करना, ग्लान-रोगी को बीषण का लाभ देना, पशुओं के मनुज के लिए व्यवस्था करना, राजा आदि के कोपभाजन हुए व्यक्तियों का विस्तार करना, शरीर उपाधि आदि का संरक्षण करना, अविचार विमुक्ति के लिए प्रायश्चित्त देना, ग्लानकी समाधि उत्पन्न करने तथा अपने सहपाथियों का उच्चार-अश्रवण आदि के पावों की व्यवस्था करना—ये सभी सेवा के विभिन्न प्रकार हैं।

ग्लानकी उपेक्षा भयंकर अपराध है। आचार्य निम्बू ने अपने वि० सं० १८४५ के विधान पत्र में लिखा—यदि कोई साधु बीमार हो, जाँघों से असहाय हो, अवस्था से परापेक्षी हो, तो दूसरे मुनि उसकी अग्लान वृत्ति से वैवाच्य करें। उसे अनखन या तपस्या के लिए बाध्य न करें। उसकी वैवाच्य भावना विकसित हो, ऐसा उपक्रम करें। जाँघों से असहाय मुनि की विहार में अकेला न छोड़ें, दूसरों के भरोसे न रहें, उसे सावधानी से बचाएँ, रोपी हो तो उसका भार स्वयं उठाएँ। ऐसा करके उसके परिणाम अच्छे रहें। जब तक वह मुनि धर्म पालन की इच्छा रखे, उसे येन-तैन प्रकारेण निभायें। उसका तिरस्कार न करें। यदि वह स्वेच्छा से आभरण अनखन करे तो उसे सह्याय दें। अनखन अवस्था में उसे विशेष विशेष समाधि उत्पन्न करने का प्रयास करें। यदि कोई साधु किसी ग्लान मुनि की वैवाच्य करते-करते उन्नत जाये, तो संघ के जन्म मुनिगण उस ग्लान की वैवाच्य तन-मन से करें। जो सेवा करने से जी नुराये, उसे कड़ा उपालम्ब दें। जो सेवा देता ही नहीं, उसे सेवा लेने का अधिकार ही क्या?

यह विधान विक्रम की उन्नीसवीं शताब्दि के पूर्वार्ध में बना। इसमें सेवा के उपकरण रूप में जो नियम निर्दिष्ट किये गये हैं वे कितने मार्मिक हैं यह पाठक स्वयं जान लें। रोगी को अनखन के लिए बाध्य नहीं करना यह सेवा करने की भावना की उत्कृष्ट सीमा है।

रोगी के लिये बीषण वित्तनी उपयोगी है, उतना ही उपयोगी है उसका पथ्य-विषेक। पथ्य के प्रति जागरूकता रखना भी सेवाभावी का परम कर्तव्य है। जो इसमें अजागरूक रहता है वह रोगी की उपेक्षा करता है। आचार्य निम्बू इस विषय में कितने जागरूक रहते थे इसका स्पष्ट निदर्शन आचार्य भिक्षु के जीवन प्रसंग से अवश्य है। नाथद्वारा की बात है। मुनि नारमलजी ज्वर से पीड़ित हुए। मुनि हेमराजजी मिताचरी के लिये गए और कुछ असाधवायी या पानों की कमी के कारण दो प्रकार की दाल एक ही पात्र में ले आए। चने की और मूंग की दाल की भिली हुई देल आचार्य निम्बू ने उपालम्ब दिया। मुनि हेमराजजी ने अपनी नुल स्वीकार की। स्वामीजी ने कहा—देखो! रोगी के पथ्य का ध्यान पहले होना चाहिये। हमें उसके पथ्य की प्राप्ति के लिये एक बार, दो बार, दस बार जाना पड़े तो भी कोई बात नहीं। हमें उसकी सुविधा की महत्त्व देना है। अपने जालस्य से उसकी तनिक भी असमाधि हो, यह प्रमाद अशुभ्य है। कमी-कमी रोगाक्रान्त मनुज दुःखना सीष हो जाता है कि उसे मीलों तक उठाकर के जाना पड़ता है। जैन मुनि चाहेंगे कि उपयोग नहीं करते हैं। अतः साधु साधु को उठा ले जाते हैं और साध्वी को साधिव्या। दो सौ वर्षों के इस इतिहास में अनेक प्रसंग ऐसे आये, जिनमें १००-१५० मील तक साधु-साधिव्यों को उपचारार्थ ले जाना पड़ा।

जैन यह पहले ही उल्लेख किया है कि जो साधु-साध्वी चल-फिर नहीं सकते, उन्हें एक ही स्थान पर रख दिया जाता है। साधुओं की परिचर्या के लिए साधु और साध्वियों की परिचर्या के लिए साधिव्यों जेबो जाती हैं। वर्तमान में सबसे बड़ा स्थिरवास लाङ्गू (राजस्थान) में है। वहाँ ३०-४० साध्वियाँ उपचारार्थ रहती हैं और प्रति वर्ष ८-९ साधिव्यों का एक संघटित बर्ही जाता है। जब-जब आचार्य प्रवर वहाँ पधारेते हैं तब-तब समस्त साधिव्यों को एकत्र कर उनकी परिचर्या के विषय में पूछा जाता है। यदि उनकी परिचर्या में तनिक भी कमी जान पड़ती है तो परिचर्या में रहनेवाली

१—मते पाणे समानस्ये य पडिजेह पाय मच्छिमडाये ।

रापा तेने दण्यगेह य गेलण मते य ॥ —जयहारभाष्य



मानक, दाह, तुलसी ने भी,  
पथ अपनाया शलों का ।  
हार न मानी अङ्गि रहे वे,  
मार्ग बनाया फूलों का ॥

मीथुन स्वामी<sup>१</sup> की यात्रा का,  
आज अनोखा अभिर्नंदन ।  
वे निकले थे ध्वेय साधने,  
तन, मन सब करके अर्पण ॥

धर्म-शिथिलता सह न सके वे,  
वैचारिक भ्रत-भेद हुआ ।  
समझौता स्वीकार न उनको,  
मन में तनिक न खेद हुआ ॥

आई भी लूकान भयानक,  
सह न सके आगे स्वामी ।  
बगड़ी गांव सके . आकर वे,  
छात्री ही आश्रय मानी ॥

दयानन्द, गांधी ने भी,  
अपनाया मार्ग उपस्था का ।  
सत्य, अहिंसा को फैलाया,  
मार्ग न पकड़ा हिंसा का ॥

नही दवाई अन्तर-बाणी,  
आत्मा की आवाज अमर ।  
प्रकट हुई आचार-भिरता,  
छोड़े सब वे आश्चर्य ॥

चैत्र-शुक्ल-नवमी के दिन वे,  
निकल पड़े अपने पथ पर ।  
नही मिला था बास कहीं भी,  
बल विकले वे छोड़ नगर ॥

या शमशान का नीचण स्थल बहु,  
पर न तनिक भी भय माना ।  
माधार्थी, विघ्नों को सहकर,  
विकट साधनों को ठाना ॥

पद पद के लघु विद्याओं पर,  
कौंछा घोर विवाद हो गया ।  
× × × ×  
घटना है अत्यल्प; किन्तु यह  
वस्तु वड़ा संवाद हो गया ।

इस प्रकार सूक्ष्म विचारों से अनुप्राणित आपका काव्य सौष्ठव काफ़ी हृदयस्पर्शी बनकर निखरा है। दर्शन जैसे दुल्हू विषय का समावेश होने के कारण कहीं-कहीं पाठक काव्य की अनुभूति से विलगता का भी अनुभव करता है; किन्तु एक दार्शनिक की हृति दर्शन से भला व्यस्पष्ट भी कैसे रह सकती है? दर्शन को भी काव्य के माध्यम से प्रकट करना उनकी अपनी विशेषता है।

इस प्रकार अन्य अनेकों संतगण भी इस ओर गतिशील हैं। काव्य वस्तु की दृष्टि से भी कई संत महत्त्वपूर्ण काव्य लिखते हैं, किन्तु एक लघु निबन्ध में इन सबका वर्णन-विवेचन संभव नहीं।

साध्वी समाज में भी इस ओर जागृति का एक वातावरण बन रहा है। यद्यपि साध्वी समाज का ज्ञानावरण में योग अल्प ही रहा है तथापि वे भी अब आचार्य प्रवर के नेतृत्व में सीधे शक्ति से इस ओर बढ़ रही हैं। केवल शब्द संकलन ही नहीं, भावप्रधान काव्य-सर्जन में भी वे सफल रही हैं। जरा देखें तो—

छेलने वाला नहीं तो टपकना भी व्यर्थ होगा,  
और खूबने की नहीं मज, पंख का क्या बर्ष होगा ?  
बढ़ रहे जो बरग अथिरल कीन जो पक्ष से हटाये ?  
खींच के जाँसू उमड़ कर , खींच में ही हैं समाये।  
बुल बई ज्वाला मगर ये कौन अंगारे बुझाये ?

(साध्वी मंजुलाजी)

सागर की उलाल तरंगें, जब तट से टकरा कर आईं,  
माँझी की अपलक मजरे तब उन लोभों पर जा थम पाईं ।  
बड़बानल का महात्ताप जब, मुझे विगलने को लछपाया,  
उलझाने के लिए तरी की, मँबर मँबर पर भा मचलाया ।  
मुझे नहीं था मान अरे, माँझी के पीछे कौन खड़ा था,  
क्या तुम ही थे तब से अब तक मौका जो खेतें आये हो ?

(साध्वी जयश्रीजी)

इस तरह आध्यात्मिक चेतना से अलंकृत काव्य की ओर तेरापंथ का अग्रगण्य संघ, प्रतिदिन अग्रसर हो रहा है। वह साहित्य जगत की स्वस्थ और मौलिक साहित्य प्रदान करता रहेगा, ऐसी सम्भावना है।



एकाकी बल पडे मार्ग पर,  
कष्टों की परवाह न की ।  
नाश्लि-मार्ग के बने पथिक वे,  
वैभव सुख की चाह न की ॥

अन्त श्वेयस पथ को पकड़ा  
क्रांति-मार्ग-अभियान किया ।  
सुषरी की नगरी से ही—  
भीक्षण ने अभिनिष्क्रमण किया ॥

धन्य आज वह छात्री, जिसमें,  
स्वामी ने विश्वास किया ।  
साधु-सन्त-जीवन की शक्तिता  
पर पूरा बल, ध्यान दिया ॥

सत्य, अहिंसा प्रेम अमर है  
तीर्थंकर-स देश अमर ।  
अमर क्रांति सन्देश भिक्षु का  
आज भिक्षु का नाम अमर ॥

गतानुगतिक रीति-विद्रोही,  
धन्य भिक्षुवर, तुम्हें प्रणाम ।  
धन्य तुम्हारे तुलसी-गणिको,  
अन्य धन्य है तेरा नाम ॥

क्रान्ति-दूत आचार्य भिक्षुवर,  
नाश्लि-सश यह अमर रहे ।  
सुषरी का गौरवशाली दिन,  
हमको कभी नड़ी बिसरे ॥

तुलसी जैसे सन्त-जनो की—  
जीवन-याणी हो प्रेरक ।  
अपुण्यत, महाकृतों का पालन—  
करने में जग हो खराब ॥

धन्य तुम्हारी मात, कि जिसने,  
तेरे जैसा सल दिया ।

आँख की चिकित्सा के बाद नजर ठिकाने के लिए चक्षुष्य वाचस्पक है। कान या परधर के चरमे संघ में निबिद्ध है। अतः हमारे कलाकारों ने अनेक लोगों के वायु-प्लास्टिक सीट पर नम्यर देना सीखा। सर्व प्रथम इसका श्रेय संत दूल्हन की मिला।

अनेकों को नजर के चरमे मिले। पीरे-पीरे संघ के कई साधु-साध्वी चरमे बनाने लगे और प्रति वर्ष इसकी पूर्ति इस तरह हाथ से बनी ऐनकों से होने लगी।

प्लास्टिक पर जब नम्यर बैठ गये तो उसका उपयोग और भी बढ़ा। संत दूल्हन ने एक कैमरा तैयार किया जो ठीक बिकाऊ कैमरों जैसा है। उससे फोटो निकाले जा सकते हैं। इसके पूर्व प्रयत्न में मुनि श्री महेशजी और मुनि श्री पुष्पाजी ने कासी प्रयत्न किये थे। एक कार्ड बोर्ड का ढाँचा बनाया। उसमें प्लास्टिक का एक लेंस सेट किया गया और पचासों पत्र फोटो निकाले गए। कैमरे के इस नवीन प्रयोग ने रुझित धारणाओं की मिटाने में बहुत योग दिया। हमारे कुछ प्राचीन विचारकों का मत था कि फोटो लेने में अग्नि का प्रारंभ होता है। उसमें धूँआँ सा निकलता है। ये सब रुझित धारणाएँ हाथ से बने कैमरे ने दूर कर दीं।

सूर्य की किरणों की एकत्र कर उससे सार (संक) देने की योजना से एक बहुत बड़ा प्लास्टिक का लेंस बनाया गया जो ६ इंच के व्यास का है। उसमें पानी में भी गरमी जा सके ऐसा अनुमान है।

प्लास्टिक के कुछ सूक्ष्म वर्णक ग्लास भी बनाये गये। कुछ फुट (स्केल) भी गए बनाये जो ग्लास की तरह नम्यरयुक्त हैं। चरमा नाक पर बढ़ता है और कान को पकड़ता है किन्तु वह फुट कागज पर पड़ा-पड़ा बखरों की बड़ा बना देता है।

श्री संत दूल्हन ने एक दूरबीन संघ भी बनाया जो जाने-पीछे खिसक कर छीक फोका देता है और लगभग चार मील दूरी की वस्तु दिखा सकता है। एक मीटर भी बनाया है जो बिना धातु का है। उससे चरमों के नम्यर मापे जा सकते हैं। श्री सोहनलालजी स्वामी ने भी वैसा ही एक संघ कुछ दूसरे प्रकार से बनाया है जो ग्लासों के नम्यर देता है। ये मीटर मशीनरी से बने मीटरों की तरह सुन्दर और कान्तियुक्त हैं।

एक और आश्चर्य में डाल देनेवाली कला सामने आने लगी है। श्री संत दूल्हन ने एक टार्वेनरी (बड़ी) का निर्माण किया है जिस के पूरे पुरने लकड़ी के हैं और वह दोनों वस्तु समय बतायेगी। यह वस्तुबड़ी पानी के विकास के आधार पर चलेगी। उसके ऊपर लगी सुइयाँ समय का निर्देश करेंगी। पानी का दबाव समान रहे, अतः इसके लिए एक कंट्रोलर लगाया गया है। पानी के परिमित निकलने पर एक गिरावी चलेगी। उस गिरावी से दूसरी गिरावी चलेगी और उनके आधार पर सुइयाँ अपना काम करेंगी।

एक प्रति की अनेक प्रतियाँ बनाने के लिये कलाकार संत दूल्हन ने ब्लूपेन्ट प्रारम्भ किया। ब्लूपेन्ट के वे फोरी कागज भी वे हाथ से ही रंगते हैं।

एक बार एक लीमो भी बनाया गया; जो पेंटिल या स्वाही के अनेक प्रतिपत्र निकालता था।

प्लास्टिक का चाकू, कैंची, प्लास्टिक और लकड़ी के औजार बनाने का परकाज, फुलक रखने की तिपाइयाँ, चरमों के फ्रेम, चरमों के घर, प्लास्टिक की 'सोपानो' आदि बिना धातु के कुछ ऐसे छोटे-मोटे यंत्र आदि भी साधु-साध्वी अपने हाथों से बना लेते हैं।

संघ का बल ठंडा करने का भी प्रकार अद्भुत है। बी ईटों पर पानी से मरा पातर (पान) डलटा बाँध कर रख दिया जाता है। ज्यों-ज्यों जल गती है पानी ठण्डा होता जाता है। बँधले पानी को साफ करने के लिये ऊपर के वरतन से एक कपड़ा लटका देते हैं। कपड़े से ज्व-ज्व टपक कर आनेवाला जल स्वच्छ और ठण्डा होता है।

भोजन के पात्रों को साफ करनेवाले 'लूने' व 'जोदी पस्ले' व सोलियाँ आदि चीजों की विधि भी कलात्मक है। बोड़े पानी से और बिना सोदा-साबुन डाले कपड़ों को साफ धोना भी हाथ की बगुराई है।

साधुजों के रहने का प्रकार भी कलात्मक होता है। जहाँ पाँच-पाँच वी ठाणों का बाह्यार पानी जमा है

साफ़ई से काम लिया जाता है कि बोड़ी देर बाद यह पता तक नहीं लगता कि यहाँ जहाँ

कर चुके हैं। कहीं एक सीतलम्ब या चिकनाहट का दाग भी नहीं पाना जाता है। न

है। उसके जोड़े में दूसरी जगह ऐसी व्यवस्था नहीं मिल सकती।

धन्य पिता, पुत्र, जिसने तुझको,  
पाल पोस कर बढ़ा किया ॥

पुण्य भूमि भारत है जिसमें,  
जनमें ऐसे सन्त महान् ।  
जिनका जीवन जगन्मूर्ति अपित,  
धन्य धन्य है । सन्त महान् ॥

## लो वन्दन शत बार !

मुनि श्री रूपचन्द्रजी

संयम-वन के प्रहरी ! गिसो ! स्मृतियों के आधार,  
दृढ-अस्तिता कर्तृत्व तुम्हारा निखर रहा साकार ।

वृक्षों के झुरमुट से झाँका जब इस अबनी-तल पर,  
गरमायी-सी, कान्तिहीन सी, देख इसे तुम जलधर !  
आँसू बनकर झुलक पड़े तुम धर मन में अनुकम्पन,  
अनप्राणित हो नाच उठा प्यासी धरती का कण-कण,  
इसके प्रति-अणु में अन्तर्हित तेरा ही आकार ।

तृप्ति वासना का संयम ही क्या मानव का जीवन ?  
लहरों के जो सबल थपेड़ों से झुक जाए नत बन,  
बह दीपक क्या स्नेह-सिक्त बन जलने को ललचाए ?  
एक झकोरे से अपना जो चिर अस्तित्व लुटाए,  
तुम तो थे अमिताभ ! अले वस अपने ही आधार ।

आज वने तुम केवल वस मानस की एक पहेली,  
जीवन की नखर प्याली में अमृत घूँट उँढेली ।  
अपने स्वासों के रस पर ही प्राण-देव ! तुम आए,  
तभी गगन मण्डल में अमणित ये तारे छितराए ।  
इसीलिए युग नत-मस्तक है लो वन्दन शत बार ॥

दूधरा विधेयात्मक । निधेयात्मक नाभी बुद्धि के लिए है और मूल बुद्धि के लिए विधेयात्मक । वर्तमान बुद्धि दोनों में है ।

अभिचार्य हिंसा या अर्थ हिंसा जीवन की अवाक्यता का पक्ष है । अनर्थ हिंसा प्रमादमय होती है । मनुष्य जितनी कायिक हिंसा नहीं करता, उतनी मानसिक करता है । स्व-पर, बड़ा-छोटा, असुख-सुख, अनु-मित्र आदि अनेक कल्पना के बंधनों में फँस कर मनुष्य इतना उलझा रहता है कि वह मूलसिद्धि हिंसा से सहज ही मुक्ति नहीं पा सकता । अहिंसा अनुव्रत का सार्वभौम है अनर्थ हिंसा से अथवा अनावश्यक, वैयक्तिक प्रभावजन्य या अज्ञान भवित हिंसा से बचना ।

सत्य-सत्य, अहिंसा का वचनात्मक या भाव प्रकाशनात्मक पहलू है । हास्य अथवा कुतूहलमय अथवा धर्मोत्साहना भी सत्य है । यह उसका सूक्ष्म रूप है । यदि कोई इससे न बच सके तो कम से कम स्मृत सत्य से तो उसे अवश्य बचना चाहिये । जिस बाणी या भाषामित्यंजना के पीछे दूरे विचारों का जाल बिछा रहता है, वह स्मृत सत्य है । सत्य अनुव्रत में ऐसे असत्य का त्याग आवश्यक होता है ।

अर्थीय-अर्थीय अहिंसात्मक अधिकारों की व्याख्या है । पर-वस्तु हरण चौर्य है । वह हिंसा का अधिकार है । मनुष्य समाज के आपसी सम्बन्ध अधिकतर स्तेय वृत्ति के उपजीवी हैं । एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का धोषण करता है, वह उसे अपने अधिकार में लेता है, उसे बाध बनाता है, उससे आशय मनवाता है तथा उसका स्वल्प छीनता है । यह सब स्तेय वृत्ति है । सूक्ष्म दृष्टि से दूसरे का एक तिनका भी उसकी अनुमति के बिना लेना स्तेय है । अर्थीय अनुव्रत की मर्यादा है—जीवन के आवश्यक मूल्यों का अपहरण न करना ।

ब्रह्मचर्य-ब्रह्मचर्य अहिंसा का स्वात्मरक्षणमात्मक पक्ष है । पूर्ण ब्रह्मचारी न वयः कल्पने की स्थिति में विवाहित पत्नी के अतिरिक्त ब्रह्मचर्य का परिष्कार करना और पत्नी के साथ भोग की सीमा करना वस्तु अनुव्रत है ।

अपरिग्रह-यह अहिंसा का परंपरागत निरपेक्ष रूप है । गृहस्थ का जीवन अपरिग्रही बन नहीं सकता । इसलिए अपरिग्रह अनुव्रत का अर्थ है—इच्छा का परिमाण । परिग्रह का नियंत्रण सामाजिक नियमों से हो सकता है, किन्तु उससे इच्छा का नियंत्रण नहीं होता । ज्ञात यह है, जिसमें इच्छा के नियंत्रण के द्वारा परिग्रह का नियंत्रण हो ।

अनुव्रत के अनुकूल वातावरण

व्रतों की उपादेयता में कोई दो मत नहीं । मत द्वेष है व्रतों की उपयोगिता में । आत्म-विरक्ति से स्वनिग्रहण करने वाले विरक्ते ही होते हैं । अधिकतर व्यक्ति तब तक हिंसा और परिग्रह को नहीं छोड़ते, जब तक वे बंधन करने के लिए बाध्य नहीं किये जाते । जल हृदय-परिवर्तन का फल है । अन-साधारण का हृदय उपदेशात्मक पद्धति से परिवर्तित नहीं होता । इसलिए समान की दुर्गन्धवत्ता को बदलने के लिए व्रतों की कार्य उपयोगिता नहीं । लगभग स्थिति ऐसी ही है । ऐसी स्थिति में, यह चिन्तनीय विषय है । इस चिन्तन के परिणाम स्वस्थ दो-सीन बातें हमारे सामने आती हैं । पहली बात तो यह है कि व्रतों की रचना समाज की आर्थिक दुर्गन्धवत्ता को मिटाने के लिये नहीं हुई है । उनकी रचना हुई है उसकी आर्थिक दुर्गन्धवत्ता को मिटाने के लिये । आत्मिक दुर्गन्धवत्ता के मिटने ही आर्थिक दुर्गन्धवत्ता की मिटती है ; किन्तु व्रताचारण का वह सीधा फल है । आर्थिक दुर्गन्धवत्ता की परिश्रमाय का एक मात्र सामन हृदय-परिवर्तन है । जब व्यक्ति का हृदय बदलता है तो उससे आत्मिक दुर्गन्धवत्ता का अंत होता है । उससे समाज की दुर्गन्धवत्ता भी मिटती है ।

कानून के पीछे ऐसी शक्ति है कि मनुष्य उसका उल्लंघन नहीं कर सकता और यदि वह करता भी है तो उसे उसका फल भुगतना पड़ता है । व्रतों के पीछे ऐसा वातावरण नहीं है । उनका आचरण इच्छा-प्रेरित होता है ।

दूसरी बात यह है कि मनुष्य की अतिरिक्त वृत्तियाँ राग-द्वेषात्मक होती हैं । इनके फलस्वरूप व्यक्ति में अतिरिक्त वस्तु स्थिति के प्रति असहिष्णु वृत्ति, अपने को सर्वोच्च मानने की वृत्ति, दूसरों को अपने की वृत्ति और संघर्ष की वृत्ति, ये चार मुख्य वृत्तियाँ होती हैं । यदि समाज का वातावरण और आस्था की स्थितियाँ इनके अनुकूल होती हैं, तो इन वृत्तियों का मिलन ही और इनका कार्य तीव्र हो सकता है । बाहरी साधन की प्रतिकूल दशा में ये वृत्तियाँ दबी रहती हैं । समाज की अनेक प्रवृत्तियाँ हैं कि वे दबी ही रहें । अत्यात्म की भूमिका और उसकी अपेक्षा है कि इनका मुलोक्य हो । यिनकी आत्मा उद्बुद्ध हो जाती है, वे परिश्रमिक स्थितियों पर बिजब पाकर उनका मुलोक्य कर डालते हैं । किन्तु, सर्व साधारण की स्थिति

## ज्योतिर्मय के प्रति

मुनि श्री मणीलाल जी

ज्योतिर्मय ! अपनी किरणों से  
 लक्षकार को  
 दूर भगाकर  
 जनमानस में  
 नवजीवन का  
 श्रोत बहा कर  
 एक नया  
 आलोक बिछाया ।  
 भोर बिपिन में  
 तमा-बमा थी  
 विशा-श्रेत से काले बादल  
 विद्युत-लीला  
 सँभ सँभ करती भीषण ख  
 था पग पग पर  
 व्याकुल बाधाएँ  
 चलना मुश्किल  
 क्योंकि  
 कटककीर्ण  
 और  
 ऊबड़ खावड़  
 उजड़ा पथ था ।  
 राह कहाँ  
 फिर भी  
 महामानव !  
 बड़े बड़े तुम  
 प्यास लिए  
 विश्वास लिए  
 दिल में अभिनव उल्लास लिए  
 आभास लिए  
 आशा का मधु संचार लिए  
 पाने मजिल  
 फिर हुआ उनेरा

नई किरण का  
 नया सवेरा ।  
 फैली लाली  
 बाल-सूर्य की  
 आया—नभमें  
 उसे देखकर  
 सबके दिल में  
 फिर से नई चेतना जागी  
 सुस्थिर होकर  
 एक नजर में  
 मुठ कर देखा  
 साथी विद्युत् गये हैं कितने  
 प्रगति के भिखारोहण में  
 कोई रहा तलहटी पर ही  
 कोई थककर गिरा पड़ा है सम्मूर्च्छित सा,  
 गिरि-चट्टानों से टकरा कर लडक गया है  
 सलो की गम्या पर कोई  
 गतल अछोर खड़े खालों में  
 कराहता है कोई कोई ।  
 देख दशा दुःखित दुनिया की  
 इवित हृदय  
 निर्भीक सदय  
 अपनी बाणी से  
 जन मानस के  
 हृदय-पटल पर  
 अमृत सींचा ।  
 सुरक्षी कलियाँ  
 एक बार फिर से मुस्काईं  
 अपने सौरभ से  
 सुरमित कर  
 मूर्च्छित जन को ।  
 किया सचेतन

तुलसी ने अशुभल आन्दोलन का प्रवर्तन कर और अपने साधु-साधिव्यों को उसके विस्तार में दक्षित कर मानी मरवान बुद्ध के 'वररथ भिन्नने चारिकाय, वररथ भिन्नने चारिकाय-पाद विहार करो, पाद विहार करो' के अग्राई हुहार वरं प्राचीन इतिहास को बुहरा दिया है। इन वर्षों में वे स्वयं इतने उग्र विहारी रहे हैं कि इतिहास के पृष्ठों में भी ऐसा उदाहरण शायद ही मिले। उनकी प्रेरणाओं से साधु-साधिव्यों ने भारतवर्ष के दुर्गम स्थानों में पाद-विहार कर गौतम बुद्ध के शिष्य भिक्षु 'पूर्व' की आत्मोत्सर्ग याचना को चरितार्थ कर दिया है। तेरारपंच के साधु संघ की ये उल्लेखनीय विशेषताये हैं। प्रचार के साथ याचार पर्यं का सन्तुल्य विकास ही हुवा है, हुआ नहीं। अपनी मौलिक याचार-संहिता को ज्यों की त्यों अशुभ्य रखते हुए तेरारपंच साधु संघ में जो पाया है, वह इतिहास के पृष्ठों में एक अपूर्व घटना है।

गौतमबुद्ध ने अपने संघ में शिष्यों को बहुत शास्त्रों में दीक्षित किया। जनों को शास्त्रों के साथ उन्होंने अपनी मौखी महा-प्रजापति गौतमी, जिसने कि माता के अभाव में गौतम बुद्ध का लालन-पालन किया था, को दीक्षा दी। वह दीक्षा भी कुछ विशेष संविधानों को मान्य करने की शर्त पर दी। उनमें से कुछ संविधान ये हैं—

१-भिक्षु भी छोटे-बड़े सभी भिक्षुओं को प्रणाम करे।

२-जिस गाँव में भिक्षु न हो वहाँ भिक्षुणी न रहे।

३-हर पक्ष में उपोसत्थ किस दिन है और धर्मोपदेश सुनने के लिए कब जाना है, ये दो बह बातें भिक्षु संघ से पूछ ले।

४-वास्तुमति के पश्चात् भिक्षुणी को भिक्षु-संघ और भिक्षुणी-संघ से प्रचारणा स्वयंसेवापन की श्रांति करनी होगी।

५-किसी भी कारण से भिक्षुणी भिक्षु को माली-गलीज न दे और भिक्षु भिक्षुणियों को उपदेश न दे।

आचार्य भिक्षु ने भी तेरारपंच के जाविमान के लगभग पाँच वर्षों बाद तीन स्थितियों को साध्वी दीक्षा दी। उन्होंने उन तीनों के सामने यह शर्त रखी थी कि यदि संघ में अन्य साध्वी-दीक्षाएँ निकट भविष्य में न हों, और तुलसीनों में से कोई एक का-धर्म को प्राप्त हो जाय तो संघ की जागरण अनसूज करना अनिवार्य होगा। तीन से कम का साध्वी-संघ न रह सकेगा। लगता है कि स्थितियों को संघ में दीक्षित करना हर एक प्रवर्तक ने आकांक्षायुक्त माना है; और उन आकांक्षकों के निराकरणार्थ कुछ विशेष नियम रहे हैं। आचार्य भी भिक्षु ने भी इस विषय में व्यवहार बुद्धि की दृष्टि से एक सुदृढ़ व्यवस्था दी है, जिसके मुख्य अंग हैं—

१-जिस गाँव में साधु हों वहाँ साधिव्याँ और जहाँ साधिव्याँ हों वहाँ साधु न रहे।

२-विशेष स्थिति में यदि साधु-साधिव्यों को एक ही गाँव में रहना पड़े तो वे एक दूसरे के स्थानों पर आवासन न रखें।

प्रचन-अचन तथा पठन-पाठन भी एक-दूसरे के वहाँ न करें।

३-पाक्षिक पर्व में अगले दिन साधिव्याँ साधुओं के स्थान पर जाकर 'अगत-नामना' करें।

४-तिथि-विचरण पत्र तथा काटा निकालने के साधन के अतिरिक्त वे किसी वस्तु का आवाहन-प्रधान न करें।

५-जो साधु-साधिव्याँ गाँव में पूर्व से हों, वे नवागन्तुक साधु-साधिव्यों के लिए एक दिन के आहार पानी की व्यवस्था करें, अर्थात् उन्हें भिक्षा के लिए जाने का कष्ट न दें।

इन व्यवस्थाओं में, कुछ तो मौखिक अमग संघ की व्यवस्था के समान ही हैं, और कुछ संस्था उनसे विपरीत हैं। बौद्ध संघ का नियम था कि जिस गाँव में भिक्षु न हों, वहाँ भिक्षुणियाँ न रहे। तेरारपंच का नियम है, वहाँ साधु हैं वहाँ सामारणतया साधिव्याँ न रहे। हो सकता है कि गौतम बुद्ध की दृष्टि साधिव्यों के संरक्षण की ओर रही हो, और आचार्य श्री भिक्षु की पारस्परिक सम्पर्क स्थापन रखने की रही हो। आचार्य श्री भिक्षु ने संघ-हित के लिए संपर्क स्थापना को ही स्पष्ट माना। यह उनके प्रत्येक नियमन से स्पष्ट होता है। फिर भी उन्होंने तत्सम्बन्धी नियमों को कड़ नहीं होने दिया। आचार्य और आचार्य के माधेय उक्त सारी व्यवस्था के अपवाद हैं। साधिव्याँ छोटे-बड़े साधुओं को बन्धन करें वह तो बौद्ध धर्म की तरह जैन धर्म की भी प्राचीन परम्परा रही है।

समानता प्रधान वर्तमान युग में ऐसी सभी परिस्थितियाँ चिन्तनीय हैं, जो पुरुष और मारी की उच्चावचता की शोकत हैं। तेरारपंच साधु संघ में शरज जैन संघों की अपेक्षा साधिव्यों के लिए विकास के बहुत अधिक अवसर हैं। शिक्षा, प्रचन, विहार आदि विषयों में साधु और साधिव्यों के अधिकारों में कोई अन्तर नहीं माना गया है। बहुत सारी साधिव्यों ने तो उक्त विषयों में अपनी ओच्छता का परिचय भी दिया है।



मान्यदर्शन मिला है। उसमें तेरापन या जैन दर्शन को निकट से समझने का भाव बना है। और हमें धर्म को सम्प्रदायातीत रखने व सम्प्रदायों को एक-दूसरे के निकट लाने का अवसर मिला है। आचार्य भिक्षु ने धर्म का जो असांख्यवैयक्तिक स्वरूप समझाया उसी का व्यवस्थित व विकसित रूप है अणुव्रत आन्दोलन—ऐसा मैं मानता हूँ।

**क्षमता का विकास**

जहाँ प्रशंसा है, वहाँ आलोचना भी है; और जहाँ समर्थन है वहाँ विरोध भी। वह पक्ष कैसे हो सकता है, जिसका प्रतिपक्ष न हो। आलोचना से हमारा विकास हुआ, यह मैं नहीं कह सकता और यह भी नहीं कह सकता कि विरोध से हमारा कोई बहुत बड़ा हित सचा है। यदि ये नहीं होते तो सम्भव है हमारा गण और अधिक आकर्षण का केन्द्र बनता। विरोधी वातावरण ने अवश्य ही गतिरोध उत्पन्न किया है—यह एक पहलू है। दूसरा पहलू यह है कि आलोचना और विरोध से हमने सीखा है तथा हमारी क्षमता का विकास हुआ है। हमें इस पर गर्व है कि हम विरोध का प्रतिकार विरोध से करना नहीं जानते। दो सौ वर्षों में हमने अभी तक किसी के विरोध में कुछ भी नहीं लिखा है। यह हमारे आत्म-विश्वास, सम्प्रदाय-निष्ठा और तितिक्षा का निदर्शन है। उसी प्रकार साम्प्रदायिक कट्टरता में हमारा विश्वास नहीं है, उसका भी उदाहरण है। यह शान्ति और सहिष्णुता की परम्परा आचार्य भिक्षु से जन्मी और अपनी गति से निरन्तर विकासशील बनती गई।

**हमारा भविष्य**

विकास की धाराएँ अनेक होती हैं। उनका अपना-अपना क्षेत्र होता है। कुछ क्षेत्रों में हमने विकास किया है, कुछ क्षेत्र ऐसे हैं जिनका किंचित् स्पर्श कर पाए है। और कुछ ऐसे भी हो सकते हैं जिनका स्पर्श भी अभी तक न हुआ हो।

विकास के लिए व्यक्ति अनन्त धन वने इस विचार को मैं महत्त्वपूर्ण मानता हूँ। हमें हमारी विशेषताओं का अनुभव हो यह अच्छी बात है। अपनी कमियों को हम न जान पाएँ, यह अच्छी बात नहीं। लोग मुझे जितना परिचर्दन-बादी समझते हैं, सम्भवतः मैं उसना नहीं हूँ। मैं स्थिति में भी विश्वास करता हूँ। एकान्त दृष्टि को मैं उचित नहीं मानता, जिसे पकड़ कर कोई अपनी विशेषता ही देखे या कमियाँ ही देखे। गर्व जैसे विकास की बाधा है वैसे ही हीन भावना भी उसकी बाधा है। इन दोनों से बचा जाए—निर्वाण मार्ग यही है।

साधना के क्षेत्र में आज भी हमें पर्याप्त विकास करना है। जैन बागमों में अनसन की अपेक्षा ध्यान का अधिक महत्त्व है। अनसन बाह्य तप है, ध्यान आन्तरिक तप। बाह्य तप की उपाधेयता कम है और उसकी साधना भी कम गहरी है। इन दो सी बर्तों में हमारे तपस्वी साधु-साधवियों ने घोर तपस्याएँ की हैं। देहासक्ति में लीन व्यक्तियों के लिए उनकी कल्पना भी कठिन है।

ध्यान का अभ्यास जैसा होना चाहिए वैसा नहीं है। यह महत्त्वपूर्ण प्रयत्न गत कई सताब्दियों से लुप्त सा रहा है। उसीका प्रभाव हमारे गण पर भी पड़ा। सर्वतोमुखी विकास के लिए अनसन और ध्यान का संतुलन अपेक्षित है।

अनसन, अस्वाद, आसन, संकीर्णता, विनय, वैयक्तिक सेवा, स्वाध्याय, ध्यान आदि तपोयोग के सभी अंगों का समुचित विकास करना हमारा ध्येय है। मुझे विश्वास है कि हमारी विनय-प्रधान परंपरा में इसकी पूर्ति सहज संभव होगी। उपा-स्वाति के शब्दों में—विनय का फल है सुख, सुश्रूषा का फल है श्रुतज्ञान, श्रुतज्ञान का फल है विरति, विरति का फल है आत्म-निरोध—संवर, संवर का फल है तप, तप का फल है निर्जरा, निर्जरा का फल है क्रिया-निवृत्ति, क्रिया-निवृत्ति का फल है अयोग-दशा, अयोग-दशा का फल है अव-सन्तति का क्षय और अव-सन्तति के क्षय का फल है मोक्ष।<sup>१</sup> सब कल्याण-हेतुओं का उद्गमस्थल विनय है। तेरापन के विकास का यही रहस्य है।

## युग पुरुष आचार्य भिक्षु के प्रति

श्री श्रमण सागर जी

तुमने तो युग को आँक लिया, युग आँक नहीं तुमको पाया ।  
तुमने तो युग को साँक लिया, युग साँक नहीं तुमको पाया ॥ ध्रुवा ॥

( १ )

युग स्रष्टा तुम इस नवयुग के नवस्रष्टा बन कर आये थे ।  
भाबी युग के संकेतों का, आलोक अनौला लाये थे ॥  
युग समझ नहीं पाया तुमको, तुमने तो युग को समझाया ।  
तुमने तो युग को आँक लिया, युग आँक नहीं तुम को पाया ॥

( २ )

अंकित की नई दृश्य रेखा, तुमने युगके प्राचीरों पर ।  
रक्त दिया नये युग का लेखा, बाणी के तीखे तीरों पर ॥  
युग अपना नहीं सका उसको, तुमने तो युग को अपनाया ।  
तुमने तो युग को आँक लिया, युग आँक नहीं तुमको पाया ॥

( ३ )

तुमने अतीत के पीतों को, या वर्तमान में बाँध लिया ।  
तुमने भविष्य के धागों को, या वर्तमान से साँध लिया ॥  
युग उलझ रहा था उलझन में, पर तुमने युग को सुलझाया ।  
तुमने तो युग को आँक लिया, युग आँक नहीं तुमको पाया ॥

( ४ )

युग से समझौता कर चलना, यह सत् पुरुषों की रीति रही ।  
कुछ उसे डालना ; कुछ डालना, युग पुरुषों की यह नीति रही ॥  
युग सीख नहीं पाया तुमसे, तुमने तो युग को सिखाया ।  
तुमने तो युग को आँक लिया, युग आँक नहीं तुमको पाया ॥

# विद्यानन्द और उनके ग्रन्थ

(दरबारीलाल कोठिया, एम० ए०, शास्त्राचार्य, न्यायाचार्य)

प्रस्तुत निबन्ध में सुप्रसिद्ध दार्शनिक एवं नैयायिक तार्किक ब्रह्ममणि आचार्य विद्यानन्द और उनकी रचनाओं पर कुछ प्रकाश डालने का प्रयत्न किया जाता है।

## (१) परिचय :-

विद्यानन्द और उनके ग्रन्थवाचकों का अपने ग्रन्थों में उद्धरणों के रूप में उल्लेख करने वाले ग्रन्थों में ग्रन्थकारों के समूहों को तथा विद्यानन्द की स्वयं की रचनाओं पर से जो उनका सन्निध, किन्तु अत्यन्त प्रामाणिक परिचय उपलब्ध होता है उसे यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

## (क) कार्यक्षेत्र :-

सर्वप्रथम हम विद्यानन्द की उन ग्रन्थों को लेते हैं जो उन्होंने अपने ग्रन्थों के आदि अथवा अन्त में स्पष्ट रूप से दी हैं। इन ग्रन्थों में विद्यानन्द ने अपने समकालीन दो गणनरेशा शिवमार द्वितीय (ई० ८१०) और उसके उत्तराधिकारी राजमल्ल सत्यवाचक प्रथम (ई० ८१६) का उल्लेख किया है। गण राजाओं का राज्य वर्तमान मैसूर राज्य के उन बहुभाग में था जिसे 'गङ्गा' प्रदेश कहा जाता था। यह राज्य लगभग ईसा की चौथी शताब्दी तक 'ख्वाबी' भाटवी गौरी में श्री पुरुष (शिवमार द्वितीय के पूर्वजों) के राज्य काल में बहु चरम उत्थित हो प्राप्त था। शिलालेखों और चालुक्यों से प्राप्त हुआ है कि इस राज्य के साथ जैन धर्म का घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। जैनधर्म सिद्धांतों ने इस राज्य की स्थापना में भारी सहयोग की थी, और पुरुषपाद देवनाथि इसी राज्य के गणनरेश दुर्गिनीत (लगभग ५०० ई०) के राजगुरु थे। अन्त आदर्श नहीं कि ऐसे जिनजासन और जैनधर्म अन्त राज्य में विद्यानन्द ने बहुधात किया हो और विविधता के साथ वहाँ रहकर अपने बहु समय साध्य विनाश ग्रन्थ का प्रथमन किया है।

विद्यानन्द के ग्रन्थों से उनके साहित्यिक कार्यों और जैन जासन के प्रचार का क्षेत्र अन्त गणराज्यों की राज्य-भूमि गणवाचि प्रदेश प्रतीय होता है और यही प्रदेश उनकी जन्म भूमि भी रहा हो, तो कोई आश्चर्य नहीं है।

- १ तथा (क) जीमस्तज्जनताध्वय शिव-सुवाधा-राधधान प्रमु,  
ध्वस्त ध्यान-तति समुत्तगतिसिन्धु प्रतापान्वित ।  
प्रोक्तोतिरिवाचगहृणकुतानन्तस्तिमान्त,  
नम्यार्चिकृतयामकोप्रसिद्ध-मल प्रज्वालनप्रक्षम ॥ —नृत्तार्चकलो ग्रन्थित०

इस प्रसिद्ध पद्य में विद्यानन्द ने 'शिवधर्म'—श्रीधर्मों का अन्तर्गत हो किया ही है, किन्तु उन्होंने अपने समय के गणनरेश शिवमार द्वितीय का भी अन्तर्गत एवं यथोक्त किया है। शिवमार द्वितीय पश्चिमी गणवाचि की पुरुष का उत्तराधिकारी और उसका पुत्र था जो ई० सन ८१० के लगभग राज्याधिकारी हुआ था।

- (ख) शम्भुस्तुति गोचरोजगविषा श्रीसत्यवाचकाधिप  
(ग) विद्यानन्द-नृत्तारल्लुतमिद श्रीसत्यवाचकाधिप । —यत्तल्लुता० प्र० ५०  
(घ) अयन्ति निजिताक्षेप सर्वयकान्तनीतय  
सत्यवाचकाधिप जयवद्विद्वान्दा जिनरेखरा ॥ प्रमापपरी० ।  
(ङ) विद्यानन्दै स्वयमस्था कयमपि कथित सत्यवाचकाधिप सिद्धयै । —आप्तपरीक्षा प्र० १।

## आचार्य मिश्र के प्रति

श्री सुपारस पगारिया 'जंचल'

( १ )

युग से पीड़ित जन मानस था, युग की गंगा का जल खाया ।  
जोर बहुत इनसान विवश था, बन करके असाहाय बेचारा ॥  
मंजिल उसकी दूर अहाँ पर, उसका सुन्दर रूप सलीला ।  
तब तुम आये इस बरती पर, इस मिट्टी को करने सोना ॥

( २ )

संस्कारों की कुछ रेखाएँ, बचपन की मिट्टी में खींची ।  
मुरझा कहीं न जाये किसलय, इना मत पाणी से सींची ॥  
छठी तरंगें इस मानस में, बदला डींवा फिर जीवन का ।  
कब भय होता है नाहर को, वन में फिर एकाकीवन का ॥

( ३ )

धूल विछाये निर्दय यह ने, उठनेवाले चरण रूके कब ।  
तूफानों के घेरों में फिर, उठने वाले शीश झुके कब ॥  
यही सत्यता इस जीवनके, संघर्षों से खेल रही है ।  
उठनेवाली लहर कूल की; हर कठोरता खेल रही है ॥

( ४ )

तम को काली जंजीरों में, यह बालोक नहीं बँध सकता ।  
इतनी गहरी नींद अभी है, यह विश्वास नहीं हिल सकता ॥  
मंजिल पर बढते पैरों को, रुकना कभी नहीं आता है ।  
कार्यसिद्ध कर लें या फिर, उसमें ही जीवन गिट जाता है ॥

( ५ )

नया प्रवाह दिया तुमने था, संवम की बहुली घारा को ।  
ढहा दिया तुमने निज बल पर, स्थितिपोषकता की कारा को ॥  
योग साधना का आलोचक, यह तुमने ही किया घरा पर ।  
सत्य तुम्हारे दूर स्पन्दन में, गिखर उठ्यो ही; व्यक्त यहाँ पर ॥

२—इसी तरह इसी ग्रन्थ (पृष्ठ ४६४) में तत्त्वार्थसूत्र के ७ वें अध्याय के १७ वें सूत्र का व्याख्यान करते हुए विद्यानन्द ने पुष्कल मुनियों द्वारा साधु के नामक-जिनकल्प का जोरदार एवं सबल समर्थन किया है और वस्त्रादिग्रहण का पूर्णतः विषेय किया है।

विद्यानन्द के इन विचारों से स्पष्ट है कि वे अपने चरित्र पालन, जनसनादि तथों एवं नामक के आचरण में किन्ने साधवान एवं तत्पर रहे होंगे। आचारविषय पर लिखी गई अपनी 'आप्त-परीक्षा' की टीका प्रकाशित में उन्होंने स्वयं लिखा है कि वे सम्पूर्ण दर्शन, साम्यज्ञान और सम्प्रकाशित रूप बद्ध रत्नाभूषणों से सतत आभूषित थे<sup>१</sup>। विद्यानन्द से कोई भी सी तय वाद होने वाले प्रभावशाली विद्वान् वादिराज ने भी 'अनवसचरण' निर्दोष चारित्र-पालक जैसे गौरव पूर्ण विशेषण के साथ उनका उल्लेख किया है<sup>२</sup>। अतः स्पष्ट है नहीं कि इसी कारण विद्यानन्द का मुनिसंघ में असाधारण एवं सम्मानपूर्ण स्थान था और उन्हें आचार्य माना जाता था<sup>३</sup>।

(घ) सूक्ष्म-प्रज्ञादि गुण-दिग्दर्शन :-

विद्यानन्द भारतीय दर्शनों के प्रकाण्ड पण्डित थे। वे वैशेषिक, न्याय, मीमांसा, बौद्ध, चार्वाक, सांख्य और वेदान्त दर्शनों के मतग्रन्थों को अब अपने दार्शनिक ग्रंथों में पूर्ण पक्ष के रूप में रखते तथा उनकी समालोचना करते हैं तो उन दर्शनों की उनकी अपाक्ष विद्वत्ता, तत्त्वपूर्ण अध्ययन और विशाल पाण्डित्य का विशद परिचय मिलता है। उनके तर्कपूर्ण उत्तर-पक्ष सूक्ष्म और गम्भीर ज्ञान के भण्डार हैं और भारतीय दार्शनिकों के मस्तक को उन्नत करने वाले हैं। जैन शास्त्रों के विपुल उद्धरणों से उनका जैन शास्त्राभ्यास भी अद्भुत और महान् ज्ञात होता है। आराम ग्रन्थों तथा पूर्ववर्ती दार्शनिक ग्रंथों का उन्होंने जो मर्मोद्घाटन किया है वह उनकी विलक्षण प्रतिभा का द्योतक है। उनकी इस प्रकार की प्रतिभा एवं सूक्ष्म प्रज्ञा का एक सुन्दर उदाहरण देखिये :-

आचार्य मूर्धन्य श्री गृह्यपिच्छ ने ग्रन्थ का लक्षण बतलाते हुए कहा है कि 'ओ गुण और पर्याय युक्त है वह ग्रन्थ है'<sup>४</sup>। इस पर बांका की गई कि गुण संज्ञा तो इतर दार्शनिकों की है, जैनों की नहीं। उनके यहाँ तो ग्रन्थ और पर्याय रूप ही वस्तु बन्ति की गई है और इसीलिये उनके ग्राहक सिर्फ दो ही नवों—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक का उपदेश दिया गया है। यदि गुण की भी स्वीकार किया जावे तो उसको ग्रहण करनेवाला एक और तीसरा 'गुणाधिक' नय माना जाना चाहिये।

इस बांका का समाधान सिद्धसेन, अकलंक और विद्यानन्द इन तीनों विद्वानों ने किया है। सिद्धसेन ने तो यह ज्ञान दिया है कि गुण पर्याय से भिन्न नहीं है—पर्याय में ही 'गुण' शब्द का प्रयोग जैनाग्राम में किया गया है और इसलिये गुण तथा पर्याय एकार्थक होने से पर्यायाधिक और द्रव्याधिक इन दो ही नवों का उपदेश ही, गुणाधिक नय का नहीं।

अकलङ्क कहते हैं कि ग्रन्थ का स्वरूप सामान्य और विशेष दोनों रूप है और सामान्य, उत्तरा, अन्वय, गुण, ये सब पर्याय-बाणी शब्द हैं तथा विशेषमेव, पर्याय, ये एकार्थक शब्द हैं। अतः सामान्य को ग्रहण करनेवाला द्रव्याधिक और विशेष को विषय करनेवाला पर्यायाधिक नय है। इसलिये गुण को ग्रहण करनेवाला द्रव्याधिक नय ही है, उससे भिन्न गुणाधिक नाम के तीसरे नय को मानने की आवश्यकता नहीं है। अथवा, गुण और पर्याय अन्वय-अन्वय नहीं हैं, पर्याय का ही नाम गुण है।

सिद्धसेन और अकलङ्क के इन समाधानों के बाद पुनः बांका उठाई गई कि यदि गुण और पर्याय दोनों एक हैं तो द्रव्यतत्त्वान में उन दोनों का भिन्न कर्णों किया गया है ?

१—अनवयु विद्यानन्दो रत्नप्रस-मुरि-भूषणः सततम्।

तत्त्वार्थार्थव-सरणं सद्गुणायः प्रकटितो नैव॥

२—देवस्य शासनमतीव-मभीरुतेसापर्येतः क इव बोद्धुमतीव दशः

विद्वान् केतुं स गुणचन्द्रमुनिं विद्यानन्दोऽजवल्-चरणः सखनन्तवीर्यः ॥ न्याय वि० वि० २, १३१, १४५० ॥

३—देहो, शिलात्सेस-संग्रह प्रथम भाग, शिलात्सेस नं० १०५।

४—'गुणपर्यायवद्द्रव्यम्'—तत्त्वार्थसूत्र ५-३७।

५—सम्प्रति सूत्र ३-९, १०, ११, १२ नं० की गाथाएं

६—देहो, तत्त्वार्थपार्थिक ५-३७ की व्याख्या

## ये स्वर अभिनन्दन बन जायें !

साध्वी श्री चन्दनवालाजी

चले गये तुम किन्तु तुम्हारे कार्य अमर वदन बन जायें,  
देव तुम्हारी कुसुमाञ्जलि में ये स्वर अभिनन्दन बन जायें ।  
शुष्क भूमि सरसञ्ज बनाने महामेघ जब उमड़ पड़े तुम,  
श्वेत हिमाचल में पल भू पर महामेघ से बड़े चले तुम ।  
भीष्म दरारे प्रस्तर काँटों के चुन्नमों ने तुमको रोका  
शस्त्राबो के कड़े बपेटों ने देना चाहा था धोखा ।  
साहस-वीर धीर कब रुकता बिपदाएँ स्यन्दन बन जायें ॥१॥

जिस बाणी का टिम-टिम करता स्नेह दीप बुझनेवाला था,  
स्नेह तुम्हारा आत्म समर्पण का दीवट में तब आला था ।  
उत्तर पड़े ये महासमर में अपने को उत्तीर्ण बनाने,  
बिमल साधना से जीवन के कण-कण को आकीर्ण बनाने ।  
इसी हेतु यह सघ सगठन जन-जन का जीवन बन जाए ॥२॥

## संधर्षों में जीने वालों का इतिहास अमर रहता है

साध्वी श्री कानकुमारी (सरदार शहर)

संधर्षों में जीने वालों का इतिहास अमर रहता है ॥ अथ ॥  
तेरे पथ पर इस धरती ने ठीखे सीखे धूल लगाए ।  
अन्त चरण के तीव्र गमन ने उन धूलों को फल बनाए ॥  
कीमल पथ पर चलने वालों का कल पद चिह्नित रहता है ।  
संधर्षों में जीने वालों का इतिहास अमर रहता है ॥

जिस पथ में कजरारे बादल ने घनघोर तिमिर फैलाया ।  
ज्योति फ़िरण । तेरे कण-कण ने उसमें नव आलोक जलाया ॥  
तिल तिल कर जलने वालों का नाम सदा जीवित रहता है ।  
संधर्षों में जीनेवालों का इतिहास अमर रहता है ॥

युग की निर्मित रेखाओं पर अब तक मानव चलता आया ।  
जब तक तेरे नव चिन्तन दिन जग था सत्य से भरमाया ॥  
इसीलिए नसार तुझे सदियों से युग खप्टा कहता है ।  
संधर्षों में जीने वालों का इतिहास अमर रहता है ॥

लघु और १८००० श्लोक प्रमाण बृहद् वृत्ति लिखी है। बृहद् वृत्ति ७ अध्यायों पर ही प्राप्त होती है, आठवें पर नहीं। पाणिनी के महाभाष्य की स्पर्श में हेमचन्द्र ने व्याकरण पर बृहन्पाठ की भी रचना की है। इसका कुछ प्रारम्भिक अंग पुरातन भट्टारों में प्राप्त होता है।

व्याकरण निर्माण के बाद एक किंवदन्ती के अनुसार ३०० लेखकों से उसकी प्रतिनिधियाँ तैयार करायी गईं तथा अनेक देशों में प्रचारार्थ प्रेषित की गईं। अकेले कास्मीर में बीस प्रतियाँ भेजी गयी थीं। सिद्धराज ने इसे अपनी शक्ति से जनबाया था। अतः इसके शिक्षण का प्रबन्ध भी राज्यस्तर पर हुआ। कायस्थ कुल के एक “काकल” नामके विद्वान को, जो कि व्याकरण का प्रकाण्ड पण्डित था, अध्यापक रखा गया। काकल के शिष्य बहुत ही श्रद्धा के विशेषण प्राप्त होते हैं (पटवर्क-कर्कशमति कविचक्रवर्ती, शब्दानुशासनमहामुग्धिपारबृष्टा)। काकल ने इस व्याकरण पर एक प्रकरण भी लिखा था। आचार्य हेमचन्द्र के प्रमुख शिष्य रामचन्द्रसूरि ने भी इस पर लघुन्यास की रचना की है।

### प्राकृत व्याकरण :—

प्राकृत व्याकरण हेमचन्द्रानुशासन का आठवाँ अध्याय है। इसमें कुल १११९ सूत्र हैं, जिसमें प्रथम ९३० सूत्रों में प्राकृत सामान्य के लक्षण देकर, बचतुर्थ पाद के ३६० वें सूत्र से क्रमशः २७ सूत्रों में खीरुलेनी, १६ सूत्रों में मालवी, २२ सूत्रों में मैथिली, ४ सूत्रों में पुलिकापैशाची वीर अन्त के १२० सूत्रों में अपभ्रंश के लक्षण दिये गये हैं। यह आठवाँ अध्याय हेमचन्द्र की कथो जोड़ना पडा ? इसका अन्तर रहस्य यही हो सकता है कि उत्कालीन समय में प्राकृत ही जन साधारण की भाषा रही हो, जैसा कि आचार्य हेमचन्द्र ने स्वयं ‘साध्यानुशासन कारिका’ की टीका में कहा है—“वाक-एवी मय मूर्खाना नृणा चारिज्जलसिधाम्। अनुग्रहाय तत्त्वही सिद्धान्त प्राकृत कृत ॥” इस कथन के अनुसार सामान्य जनता तथा स्त्रियाँ आदि उस समय में प्राकृत भाषा ही बोलती थीं। संस्कृत भाषा तो विशेष विद्वान् या उच्चकोटि के वक्ता ही बोलते थे, ऐसा प्रतीत होता है। (कोलब्रक की आज्ञा से विघाकर मिश्र द्वारा सन् १८६५ में कलकत्ते से प्रथम बार प्रकाशित)

### संस्कृतद्वयाश्रय —

द्वयाश्रय नामसे ही, स्पष्ट है कि उसमें दो तथ्यों को आश्रय मिला है, बौद्धिक वश की अमरपरम्परा और व्याकरण के सूत्रों के उदाहरण। हेमचन्द्र ने एक सर्वगुण सम्पन्न महाकाव्य में सूत्री का सदम देकर अपनी विशिष्ट प्रतिभा का परिचय दिया है। इस महाकाव्य के बीस सर्ग हैं। महाकाव्य में जो सर्वांगीण वर्णन और विश्लेषण होना चाहिये—उसका इसमें पूर्ण सद्भाव है। सृष्टिवर्णन, ऋतुवर्णन, रसवर्णन आदि महाकाव्य के अनेक गुण इसमें विद्यमान हैं। बौद्धिक वश का सविस्तर इतिहास इसमें प्रयत्न है। उसका राज्य कैसे प्रारम्भ हुआ और क्या उत्पन्न पतन होते रहे, किस प्रकार लोगों की निष्ठा में उसके प्रति उत्तार चढ़ाव आये, कैसे गुजरात और मालव में स्पर्श जाली, किस तरह बौद्धधर्मकीय राजाओं ने अधिकाधिक राजनैतिक और सांस्कृतिक प्रगति की, और किस प्रकार गुजरात की सुसमुद्र और पूर्ण जनता, आदि समस्त विषयों का वर्णन विवेचन यहाँ विद्यमान है किया गया है। दूसरी दृष्टि से इसे लक्षण—ग्रन्थ भी कहा जाता है। महाकाव्य और व्याकरण दोनों के लक्षणों का इसमें स्वयं ही विवेचन हो गया है। यह सात प्रथ २८८८ श्लोकों में आबद्ध है। इसके १४ सर्गों तो ११९९ तक लिखे गये और ६ सर्ग बाद में वि० स० १४१२ में अण्डिलपुर पाठन में। इस काव्य पर अभयसिंहक गणि ने १७५७ श्लोक प्रमाणटीका लिखी है तथा मणिलाल नानू आई द्वारा गुजराती अनुवाद किया गया है।

### प्राकृतद्वयाश्रय —

प्रस्तुत काव्य में भी दो चीजें चलती हैं, काव्य और प्राकृत व्याकरण के उदाहरण। संस्कृतद्वयाश्रय में बौद्धिक-वश का इतिहास, कुमारपाल के गद्दी पर बैठने तक है। प्राकृत-द्वयाश्रय में कुमारपाल के चरित का विचित्र वर्णन है। उसकी धर्मनिष्ठा, नीति, परोपकारी आचरण, सांस्कृतिक चेतना, धार्मिक उदारता, नागरजनों के साथ सख्त, जनधर्म में दीक्षित होना और दिनचर्या आदि सभी विषयों का काफ़ी विस्तार पूर्ण तथा रोचक विवेचन किया गया है। प्राकृत द्वयाश्रय उसके सर्वांगीण जीवन पर सुन्दर प्रकाश डालता है।

इसमें काव्यतत्त्व अधिक है। कवितन्मय सा दिखाई देता है। हर विषय में कवि सौन्दर्य का वितर्णों साप्राज्य प्रस्तुत करता है। जर्मन के प्रोफेसर जेम्स बर्लिन का गौरवपूर्ण वर्णन करते हैं, लगभग उसी गौरव के साथ हेमचन्द्राचार्य ने गुजरात

## मिक्षो ! तेरे पावन चरणों में है नत संसार

साध्वी बी जयश्री

मिक्षो तेरे पावन चरणों में है नत संसार ॥ ध्रुव ॥

आदि काल में किसने तेरा सत्य रूप पहिचाना ।  
अयोतिपुंज ! पर जग ने तुमको सिमिर रूप कर माना ॥  
बुंद लिए आए थे लेकिन सागर बन लहराए ।  
एक किरण से सकल विश्व यों आलोकित बन जाए ॥  
किसने सोचा बन पावोगे आशा के आसार ।

मिक्षो..... है नत संसार ॥

फूलों का समूह त्याग जब शूलों पर थे चलते ।  
घोर अमा में दीपक बनकर जगमें तुम थे जलते ॥  
कण्टों से लोहा लेने की धरती पर तुम आए ।  
अथवा जाने स्वर्ग लोक की यहाँ बसाने आए ॥  
सदियों से भूले जीवन की तुमने ली संभार ।

मिक्षो ..... है नत संसार ॥

दो तेरे चरणों के पीछे लाखों चरण बड़े थे ।  
दो तेरे बर्णों के पीछे लाखों वर्ण बड़े थे ॥  
तेरा पंथ बना है तेरे वर्ण का नवनीत ।  
तेरा जीवन ही बन पाया इसका नव संगीत ॥  
तुमको समझ सके इतना सा मिल पाए उपहार ।

मिक्षो..... है नत संसार ॥





## आणंदा

(ले०—डा० हरिशंकर शर्मा "हरीश" एम. ए. जी. फिल)

विषय की दृष्टि से हिन्दी साहित्य के आदिकाल की द्वाय एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना—आणंदा—उपलब्ध हुई है। रचना अप्रकाशित है तथा इसकी एक प्रति अविश्व खेय कमेटी महावीरजी भंडार जयपुर के अनुसंधान विभाग में सुरक्षित है और एक प्रति अमय जैन संघालय बीकानेर में। लेखक को इस ग्रंथ की मूल प्रति श्री अमरचंद माहटा द्वारा मिली, जिसके लिए वह उनका पूर्ण आभारी है।

प्रस्तुत रचना का नाम कवि ने आणंदा रखा है, जो आनंद शब्द का राजस्थानी रूप है। पूर्वी रचना में प्रत्येक छन्द के साथ साथ कवि ने आणंदा छंद का नियोजन किया है। रचना का विषय व्यापक है। अद्यावधि प्राप्त रचनाओं में आणंदा का विषय विशेषतः मानस में आनंद का स्फुरण करता है। जीव और वस्तु, आत्मा, परमात्मा, तथा सद्गुणों का व्यापक और उन्नत मनन करना ही आणंदा की मुख्य संवेदना है। आदिकाल के अपभ्रंश जैन साहित्य में विश्व प्रकार मृगि रामसिंह की कृति-पातुव दोहा-मिलती है, ठीक इसी प्रकार की आध्यात्मिक रचना आणंदा है।—आत्मा मुक्तिपर परमपद को दर्शाविष भेद—अपनी आत्मा को समझो, आत्मा ही परमात्मा है, उसका निवास घट-घट में है, अन्ध नहीं। शीघ्र यात्रा करना व्यर्थ है, आदि भावनाओं को कवि ने इस आध्यात्मिक काव्य में ढाका है।

इस कृति में रचनाकार के नाम पर मतभेद है। पर काव्य का अध्ययन करने पर यह प्रश्न हल हो जाता है। आणंदा शब्द का बहुत बार प्रयोग होने से श्री कस्तूरचन्द कासलीवाल ने अपने लेख में कृति के रचनाकार का नाम आनंद तिलक बताया है। अपने मत की पुष्टि के लिए उन्होंने आणंदा शब्द के बार-बार हुए प्रयोग तथा—मुण्डल आनंद जलसई, मस्तक भाग तिलक—आदि बातों को ही मूल में रखकर यह नामकरण किया है। यों इस पंक्ति को पढ़कर ही इस आनंद तिलक नाम के स्थान पर ज्ञान तिलक (भाग तिलक) नाम भी दिया जा सकता है, क्योंकि आनन्द तिलक से ज्ञान तिलक की संगति ठीक बैठती है। पर इसका परिहार श्री अमरचन्द माहटा ने निम्न पद्य से कर दिया है<sup>१</sup>—

आरम्भ— विद्यापद साणंदविष्णु सयल हूयो (६)

महापति सो पूजायइ

आणंदा गगनमंडल बिरहोइ आणंदा ॥१॥

अंत— महापादियइ वाल्मिक

आणंदा जिधि दरसाविष जेठ आणंदा ॥४१॥

... महानिधि देव आणंदा

जापिउ भगइ महानिधि देव, जापिउ पाणं देव आणंदा ॥४२॥

इस निष्कर्ष से उन्होंने इसक रचयिता का नाम—महापणं देव (सहानं देव) किया है। यह नामकरण कहाँ तक सही है बहुत निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता, परन्तु माहटाजी का यह मत बहुत संभव है कि यथार्थ के निकट हो। जो भी हो, इस सम्बन्ध में रचयिता का नामकरण सन्देह से परे नहीं कहा जा सकता।

रचना के रचयिता की भाँति इसकी भाषा और रचनाकाल भी मतभेद वाला नहीं है। श्री कासलीवाल ने इसकी भाषा को अपभ्रंश कहा है,<sup>२</sup> तथा इसका रचनाकाल १२ वीं शताब्दी बताया है। परन्तु इसकी भाषा वास्तव में प्राचीन राजस्थानी है और रचना की भाषा को देखकर यह कहा जा सकता है कि यह १३ वीं शताब्दी की रचना होगी, क्योंकि इसमें अपभ्रंश का जन-भाषा के साथ सुन्दर समन्वय स्पष्ट होता है।

१—लेखिए बीरबारी वर्ष ३ अंक १४-१५ पृ० १९७-१९८ श्री कस्तूरचन्द कासलीवाल का लेख।

२—वही, वर्ष ३ अंक २२, पृ० २८१ पर माहटा जी का लेख।

३—वही, वर्ष ३ अंक १४-१५ पृ० १९८।

## भेंट में चिन्तन का नवनीत

साध्वी श्री कमलधारी

गध्वर स्वर से कैसे गार्जे भिक्षु तुम्हारे गीत ।  
टूटे इन सारो से कैसे निकलेगा संगीत ॥ ध्रुव ॥

तेरे चेतनता के जग से, अब तक दूर कहीं हूँ ।  
किन्तु पहुँचने को उस तक मैं बूढ़ सकल्प रही हूँ ॥  
वरणों का इतिहास तुम्हारा, क्यों फिर भी अनधीत ।  
टूटे..... संगीत ॥

ये अरमान सदा इस ओर अरे ! उल्टे जाए हैं ।  
तेरी किरणों में मेरे ये प्राण सदा पलते जाए हैं ।  
भौतिकता यह कभी न मस पर पा सकती है जीत ।  
टूटे..... संगीत ॥

ऊषा की वीरवता में उठती हूँ तुमसे पाने ।  
विजन गुफाओं में जाती हूँ तुमको व्यथा सुनाने ॥  
तेरी ली में जुड़ी न लेकिन स्तब्ध हृदयकी भीत ।  
टूटे..... संगीत ॥

नहीं निराशा मुझे सहाये, पथ को जान लिया जो ।  
संघर्षों से बगता जीवन, मेने मान लिया जो ॥  
देव ! बढाऊँ चरण भेंट में चिन्तन का नवनीत ।  
टूटे..... संगीत ॥



और भरणी मे सात नक्षत्र उत्तर द्वार वाले है। समवायगत १६, २१४, ३१२, ४१३, ५१९ में बापी हुई ज्योतिष चर्चा में महत्वपूर्ण है।

ठायाग में चन्द्रमा के साथ स्पर्श योग करनेवाले नक्षत्रो का कवन किया गया है। वही वतलगवा गया है—कृत्तिका, रोहिणी, पुनर्वसु, मघा, चित्रा, निशादा, अनुराधा और ज्येष्ठा ये षाठ नक्षत्र चन्द्रमा के साथ स्पर्शयोग करनेवाले हैं। इस योग का फल तिरियो के अनुसार विभिन्न प्रकार का होता है। इसी प्रकार नक्षत्रो की अन्य सत्ताएँ तथा उत्तर, पत्त्रिम, वक्षिम और और पूर्व दिशा की ओर से चन्द्रमा के साथ योग करनेवाले नक्षत्रो के नाम और उनके फल विस्तार पूर्वक बतलाये गये हैं। ठायाल में अपारक, काल, लोहिताक्ष, जनेश्वर, कनक, कनक-जनक, कनक-विताम, कनक-सतामक, सोमहित, आदशासन, कञ्जो-बाग, कवेद, अयस्कर, दुदुसन, वास, शशवर्ष, इन्द्राग्नि, धूमकेतु, हरि, पिगल, वृष, शुक, वृहस्पति, राहु, अगस्त, मानवक, बान, स्पर्श, बुर, प्रमुख, बिन्द, विस्त्रि, विमल, पपिल, चटिकक, अरुष, अगिळ, काल, महाकाल, स्वस्तिक, सोषास्तिक, बर्दमान, पुष्पमानक, अकुषा, प्रलम्ब, नित्यलोक, नित्योदमित, स्वयंभ्रम, उत्तर, अयकर, ज्येष्ठा, आयकर, प्रमकर, अपराजित, बरज, अशोक, विगतसोक, निर्मल, विमल, वितत, विनस्त, विशाल, शाल, सुषल, अविवर्धक, एकजटी, द्विजटी, कर्करीक, राजगल, पुष्प-केतु एवं भाषकेतु आदि ८८ ग्रहो के नाम बताए गये हैं। समवायगत में भी उक्त ८८ ग्रहो का कवन आया है। एतमेतस्य चविम सूरिमस्त अद्वासीह महामाहा परिचारी<sup>१५</sup> अर्थात् एक-एक चन्द्र और सूर्य के परिचारी, में अद्वासी-अद्वासी महामाह है। प्रस्तव्याकरमाग में सूर्य, चन्द्र, मारक, बृष, गुरु, शुक, शनि, राहु और केतु या धूमकेतु इन बी ग्रहो के सम्बन्ध में प्रकाश शाला गया है।

समवायगत में ग्रहण के कारणो का भी विवेचन मिलता है<sup>१६</sup>। इसमें राहु के दो भेद बतलाये गये हैं—नित्यराहु और पर्व-राहु। नित्यराहु को कुलपण और शुक्लपण का कारण तथा पर्वराहु को चन्द्रग्रहण का कारण माना है। केतु, विषया ध्वजदण्ड सूर्य के ध्वजदण्ड से ऊँचा है, भ्रमणवश वही केतु सूर्यग्रहण का कारण होता है।

विनयुद्धि और विनह्नास के सम्बन्ध में भी समवायगत में विचार-विनिमय किया गया है। सूर्य जब दक्षिणावत में विपद-पर्वत के आन्तर मण्डल से निकलता हुआ ४४ में मण्डल—गमन मार्ग में जाता है, उस समय ३३ भूजत विन कम होकर रात बढ़ती है—इस समय २४ घटी का दिन और ३६ घटी की रात होती है। उत्तर दिशा में ४४ में मण्डल—गमन मार्ग पर जब सूर्य जाता है, उस ३३ भूजत विन बढ़ने लगता है और इस प्रकार जब सूर्य ९३ में मण्डल पर पहुँचता है, तो दिन परमाधिक-३६ घटी का होता है। यह स्थिति आषाढीपूर्णिमा को पड़ती है।<sup>१७</sup>

इस प्रकार जैन आगम ग्रन्थो में ऋतु, अयन, विनमान, विनयुद्धि, विनह्नास, नक्षत्रमान, नक्षत्रो की विविध सत्ताएँ ग्रहो के मण्डल, विमालो के स्वरूप और विस्तार, ग्रहो की वाङ्मनियो आदि का कुटकर रूप में वर्णन मिलता है। शचपि आगम ग्रन्थो का समग्रकाल ई० सन् की आरम्भिक सताब्दी या उसके पश्चात् ही विद्वान् मानते हैं, किन्तु ज्योतिष की उपर्युक्त चर्चाएँ पर्याप्त प्राचीन है। इन्हीं मौलिक दान्यताओ के आधार पर जैन ज्योतिष के सिद्धान्तो को शीघ्रपूर्व सिद्ध किया गया है।<sup>१८</sup>

ऐतिहासिक विद्वान् पाणित ज्योतिष से भी फलित को प्राचीन मानते हैं। अत अपने कार्यों की सिद्धि के लिये समग्रजुद्धि की वाचस्पकता आदिम-मानव को भी उन्नी होगी। इसी कारण जैन आगम ग्रन्थो में फलित ज्योतिष के बीच-तिथि नक्षत्र, योग, करण, चार, समययुद्धि, विनयुद्धि आदि की चर्चाएँ विद्यमान हैं।

जैन ज्योतिष-साहित्य का समीपान परिकष प्राप्त करने के लिये इसे निम्न चार काव्यशब्दो में विभाजित कर हृदयमन करने में सरलता होगी।

आधिकाल—ई० पू० ३०० से ६०० ई० तक।

पूर्वमध्यकाल—६०१ ई० से १००० ई० तक।

उत्तर मध्यकाल—१००१ ई० से १७०० ई० तक।

अवधीन काल—१७०१ ई० से १९६० ई० तक।

आधिकाल की रचनाओ में सूर्यप्रलम्पि, चन्द्रप्रलम्पि, अगविज्जा, लोकविनयकण्य एवं ज्योतिषकरण्डक आदि उत्प्रे-नीय हैं।

## वही बना श्रद्धेय हमारा !

साध्वी श्री फूल कुमारीजी

वही बना श्रद्धेय हमारा ।

सत्तत् साधना महासमर में अडा खड़ा जो वीर,  
सपनों के बीहड़ पथ पर, जो चलता भति वीर,  
सूनों के मग्न चिन्तन में, उतरा जो वनकर वभीर,  
मदस्थली की सरस बनाने, बहा सदा जो वन कर नीर,  
कर्मवीर के कुत कृत्यों पर, चलना ही हो ध्येय हमारा,  
वही बना श्रद्धेय हमारा ।

निहित अहिंसा में ही सारी, दान दया पावन मीमांसा,  
जगत बना तेरा आभारी, पाकर यह अभिनव परिभाषा,  
ममाधान समर्पित पाते थे, आते जो लेकर जिज्ञासा,  
परोपकृति में जुटे हुए थे, कभी नहीं फल की प्रत्याशा,  
कर सर्वस्व समर्पण तुमने, लिया वीरवाणी का सहारा,  
वही बना श्रद्धेय हमारा ।

जो कल तक प्रतिकूल रहा, अनुकूल वही बनकर मिलता है,  
कर्ण कटुक था वाक्य जूल जो, आज फूल बनकर खिलता है,  
वही अमा का घोर तिमिर अब, सप्त शिखा बन कर जलता है,  
मग्गदाय का अधिनायक जो, यदि सेवक बनकर पलता है,  
अभिनन्दन शतवार उखी को, आज बना नयनों का तारा,  
वही बना श्रद्धेय हमारा ।



विषय आत्मा का दोष नहीं है, वह विचार का निमित्त है। इसलिये उससे बचना आवश्यक होता है। निमित्तों से बचने के साधनों को बाह्य तत्त्व कहने का कारण यही है। प्रायश्चित्त आदि से आन्तरिक विकारों का नाश होता है, इसीलिये उन्हें आन्तरिक कहा गया है।

प्रायश्चित्त भूल के अनुकूल होता है। इससे साधना का पथ प्रशस्त होता है। विनय का अर्थ है—संयम या शुद्धि के साधनों का अवलम्बन। उसके सात प्रकार हैं :—

१. ज्ञान का विनय ।
२. दर्शन-सम्पत्तुष्टि का विनय ।
३. चारित्र्य का विनय ।
४. मन-विनय—मन का प्रशस्त प्रयोग ।
५. वचन-विनय—वचन का प्रशस्त प्रयोग ।
६. काय-विनय—सावधानी से चलना, खड़ा रहना, बैठना, सोना ।
७. लोकप्रचार-विनय—गुरु की इच्छा का सम्मान करना, उनका अनुगमन करना, उनका कृपा रहना, आदि ।

वैद्याचार्य—साधक को सहयोग देना वैद्याचार्य है ।

स्वाध्याय—स्वाध्याय और ध्यान दोनों परमात्म-भाव की अभिव्यक्ति के अन्तर्गत् साधन हैं। योगी स्वाध्याय से विरत हो ध्यान और ध्यान से विरत हो स्वाध्याय करे। स्वाध्याय और ध्यान की सम्प्रदाय से परम-आत्मा प्रकाशित होती है।<sup>१</sup> स्वाध्याय के पाँच प्रकार हैं—

१. वाचना—पढ़ना, २. प्रवृत्तता—प्रत्यक्ष करना, ३. परिवर्तना—याद किये हुए पाठ को दोहराना, ४. अनुप्रेषा—चिन्तन, ५. धर्म कथा—धर्मवार्ता, धर्म-वार्ता ।

शिष्य ने पूछा भते ! स्वाध्याय का क्या फल है ?

भगवान् ने कहा—स्वाध्याय से ज्ञानवरण क्षीय होता है।<sup>१</sup>

ध्यान—स्वाध्याय के पश्चात् ध्यान का क्रम है। परजलि ने ध्यान का पूर्व तत्त्व धारणा माना है। इस तपोयोग में धारणा नाम का कोई तत्त्व नहीं है। किन्तु जैन परम्परा में 'एकाग्र मनः सन्निवेशना' जो है, उसकी तुलना धारणा से होती है। एकाग्र का अर्थ है कोई एक आत्ममनः। उसमें मन को स्थापित करना, लगाना या बाँध देना—एकाग्रमनः सन्निवेशना है।

शिष्य ने पूछा—भते ! एकाग्रमनः सन्निवेशना का क्या फल है ? भगवान् ने कहा—एकाग्रमनः सन्निवेशना का फल है—चित्त-निरोध।<sup>१</sup> यही ध्यान है। जो अध्यवसाय नष्ट है, वह चित्त है और जो स्थिर है, वह ध्यान है। ध्यान का पहला रूप है चित्त-निरोध और दूसरा रूप है शरीर, वाणी और मन की प्रवृत्ति का पूर्ण निरोध।<sup>१</sup> साधना की दृष्टि से ध्यान के दो प्रकार हैं—(१) धर्म, (२) शुक्ल ।

ये दोनों आत्मलक्ष्मी हैं। शुक्ल ध्यान पूर्वचर ( विशिष्ट ज्ञानी ) मुनिओं के होता है। उससे पहले धर्म-ध्यान ही होता है।

उसके चार प्रकार हैं—

१. आत्म-विषय—आत्म के अनुसार सूक्ष्म पदार्थों का चिन्तन करना ।

१. औपचारिक तपोधिकार ।

२. स्वाध्याय-ध्यानमध्यास्तां, ध्यानात् स्वाध्यायमामनेत् । ध्यान स्वाध्याय संपत्त्या, परमात्मप्रकाशते—समा०

३. सज्जाएण भते जीवे किं जनेइ ?

सज्जाएण नापावरणिज्जं कम्मं सवेइ—उत्तराध्यायन २१।१८ ।

४. एगमं मणं सन्निवेशणाए णं भते ! जीवे किं जनेइ ?

एगममणं सन्निवेशणाए णं चित्ता निरोहं करेइ—उत्तराध्यायन २१।२५ ।

५. एकाग्रचित्ता योग निरोधो वा ध्यानाम्—जैन सिद्धांत दीपिका ।

६. स्थानांगं ४।१।२४७ ।

## मेरा भी स्वीकार करो अभिवन्दन निश्छल

साध्वी श्री कनक प्रभाजी

प्रभो ! तुम्हारे चरण चिन्ह की रेखाओं पर,  
आज मनुज के चरण स्वयं बढने को तत्पर ।  
तेरे युग नेत्रों से ललित साव्य सोच पर,  
दृष्टि टिकी है आज मनुज की फिर से अभिचल ।  
तेरी युग्म भुजाओं में वह अनुपम बल था,  
जिससे टूट पड़ी बन्धन की कुलिस बेडिया ।  
तेरे चिन्तन मनन और अनुशीलन से थी,  
जुबती जाती जैन जगत की टूटी कड़ियाँ ।  
इसीलिए तेरे जीवन के पावन क्षण थे,  
आज मनुज मन में करते हैं अमिनव हलचल ॥१॥  
मति में था गाम्भीर्य किन्तु वह छिपिल नहीं थी,  
मति में तीव्र विराग निराशा भी कब छाई ।  
क्षिति स्वयं तेरी अर्पित रहती उपकृति में,  
तुम्हें सदा तुमने सयम में ही थी पाई ।  
तेरे शब्द कृत्यों पर स्तम्भित है जग सारा,  
मेरा भी स्वीकार करो अभिवन्दन निश्छल ॥२॥

## आचार्य भिक्षु के प्रति

साध्वी श्री मण्डजलाजी

महाप्रलय की दीर्घ निशा में एक दीप टिम-टिम जलता था,  
जिसने जलने का त्त ले आलोक दिया घुघुले जग को ।  
जिसने चलने का त्त ले चलना सिखलाया हम सबको,  
मिथिग्र्यता जी दीर्घ सूत्रता से वह मानव टलता था ॥१॥

अनुश्रुत में बहने वाली का इतिहास नहीं रहता है,  
अमर रहा इतिवृत्त उसी का, प्रतिश्रुत में जो बहता है ।  
फूलों का पथ छोड़ अरे वह अंगारों पर ही चलता था ॥२॥

सघर्षों को सहते-सहते जीवन में ज्योति भर जाती,  
विपदाओं में बहते-बहते अपने आप शक्ति मिल जाती,  
सघर्षों में तेज पुज वन कर वह एकाकी पलता था ॥३॥

स्नेहसिक्त ममता को पाकर उसका वस्त्र हृदय कब पिघला,  
भीषण वाधाओं के आगे, दृढ़ निश्चय से वह कब बल्ला,  
साध्य सरोवर में ही उसका, वस् अन्तर मानस खिलता था ॥४॥

this great event with Majjhima Pava which is identified according to the Jain tradition with the modern village of Pava, seven miles to the south-east of Bihar—Sharif in the Patna district.

In this connection, we must not forget that Pava is not an important place from the point of view of archeology. We have not yet discovered any historical fields there. It is also to be noted that modern temples are situated at Puri and not at Pava which is at a distance of not less than two miles from the said village. The village Puri is mentioned neither in the Jain tradition nor in the Buddhist. Hence modern Pava cannot be ancient Pava where Mahavira attained salvation.

#### KAKANDI

It was variously known as Kagandi or Kaindi. It is said to be the birth-place of the ninth Tirthankaras<sup>7</sup> and Mahavira is said to have visited this place.<sup>8</sup> It is identified by Rahula San-kriyayana<sup>9</sup> with Kakan in the Monghyr district. The identification seems to be correct.

#### MORAGA

Mahavira often visited this place. He is said to have arrived here from Atthiyagama and once from Kollaka.<sup>10</sup> The place was definitely in North Bihar, because places connected with it are all in the same region. The village Moranga in the Sitamarhee Police area may be identified with ancient Moraga.

Mahakundagama, Khattiyagama, and Kundapura —

These were the villages in the suburbs of Vaishali. The Acharanga Sutra states that Kundapura was a village where Mahavira was born. It is divided into two parts—southern and northern. The southern was mostly populated by the Brahmins and the northern by Khattiyas. This village is known as Kundapura in the Kalpa Sutra. It is identified with modern Basukunda in the Muzaffarpur district.

#### KALAYA

This was a village near Vaniyagama<sup>11</sup> to its north-east. It is not exactly located but it must be in the Muzaffarpur district where Vaniyagama was situated.

#### VANIYAGAMA

The Avasyaka Nirukti refers to this village in connection with Mahavira's wanderings. It is known as Vaniyagrama<sup>12</sup> in the Panchobha copper Plate of Sangramagupta. It is identified with modern Baniya near Basari in the district of Muzaffarpur.

#### KOLLAGA

This was a village near Vaishali,<sup>13</sup> we often find mentioned in the Jain literature. This is identified with Koluha, a village near Basari.

#### KUMARAGAMA

Mahavira came here from Kundapura and proceeded to Kollaka.<sup>14</sup> Since Kollaka has been located in the Muzaffarpur district, this place too may be in north Bihar. There is a village Kunara in the Sitamarhi Police area of the same district which may be ancient site of Kumaragama.

## तेरापंथ की उद्भवकालीन स्थितियाँ

आचार्य श्री तुलसी

तेरापंथ एक सम्प्रदाय है जो आज से दो सौ वर्ष पहले प्रादुर्भूत हुआ। मैं जैन धारण को तेरापंथ से और तेरापंथ को जैन धारणसे भिन्न नहीं मानता हूँ। जैन धारण में अनेक सम्प्रदाय हैं। अनेक सम्प्रदायों का जो एक सहित रूप है वह जैन धारण है। वृक्ष को शाखाओं से और शाखाओं को वृक्ष से भिन्न कौन कैसे मान सकता है ? शाखाएँ अनेक होती हैं पर वृक्ष की शोभा बढ़ाने के लिए उनमें अनेकता नहीं होती। एक महान् धारण की भी अनेक शाखाएँ हुई हैं। जब वे धारण की श्री-वृद्धि में एक पीढ़ी तक अनेक होकर भी एक थी। भगवान् महावीर के ती गणधर थे, अनेक आचार्य थे, अनेक सपाध्याय थे (अनेक अन्य) और आचार और विचार में अनेकता नहीं थी, यह भी नहीं, सहस्रावधि अवधि सर्वथा एक रूप ही, यह कोई मानस शास्त्री कैसे माने ? किन्तु अनेकता में समन्वय का भाग ऐसा था कि एकता अनेकता को अपनी शोभा बनाए चले रही थी। समय बीता, स्थितियाँ परिवर्तित हुई—अनेकता ने अपना धारण धारों विखर दिया। आचार और विचार का भीवर फटता गया और समन्वय का भाग टूटता गया। इस स्थिति में जो सम्प्रदाय प्रादुर्भूत हुए वे व्यवस्था की दृष्टि से किये हुए विभाग नहीं हैं किन्तु परिस्थिति की देन हैं। तेरापंथ एक जैन सम्प्रदाय है। उसका उद्भव भी विशेष परिस्थिति में हुआ है।

भारत की अन्तर-आत्मा को जितना धर्म में स्पष्ट किया है उसना राज्य में नहीं। भारतीय जीवन को धर्म ने जो मोह दिये, वे राज्य में नहीं दिये। भारतीय मानस का सर्वोपरि आकर्षण धर्म रहा है, इसलिए उसने जितना रस धर्म चर्चा में किया है, उतना दूसरी चर्चा में नहीं।

धर्म उसी की होती है जिसका महत्त्व होता है। धर्म का महत्त्व इसलिये है कि वह आत्मा का भाग्य है। वह सम्प्रदाय में प्रतिबिम्बित होता है। धर्म व्यक्ति की साधना है और सम्प्रदाय है उस विचार तथा आचार की समन्विति। सम्प्रदाय में धर्म साकार होता है, और धर्म को पाकर सम्प्रदाय महत्त्वपूर्ण बनता है।

आचार्य भिक्षु स्थानकवासी सम्प्रदाय में दीक्षित हुए। आठ वर्ष तक उसमें रहे। आगमों का ज्ञान प्राप्त किया, गुरु का वात्सल्य और सत्य की श्रद्धा प्राप्त की। पर इस प्राप्ति में भी उन्हें एक अग्रान्ति का अनुभव हुआ। उन्हें लगा कि मूनो में मुनि का जो आचार बताया गया, वह मुनियों के जीवन में नहीं है। भगवान्-महावीर ने जो समय का विचार दिया, उसका भी सम्पूर्ण प्रत्यय नहीं है। वह एक तीव्र प्रतिनिध्या थी। इसीने तेरापंथ को जन्म दिया।

इतिहास का विद्यार्थी परिवर्तन के क्रम से अपरिचित नहीं होता। वह जानता है कि विश्व में ऐसा सत्य कोई नहीं है जो नये सिरे से उत्पन्न हो या सर्वथा विच्छिन्न हो जाए। जो है, वे हैं और जिलने हैं, उसमें ही हैं। उनमें न तो राई भोज घटता है और न तिल भोज बढ़ता है। तो फिर प्रथम होता है जो आज है, वह कल नहीं रहता और जो कल नहीं है, वह आज हो जाता है, यह क्या है ?

यही परिवर्तन का सिद्धान्त है। इतिहास इसीके आधार पर बनता है। जो कैसे हैं वह कैसे ही रहे तो इतिहास किसका बने ? अपरिवर्तन और परिवर्तन दोनों एक साथ चलते हैं, इसीलिए नई-नई घटनाएँ होती हैं और नया-नया इतिहास बनता है।

10' तेरापंथ के प्रादुर्भाव का इतिहास भी घटनावलयों से रचित नहीं है। राजनगर के थावको को समझाने के लिए आचार्य यमनाथ जी ने सन्त भिक्षु को भेजा। इन्हें दोनों ओर था। थावको के मन में मुनियों की आचार सिध्दितता के प्रति रोष था। सन्त भिक्षु की आचार और विचार दोनों में सामी का अनुभव हो रहा था। थावकनाथ साधुओं को वन्दना करना छोड़ चुके थे। सन्त भिक्षु गण में विद्यमान थे। थावक आचार्य का विश्वास खो चुके थे। सन्त भिक्षु आचार्य के विस्वामनाथ थे। वे चाहते थे कि साध्य भी सधे और निश्चय भी न बडे। थावकोमें सन्त भिक्षु के प्रति



# MADANGAMA

This village is referred to in the Jain Canons. Mahavira is said to have arrived here from Kundaka and left for Bahusallaga. It may have been somewhere in the Ranchi district or Jharakhanada area.

# BAHUSALLAGA

It is stated that Mahavira travelled to this place from Madangama and left for Lohagala. As Lohagala is probably modern Lohardaga, this place too may be in the Ranchi district.

# GOBHUMI

This place was often visited by Mahavira.<sup>21</sup> The Mahabharata<sup>22</sup> mentions a locality called Pasubhumi which is identified with modern Chhotanagapur region on account of abundance of wild animals. It is possible that Gobhumi and Pasubhumi are identical. Gobhumi may be identified with Gomoh in the Dhanbad district.

Besides the places mentioned above, there are numerous places of which we are not sure if they are in Bihar. The identification of those places is possible only if thorough research work be carried on of the neighbouring states of Bihar.

# REFERENCES —

1. Brihatakallpa Sutra—1. 50.
2. „ II, 81. 11.
3. Shramana Bhagawan Mahavira, p. 379.
4. Jain—Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p. 276.
5. Kalpa Sutra—p. 269.
6. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p. 310.
7. Avashyaka Nirukti, 382.
8. Anuttara—p. 61.
9. Bharatiya Vidya (July, 1944) p. 8.
10. Shramana Bhagawana Mahavira II—p. 288.
11. Avashyaka Tika—p. 456.
12. Journal of Bihar-Orissa Research Society Vol. V, pp. 582-96.
13. Uvasagadasao II—p. 4.
14. Shramana Bhagawan Mahavira II—p. 28a.
15. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p. 251.
16. Avashyak Nirukti—p. 324.
17. Ibid—p. 1297.
18. Avashyaka Tika—383a
19. Kalpa Sutra—p. 263.
20. Shramana Bhagawana Mahavira—pp. 357, 370.
21. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons p. 289.
22. II. 278.

विश्वास था और वे बुद्धि-वैभव के धनी थे। उन्होंने श्रावको को समझाया। वे भिक्षु की बात मान गए और पुनः वन्दना करने लगे। सन्त भिक्षु ने उनका चार अङ्गण पर ओढ़ लिया। उनका अन्तर्द्वन्द्व प्रज्वलित हो गया। वे अपने आचार्य रुधनाभ जी के स्नेह-सूत्र में घँसे हुए थे। एक बोर वे और आचार्य के साथ रहना चाहते थे, दूसरी ओर वे आचार्य का विकास चाहते थे। आचार्य उनकी बात मानें, तभी इन दोनों स्थितियों का समाधान हो सकता था। राजनगर में रहते-रहते उन्होंने आगमो का गम्भीर अध्ययन किया। दीर्घ-चिन्तन के बाद भी उन्हें लगा कि जो विचार उन्होंने स्थिर किया है, वह भ्रान्त नहीं है। चातुर्मास पूरा हुआ। उन्होंने आचार्य के पास जाने को विहार किया। मार्ग में गाव छोटे थे। सुविधा की दृष्टि से सन्त भिक्षु ने वीरभाष जी को अलग भेज दिया। “पहले पहुँच जाओ तो राजनगर की स्थिति की चर्चा मत करना”, यह उन्हें समझाया गया। पर समझ तो आखिर अपनी ही काम देती है। वे पहले पहुँचे। आचार्य ने पूछा—क्यों श्रावको की शिकाएँ मिट गईं? वीरभाष जी बोले—उन्हें सका थी कहा? वे सचाई पर थे। क्या कोई हो तो मिटे? हम भूल पर हैं। जानबूझकर अनाचार का सेवन जो कर रहे हैं। आचार्य स्तब्ध रह गए। वीरभाष जी अब भी मौन नहीं थे। वे बोले—“यह तो नमूना है, पूरी जानकारी तो सन्त भिक्षु देंगे।” सन्त भिक्षु की योजना को बिकल करने का यह पहला प्रयत्न था। वीरभाषजी ने जो किया वह विरोधी भाव से नहीं किया। सारे कार्य विरोधी भाव से ही बिकल नहीं होते। बहुधा अविशेषपूर्ण प्रयत्न भी स्थिति को उलझा देते हैं। जो बात को न पचा सके, असमर्थ में ही प्रकाशित या प्रसारित कर दे, वह मित्र भी शत्रु का काम करता है।

वीरभाषजी ने ऐसा ही किया। सन्त भिक्षु की योजना में बाधा उपस्थित हो गई। वे आचार्य की भावना में अपनी भावना की मिठास में डोल् देना चाहते थे, वह नहीं हो सका। उनकी कला की अपना कर्तृत्व दिखाने का अवसर ही नहीं मिला। उन्होंने प्रथम दर्शन में आचार्य को असन्तुष्ट पाया। उन्होंने आचार्य को प्रसन्न करने का यत्न किया, अपनी भावना को नज़र के साथ रखा। पर जो स्थिति जटिल हो चुकी थी, वह सुलझी नहीं। एक दिन अन्तर्द्वन्द्व सिमट गया। सन्त भिक्षु अपने आचार्य से पूछक हो गए। थोड़े-थोड़े मतभेदों की प्रधानता दे सच से पूछक हो जाना, जैन परम्परा को बिभक्त करना कैसा है? यह प्रश्न बहुत ही सहज है। जितना सहज है, उतना ही चिन्तनीय। चिन्तनीय इसलिए है कि सब जगह मतभेद गूढ़ तत्त्वों से ही सम्बन्धित नहीं होते। बहुत बार मतभेद होते ही नहीं, कोरा आचार-पालन का प्रश्न होता है। परन्तु आचार्य भिक्षु के सामने दोनों स्थितियाँ थी। विचार-भेद था ही और आचार-पालन का अवलोकन प्रश्न भी। आचार्य ने कहा—जमी इसे छोड़ना कठिन है, सन्त भिक्षु ने कहा—साधु जीवन सरल नहीं है, तब यह कठिन कैसे न हो? कठिनाई का वरण कर हम जो निकले हैं तो फिर कठिन मार्ग पर चलने में हमें भय क्यों हो? और भी ऐसे अनेक आचार थे, जिनके पालन में शिथिलता बरती जाती थी। वह आचार्य भिक्षु को सह्य नहीं हुई। उस समय के साधु जो करते, उसे सिद्धान्त सम्मत मानकर करते, तब स्थिति दूसरी होती। उसमें चिन्तन को बहुत आगे बलाना होता। किन्तु यह स्थिति उसके विपरीत थी, बहुत स्पष्ट थी। इसलिए आचार्य भिक्षु को अपना पथ चुनने का निर्णय करना पड़ा। ‘सि १८१७ चैन सुवला ९’ के दिन धर्म-क्रान्ति का भूतपात हुआ। आचार्य भिक्षु के चरण नई दिशा में बड़े। नियमित एक नए सम्प्रदाय की नींव डाल दी। उस समय उसका नाम स्पष्ट नहीं था। उसकी सारी रेखाएँ भविष्य के गर्भ में थी। वर्तमान जैसे जैसे अतीत होता जाता है वैसे वैसे भविष्य-वर्तमान बनता जाता है। एक दिन तेरापय का उदय हुआ। आचार्य भिक्षु ने सुना कि जोधपुर में इस सच का नामकरण हुआ है। उन्होंने उसे स्वीकार किया और तेरापय का आलोक फैलने लगा।

प्रत्येक घटना पूर्व स्थिति की प्रतिक्रिया होती है। विलास-वैभव की प्रतिक्रिया ने भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध जैसे हजारों राज-पुत्रों को त्याग-प्रतिष्ठापन की ओर प्रेरित किया।

महर्षि इयानन्द ने मृति पूजा का विरोध किया और आर्य-समाज की स्थापना की, वह कर्मकाण्डों की वाढ की प्रतिक्रिया थी। साधुओं की सुशशीलता और अनुशासनहीनता की प्रतिक्रिया ने तेरापय को जन्म दिया।

further subdivided into two sections—the washermen, barbers, etc., and the rest. The latter were further subdivided into the touchables and the untouchables. ऋषभदेव planned towns, built villages and grouped them into circles of eight hundred, four hundred, and two hundred. He apportioned the earth among four great monarchs, each of whom was the lord of a thousand smaller kings under him. It was now when the political institutions of governments were thus established. ऋषभदेव founded the other institution of punishment and imprisonment. The justification for thus creating punishment was that hitherto men had obeyed even when they had been mildly rebuked ; but now they ceased to listen even when mildly rebuked ; chastisement of a severer type was now needed to bring them round, and this could be done only by punishment.

As to how punishment came gradually to assume its full stature, we are told in the *शक्तिपुराण* that, with the increased wickedness of men, the patriarchs progressively increased their penalties for offences. Thus, the first five Patriarchs and their successors had merely prescribed for offences the punishment of crying alas (अह) to which the next five Patriarchs added that of warning (नम्र) against the repetition of the offence ; while the last four Patriarchs prescribed for offenders the punishment of crying shame (विद्) : while it was only ब्रह्म, who, on realizing that men could not be weaned from crimes, instituted corporal punishment, imprisonment, and even death. Thus was the earlier *चोगभूमि* or land of enjoyment, transformed into *कर्षभूमि* or land of action, the age-cycles made complete, and coercive punishment, so essential in preserving order, introduced into the history of men. It was only in this way that the strong were prevented from swallowing the weak like the proverbial law of the fish (*मात्स्यन्याय*).<sup>20</sup>

So that we might complete Jinasena's ideas on government, we may here briefly enumerate the obligations of the king to subjects. Jinasena, we may be permitted to repeat, states that the rule relating to the punishment of the wicked and the cherishing of the good, had not existed in the earliest ages, since men had lived in a state of complete happiness. It was only in the absence of the wielder of the दंड or punishment, that there was the fear of the larger fish devouring the smaller, as mentioned just above. It was here, while referring to the origin of punishment, that Jinasena reveals that inspite of his describing "an idyllic state of nature, he was influenced by the earlier Indian concept relating to the *मात्स्यन्याय* which was a familiar simile with the ancient Hindu authors on Polity. सत्त्व for instance, states thus :—"If the king did not, without tiring, inflict punishment on those worthy to be punished, the stronger would roast the weaker, like the fish on a spit."<sup>21</sup> *कौटिल्य* is even more expli-

(20) *शक्तिपुराण*, III, XVI. 130-130, 214-216, 240-245, 255-257. See also Beni Prasad, op. cit. pp. 222—224 Professor Ghoshal would make the last group of patriarchs five (Ghoshal, op-cit. p. 457); but this would make them all fifteen when he himself states in para first of the same page that there were fourteen Patriarchs beginning with प्रतिभूति. Evidently he has included ब्रह्म whom, however, he would style as a कृत्स्न, and not as a कृत्स्न, on the same page.

(21) Manu, VII, 20, p.219.

आचार्य भिक्षु ने अपनी रचनाओं (१८१ बोल की हुण्डी, साधों रं आचार री चौपई) में आचार-विधिलता पर प्रहार किया है। उन कृतियों से उस समय के साधुओं की आचार-सम्बन्धी स्थिति पर पूरा प्रकाश पड़ता है। उनकी शेष रचनाएँ मुख्यतया वैचारिक मतभेद से सम्बन्धित हैं। संगठन की एक सूत्र में बाँधे रखने और अनुशासन की मूल्यवान बनाने की उनकी सूझ मौलिक है या नहीं, यह विवादास्पद हो सकता है, किन्तु उसे क्रियान्वित करने और उसमें सफल होने का श्रेय आचार्य भिक्षु को है, यह निर्विवाद सत्य है।

आचार्य भिक्षु ने वि. सं. १८१७ (आषाढ पूर्णिमा को) तेरापन्थ की दीक्षा स्वीकार की।<sup>१</sup> इस कार्यक्रम में उनके साथ तेरह साधु थे। चार उनके पास थे और शेष नौ दूसरे गांवों में थे। इनमें से छः साधु ही (आचार्य भिक्षु सहित) तेरापन्थ में रहे, शेष सात उससे पृथक् हो गए। संस्था और श्रद्धा ये दो विकल्प हैं। आचार्य भिक्षु ने इनमें दूसरा विकल्प चुना। संस्था भले ही कम हो, श्रद्धा अधिक रहे, इसी भिति पर उन्होंने तेरापन्थ का भवन खड़ा किया। पदलोभ्यता के निवारण के लिए उन्होंने यह सूत्र दिया कि आचार्य एक हो। संगठन व्यवस्थित रहे, इसलिए उन्होंने मर्यादाबल का निर्माण किया। समसूत्रता के लिए उन्होंने अनुशासन को प्रोत्साहित किया। आचार और विचार की समरक्षाओं के निर्माण में उनकी लेखनी ने अपना पूरा कौशल दिखाया। एक आचार्य, समान आचार और समान विचार, तेरापन्थ की ये तीन विशेषताएँ हैं। चिन्तन की पूर्ण स्वतन्त्रता है, किन्तु गण की मान्यता के प्रतिभूल हर सदस्य को विचार-संस्थापन की स्वतन्त्रता नहीं है। उसके लिए प्रत्यक्षतः आचार्य की और परोक्षतः गणकी स्वीकृति लेनी होती है। विचार-भेद होता है, यह सहज है, किन्तु अपने-अपने विचार का आग्रह ही, तो संगठन का आधार सुदृढ़ नहीं रह सकता। अपने चिन्तन पर सत्य का विश्वास होता है, पर दूसरे का चिन्तन सत्य नहीं इसका आधार क्या? सत्य का निर्णय व्यवहार-दृष्टि से होता है। निश्चय-दृष्टिप्राप्त न हो, उस स्थिति में ऐकान्तिक आग्रह का अधिकार भी कैसे प्राप्त हो सकता है। हमारे पास सत्य का माप-पण्ड व्यवहार ही है, तब हम अपने चिन्तन को मूढ क्यों न रखें। इस चिन्तन के आधार पर आचार्य भिक्षु ने इस मर्यादा का निर्माण किया कि कोई नया तथ्य मिले, तो वह श्रुत मिलकर उसपर चिन्तन कर लें, अपना चिन्तन आचार्य तक पहुँचा दें और आचार्य जो अन्तिम निर्णय दें उसे मान्य कर लें। यह व्यवस्था संगठन का सुदृढ़ आधार है। इससे आग्रह की भावना दृढ़ती है और समन्वय-श्रद्धा से चलने का पथ प्रसस्त होता है।

चिन्तन की स्वतन्त्रता न हो, तो श्रद्धा जड़ बन जाती है और श्रद्धा विकसित न हो, तो चिन्तन उन्मूलक बन जाता है। जहाँ चिन्तन की स्वतन्त्रता होती है और श्रद्धा का विकास होता है, जहाँ अहिंसा होती है और समन्वित रूप में चलने की क्षमता का उदय होता है।

तेरापन्थ की उद्भवोन्मुखता में इस व्यवस्था ने बहुत बड़ा योग दिया है। एक समय छः साधु रहे, इसकी चर्चा हो चुकी है। आज लगभग छः सौ पचास (६५०) है। तेरह साधु और तेरह आचर्यों की संस्था के आधार पर एक कवि ने 'तेरापन्थ' नाम रखा, वहीं पन्थ आज लाखों का पन्थ है। आचार्य भिक्षु ने इस संज्ञा को ही प्रभो! यह तेरा पन्थ इस रूप में स्वीकार किया।<sup>२</sup> यह पन्थ पथिकों का नहीं है, भगवान् का है। किसी पथिक ने इसे निर्मित नहीं किया है, इसका निर्माण भगवद्वाणी की कंकरीट से हुआ है। यह कोई नया पन्थ नहीं है। इसका आधार बहुत पुराना है। पुराने को नया रूप मिला है, इसलिये यह नया भी है।

आमि की तीन परिधियाँ हैं—समान, राज्य और धर्म। गते दो शताब्दियों में इन सभी क्षेत्रों में परिवर्तन हुए हैं, क्रान्तियाँ हुई हैं। हिन्दुस्तान शताब्दियों से पराधीन था, इसलिए सामाजिक या राज्य-क्रान्ति की ओर उसकी गति नहीं

१-सबल अठार सतर सन, पंचाय लेखे पिलाय। आषाढ सुदी पूनम दिने, केले दीक्षा कल्याण।

—भिक्षु यश रसायण डाल या. ३ पृ. —

२- लिखत १८५०-५१

३- लोक कहै तेरापन्थी। भिक्षु सबली भावै हो। हे प्रभु! ओ पन्थ है। और दाय न आवै हो। भन भ्रम मिटावै हो। सो ही तेरापन्थ पावै हो। पंच महावतपौलखा श्रद्ध सुमति सुहावै हो। तीन गुप्त तीखी तरै। भल आत्म भावै हो। चित्त सँ तेरा हो चाहवै हो। —भिक्षु यश डाल ७.

the political order in the manner of Jināsena, हेमचन्द्राचार्य, we may note, was never carried away by mere idealism. It was not that he discarded the theory of Jināsena. On the other hand, we see the influence of the ज्ञानिपुराण in the सप्त-अहंभीति. But हेमचन्द्राचार्य was, on the whole, a more practical teacher than Jināsena. Indeed, it will be shown below that no Jaina thinker wielded such a powerful and perhaps everlasting influence on the contemporary government as हेमचन्द्राचार्य did on that of कुमारपालदेव in the twelfth century.

हेमचन्द्राचार्य drew freely on the earlier Hindu works on polity. He pays greater attention than any of his predecessors of the Jaina faith to civil and criminal law ; recommends the use of साम, दान, भेद and दंड, much in the same way as a Hindu writer on Polity would have done ; and fearlessly enjoins that war should be carried on boldly, stating that the famous Jaina principle of non-violence to life and of the destruction caused in war, would not deter him from recommending this measure.<sup>76</sup> That हेमचन्द्राचार्य followed in some measure कौटिल्य is clear when we note what he states about a conquered country. After the king had won a victory, he should grant amnesty to the followers of the conquered king, and after considering their wishes, install a scion of the old royal family as the next ruler, provided he was devoted to the conqueror. The new ruler as well as the conquered subjects should be gratified with rewards.<sup>77</sup> This may be compared with what कौटिल्य says in Chapter V, entitled Restoration of Peace in a Conquered Country in Book XIII, where he has given in detail the measures which the conquering king has to take in order to restore peace in the conquered land.<sup>78</sup>

Much more than his work styled सप्त-अहंभीति was हेमचन्द्राचार्य's great personal influence which marks him off from the rest of the eminent Jaina authors on Polity, as one who did the greatest good to the country. When on the death of king सिद्धराज-वरमहिदेव, there was a period of interregnum in the history of अवधिलबाद, the capital of Gujarat, three names including that of कुमारपाल were laid before the nobles of the Court who sat in council, to determine as to which of them was to be the king. It was then that कुमारपाल was chosen and installed as the new king and that a new age in the history of Gujarat began—an age which was illumined as much by the munificence of कुमारपालदेव as by the sagacity, humility, and religious fervour of हेमचन्द्राचार्य. The latter became the guide and the गुरु of the new monarch.<sup>79</sup> It is impossible to describe within the limits of a small article the incalculable good which this great Jaina thinker did to Gujarat and to India. We can at best only summarize his main activities. It was हेमचन्द्राचार्य who induced the king to forego the claim of the State to the property of those who died issueless. It was under his influ-

(76) Cf. Law N. N. Studies in Indian History & Culture, pp. 200—261 (London, 1925).

(77) Hemacandra, सप्त-अहंभीति II, pp. 66—68. (Ahmedabad with a Gujarati commentary 1906). See also Ghoshal, op. cit. p. 492.

(78) कौटिल्य, Bk. XIII, Ch. V. pp. 437—439, text, pp. 408—410.

(79) Read Indrajī, op. cit. pp. 181—194.

हुई। स्वतन्त्रता की लड़ाई में जो प्रवृत्ति चली, उसपर निवृत्ति का पूरा पूरा प्रभाव था, इसलिए उसे अहिंसक लड़ाई का रूप मिला। बाह्य-सत्ता जो आती है, वह केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता का अपहरण नहीं करती, विश्वासों में भी परिवर्तन लाना चाहती है। मुसलमान और ब्रिटिश जाति में भारतीय क्षत्र को शासित किया, तो इस्लाम और ईसाइयत ने भारतीय मानस को शासित करने का यत्न किया। राजनीतिक पराधीनता का अनुभव जितना हो रहा था, उससे मानसिक पराधीनता का अनुभव कुछ भी कम नहीं था। समय-समय पर कुछ व्यक्ति हुए और उन्होंने जनता को मानसिक पराधीनता से उबारने का प्रयत्न किया। २० अगस्त, १८२८ ई० को राममोहनराय ने ब्रह्म समाज की स्थापना की। वे विश्व मानवता का विकास चाहते थे। उनकी दृष्टि में पश्चिमी जगत् के द्वारा पूर्वी-जगत् को उभेसा हो रही थी, सबल मनुष्य के द्वारा निर्वल मनुष्य की उपेक्षा हो रही थी।

उस समय कर्मकाण्ड और सगुणोपासना का आकर्षण मिट रहा था। पौराणिक अवतारवाद, बुद्धिवाद को चुनौती दे रहा था। ईसाइयत का सेवाभाव और ब्राह्मत्वभाव जनता के अन्तःकरण को छू रहा था। इन परिस्थितियों ने ब्रह्म-समाज को जन्म दिया। उसने निराकार ब्रह्म की प्रतिष्ठा की, अवतारवाद को अस्वीकार किया और मूर्तिपूजा का बहिष्कार किया। परिस्थितियों ने करवट ली। प्रार्थना-समाज की स्थापना हुई। भारत के पूर्वी अंचल में कलकत्ते में ब्रह्म-समाज का उदय हुआ और पश्चिमी अंचल में उसीकी शाखा का प्रार्थना-समाज के नाम से उदय हुआ। इसके संस्थापक थे केदारचन्द्र सेन इस संस्था के चार उद्देश्य थे—

- (१) जाति-प्रथा का विरोध (२) विधवा-विवाह का समर्थन (३) बाल-विवाह का अवरोध (४) स्त्री-शिक्षा का प्रचार

भारतीय-धर्म को दार्शनिक धाराओं में विभक्त है—द्वैत और अद्वैत। अद्वैत के अनुसार ब्रह्म एक है और समूचा चेतना-चेतनात्मक जगत् ब्रह्ममय है। द्वैत के अनुसार सब आत्माएँ समान हैं। सब आत्माओं को एक ही ब्रह्म का अंश मानने वाले और सब आत्माओं को समान मानने वाले धार्मिक, मनुष्य के प्रति जितनी घृणा करते हैं, जितना तुच्छता का भाव रखते हैं, उतना एक अधार्मिक भी नहीं रखता।

अमण-परम्परा के तीर्थकों या प्रवर्तकों ने जातिवाद का तिरस्कार किया था। परन्तु आगे चलकर उनके अनुयायी जातिवाद के समर्थक बन गए। इस्लाम और ईसाई धर्म जातिवाद के कोटागुणों से अस्वस्थ नहीं थे। यह इनका बहुत बड़ा आकर्षण था। जातिवाद का प्रतिरोध किसे बिना उसे तोड़ना नहीं जा सकता था। इस परिस्थिति के पारमें में "एकैव मानुषी जाति" का शेष पुनः अभिव्यक्ति में आया और महात्मा गांधी के परितर में वह गूँज उठा। १० अप्रैल, १८७५ ई० में स्वामी दयानन्द ने आर्य-समाज की स्थापना की। उन्होंने पौराणिक हिन्दुत्व की आलोचना की। अपने पूर्वजों की निन्दा और विदेशियों के अनुकरण को उन्होंने पातक बताया। यह स्थिति स्वदेश भक्ति की मूलता में ही जनप सकती थी, इसलिए उन्होंने उसके कर्म की ओर जनता का ध्यान खींचा। इस प्रकार वैदिक धर्म में फ़ासिकारी प्रवृत्तियों की एक सुदीर्घ परम्परा है।

अमण परम्परा की कान्ति का इतिहास जटिलता से भरा हुआ है। उसमें निवृत्ति का स्वर सदा प्रधान रहा है। "संन्यास लिये बिना भूषित नहीं"—संक्षेप में निवृत्ति का सिद्धान्त इतना ही है। जैन, बौद्ध, तापस और आजीवक आदि सभी अमण शाखाएँ इसका समर्थन करती रही हैं। वेदान्त के प्राण प्रतिष्ठापक आचार्य शंकर ने संन्यास को अमण-परम्परा जितना ही महत्त्व दिया। उनके प्रच्छन्न बौद्ध कहलाने का एक कारण यह भी रहा होगा ?

आजीवकों की परम्परा विच्छिन्न हो गई। सौख्य और तापस वैदिक धारा में विलीन हो गए। कालक्रम से विदेशों में जाकर बौद्ध धर्म का रूप अत्यधिक परिवर्तित हो गया। उसका प्रारम्भ हीनयान के रूप में हुआ था। सम्राट् अशोक तक उसका वही रूप था। उसमें मन्दिर व मूर्ति-पूजा का प्राधान्य नहीं था। सम्राट् अशोक के काल में महायान शाखा का उदय हुआ। उसमें आठम्वरों की प्रधानता थी। उसका देश व विदेशों में द्रुतगति से व्यापक प्रसार हुआ। यह न तो अमण-परम्परा की संयममूलक प्रतिष्ठा को स्थिर रख सकी और न वैदिक-परम्परा की प्रवृत्ति जैसा आकर्षण प्राप्त कर सकी। फलतः उसकी मनोवैज्ञानिक पराजय हुई और बौद्ध धर्म भारतीय धर्मों में इतिहास का विषय बन गया।

One day the king paid an unexpected visit to Munja who was then sporting with his consort. As soon as Munja heard of his father's arrival, he hid his wife under the bed and welcomed his father. The king asked if there was no third person there ; for, he was going to disclose a secret. Munja assured him that there was none except them both ; and the king proceeded—"Well, my dear, let me tell you for the first time that you are our adopted son and Sindhu is our real son. I, however, would not mind that and will bequeath my kingdom to you. You will have only to take care of your younger brother, Sindhula." So saying, the king left and it soon occurred to Munja that a secret heard by three persons could not remain concealed. Consequently he drew out his wife from beneath the bed and at once put her to the sword. The king, who was yet wending his way downstairs, heard the hustle and turned up again. When he learnt what had taken place, he deemed Munja to be cruel enough to hold the royal sway and so anointed him king there and then, besmearing his forehead with the very gore of his wife who lay writhing by.

On the following day, the king sent for his minister, Shivaditya (शिवदित्य), along with the latter's son Rudraditya (रुद्रदित्य), and told him that he intended to pass his kingdom to Munja and ministership to Rudraditya. The minister approved of the king's intention, and it soon came about that Munja was consecrated as king and Rudraditya as his minister. Sindhula served under his elder brother as a prince. Their father, Sindhu, turned an ascetic and renounced home.

Now, Sindhula was brave and modest and, above all, was artless to a fault. He was so sturdy and strong that Munja always feared lest the former should sometime overthrow him, when coming to know that Munja was not his real brother. Munja was, therefore, ever anxious to get rid of Sindhula and devised means to this end.

Thus first he caused an elephant to run over Sindhula while the latter was sitting quite unaware and unarmed. But luckily a bitch happened to be there close by. Sindhula caught hold of her hind-legs and hurled her at the elephant who then became frightened and ran away. Thus Sindhula escaped the first fatal attack. He was too innocent to understand the wickedness of his elder brother. The latter, however, grew conscious that he had given vent to his malice towards his younger brother.

Next, about that time, two wrestlers chanced to visit Dhara. Munja invited them to his palace and concerted a plot against Sindhula. The two athletes were to wrestle with Sindhula and were instructed to pluck out his eyes in the course of wrestling.<sup>1</sup> The wrestlers did accordingly and were amply rewarded. Sindhula, the poor fellow, became totally blind.

Some time afterwards, Sindhula's wife became pregnant. Munja showed pleasure at this and appointed some astrologers in the lying-in-chamber (पुर्विकाश्रम) with a wicked and in view. One Vararuci, an expert astrologer, disguised as a lady, also remained there of his own accord. When the child was born, the appointed astrologers declared that it was born

---

(1). We are perforce reminded here of Shakespeare's play 'As you like It' wherein Oliver tries to take his younger brother, Orlando's life through Charles, the duke's wrestler.

जैन श्रमण दिगम्बर और श्वेताम्बर इन दो शाखाओं में विभक्त हुए। दिगम्बरों में भट्टारक और श्वेताम्बरों में चैत्य-वासी जो हुए, उनमें महायान जैसी प्रवृत्तियाँ विकसित हुईं। दिगम्बर-तेरापण्यी शाखा ने भट्टारकों की और संविग्न शाखा ने चैत्यवास की प्रवृत्तियों का प्रतिरोध किया।

लौकाशाह ने मूर्ति-पूजा का सर्वथा वहिष्कार कर दिया। स्थानकवासी और तेरापण्यी शाखाओं ने उसीका समर्थन किया। इस्लाम में मूर्ति-पूजा मान्य नहीं है, अतः मुसलमानों के शासनकाल में मूर्ति-पूजा के वहिष्कार का भाव प्रबल हुआ ऐसा माना जाता है। इसमें स्वचित्त सत्यांश हो भी सकता है। किन्तु मूर्ति-पूजा के विरोध का मूल हेतु उसीके परिपात्र में विकसित वादम्बर है। मूर्ति, एकाग्रता के आलम्बन के रूप में स्वीकृत हुई, परन्तु आगे चलकर उसने साध्य का रूप ले लिया। यहाँ से उसकी प्रतिक्रिया का वीज-वपन हो गया और मूर्ति के विरोध में स्वतन्त्र शाखाओं का विकास हुआ। तेरापण्य उन्हींमें से एक है।

मूर्ति-पूजा का प्रथम स्थानकवासी और तेरापण्यी सम्प्रदाय के सामने समान है। तेरापण्य का उद्भव निम्न परिस्थितियों में हुआ। उस समय के मुनि श्रम-विक्रम जैसी प्रवृत्तियों में कलते जा रहे थे। जीवनवार से भिक्षा लेने लगे थे। गृहस्थों को धन देने की प्रेरणा करते थे। शिष्यों को मोल लेते थे; “मेरे पास ही दीक्षा लेना और किसीके पास नहीं”, इस प्रकार की प्रतीक्षा दिखाते थे। साधु अकेले रहने लगे थे। आचार्य भिक्षु ने “साधों री आचार दी चौपई और १८१ बोल की हुण्डी” में इन स्थितियों का विषाद चित्रण किया है। आचार के इन मूल प्रश्नों ने ही उन्हें स्थानकवासी सम्प्रदाय से सम्बन्ध विच्छेद करने को बाध्य किया।

दान और दया के धार्मिक स्वरूप में भी मतभेद नहीं था। जैन साधु प्रवृत्ति की ओर झुकते जा रहे थे, यह आचार्य भिक्षु को सिद्धान्त-सम्मत नहीं लगा। अताप्रत, जिनाज्ञा, सावध-निरवध किया, लज्जि-प्रयोग आदि विषय दया-दान के ही खण्डन-गण्डन में प्रयुक्त हुए हैं।

मुनि आहार करता है, मौन लेता है, वह धर्म है या नहीं—इन प्रश्नों में भी मतभेद था। मिथ्यात्वा की क्या धर्म है या नहीं? एक ही क्रिया में बोझा पाप और बहुत निर्णय (धर्म) होती है या नहीं? ऐसे महत्त्वपूर्ण प्रश्न भी विचार-स्पद थे। इनमें कुछेक विषय ऐसे हैं, जो सम्प्रदाय-भेद के निमित्त बने और कुछेक ऐसे हैं जिनका समाधान पाने के लिए सम्प्रदाय-भेद आवश्यक नहीं होता।

धर्म साधन है, साध्य है मोक्ष। मोक्ष प्रत्यक्ष नहीं है, इसलिए वह एक पहेली है। धर्म यद्यपि प्रत्यक्ष है, फिर भी उसका स्वरूप एक नहीं है, इसलिए वह भी एक अटिल पहेली है। यह सब लोग जानते हैं कि धर्म की आराधना के लिए सम्प्रदाय बनता है, सम्प्रदाय के विकास के लिए धर्म नहीं बनता। किन्तु सम्प्रदाय की जड़ें सुस्थिर बन जाती हैं, तब धर्म के लिए सम्प्रदाय नहीं रहता, सम्प्रदाय के लिए धर्म बन जाता है। आचार्य भिक्षु सम्प्रदाय के प्रवर्तक थे। फिर भी उनकी दृष्टि में धर्म और सम्प्रदाय एक नहीं थे। धर्म शाश्वत सत्य है, सम्प्रदाय उसकी एक व्याख्या है, उसकी एक आराधना है। आराधना करने वाला धर्म को पा सकता है, पर उसके लिए वह किसी कारागार का निर्माण नहीं कर सकता। इसी सत्य के आलोक में आचार्य भिक्षु ने कहा—“एक मिथ्या दृष्टि भी मोक्ष-मार्ग का आराधक है और एक सम्यग्-दृष्टि भी मोक्ष-मार्ग का विराधक है।” भगवान् महावीर की भाषा में पुरुष चार प्रकार के होते हैं—

- (१) शील-सम्पन्न, श्रुत-सम्पन्न नहीं
- (२) श्रुत-सम्पन्न, शील-सम्पन्न नहीं
- (३) श्रुत-सम्पन्न, शील-सम्पन्न
- (४) न श्रुत-सम्पन्न, न शील-सम्पन्न।

मोक्ष की आराधना के दो उपाय हैं—श्रुत और शील। तीसरे पुरुष की आराधना इसलिए पूर्ण होती है कि उसमें श्रुत भी होता है और शील भी। सात्त्विक की भाषा में वह सम्यग्-दृष्टि भी है, त्रयी भी है। चौथा पुरुष न सम्यग्-दृष्टि होता है और



Bhoja, on his part, had been deeply aggrieved ever since he heard the distress of Munja. He had a subterranean passage made for Munja to escape, and managed to let the latter know of it. Thus, once a written message was handed over to Munja just as he was going to have his meal. He hurried through the letter, showed unconcerned and fell to eating without his usual chat with Mrinalika. But she was clever enough to suspect his silence and questioned him regarding the contents of the message. Out of love Munja took her into his secret and exposed the matter saying "Dear me ! Bhoja has caused an underground passage to be made for me to escape, and I shall be simply glad if you accompany me in this my flight. She outwardly agreed to this proposal and asked Munja to wait a little so that she might bring her ornaments. The clever maid went out and thought to herself — ' He will love me only as long as he is here. On reaching home, he will marry many a girl of his choice and I shall be totally neglected.' Reflecting thus, she sounded a warning to the watchmen that Munja was escaping through a subterranean passage. Munja also heard her cry and hastened to escape but was fatefully arrested and produced before Tailapa. The latter reproached Munja with treachery and ordered him to beg from house to house like a beggar. Munja felt helpless and did as he was bid. He, however, showed no sign of cheerlessness. While begging, he talked to several girls of the city in lyrical notes and thereby displayed his high aesthetical taste. But alas ! in the evening he was impaled by the order of the king Tailapa.

The fateful news reached Dhara and shocked Bhoja as well as his blind father, Sirdiula. Bhoja checked his wrath and resolved to wreak his vengeance upon Tailapa in due course.

Time having cured his grief, Bhoja began to amuse himself with poetry. Poets began to visit his court from far and wide and exhibited their poetic skill. Once, a Brahmana named Sarasvatikutumba, along with his family consisting of a wife, a daughter, a son and a maid servant all versed in poetic art visited the court of Bhoja and by turns amused him with their art, while Gunamanjari, the Brahmana's daughter, took Bhoja's fancy. She pleased him not only with her poetic imagery—but also with her virtues and graces. Bhoja married her at her father's consent.

On another occasion, Bhoja was entertained with a dramatic performance. The plot consisted of the capture and humiliation of Munja at the hands of Tailapa. This served to arouse the old feeling of revenge in Bhoja who consequently gathered forces, attacked Tailapa, subdued him and meted out the same treatment to him as the latter had done to Munja.

Having thus becalmed his rage, Bhoja again engaged himself with his usual hobby viz poetry. Now it came to pass that a Jain monk, Sustitacarya (सुतिताचार्य) by name came to Dhara and attracted none but Sarvadhara, one of the four Brahmana priests at the court of Bhoja. Both of them befriended each other and often had long talks. Once they talked of wealth. Do you ever get money from anywhere ?" said Sarvadhara to Sustitacarya. What do you need money for ? said the latter in reply. At last, however, Sarvadhara promised to give him half of his wealth to Sustitacarya which the latter consented to accept. Accordingly Sarvadhara divided his wealth into two equal heaps and asked the monk to choose either. At

न होती, इसलिए वह मोक्ष मार्ग का पूर्ण विराधक होता है। दूसरा पुरुष सम्मग्न-दृष्टि होता है, पर आचार-सम्पन्न नहीं होता, इसलिए वह मोक्ष-मार्ग का पूर्णतः आराधक नहीं होता, अंशतः विराधक भी होता है। पहला पुरुष सम्मग्न-दृष्टि नहीं होता, पर आचार-सम्पन्न होता है, इसलिए वह मोक्ष मार्ग का पूर्णतः विराधक नहीं, आराधक भी होता है। इसी नय दृष्टि के आधार पर आचार्य भिक्षु ने धर्म की सम्प्रदाय-भूत प्रमाणित किया। निश्चय में सम्मग्न-दृष्टि और मिथ्या-दृष्टि की भाषा उल्लेखन से भरी है। व्यवहार की भाषा में अपने सम्प्रदाय का अनुगमन करे, वह सम्मग्न-दृष्टि, उसका अनुगमन न करे, वह मिथ्या-दृष्टि। "मिथ्या-दृष्टि अर्थात् दूसरे सम्प्रदाय का अनुयायी भी धर्म की आराधना कर सकता है। इस सिद्धान्त की पृष्ठभूमि में धर्म के सम्प्रदायातीत स्वरूप की उदात्त घोषणा है।" तैरापन्व एक सम्प्रदाय है किन्तु प्रचलित अर्थ में जो साम्प्रदायिकता है, वह उसमें नहीं है।

### —धर्म का व्यापक प्रयोग—

धर्म की आराधना का अधिकार सबको है, इस दृष्टि से वह व्यापक है। धर्म की एक निश्चित मर्यादा है, जो कुछ आवश्यक है, वह सब धर्म नहीं है, इस दृष्टि से वह व्यापक नहीं भी है। प्रवृत्ति जीवन की आवश्यकता है। निवृत्ति जीवन की आवश्यकता नहीं है, यदि है तो एक सीमित अर्थ में। प्रवृत्तिवाद का स्रोत विस्तृत हुआ और आवश्यकता ने धर्म का रूप ले लिया। निवृत्ति के क्षेत्र में धर्म का सम्बन्ध मोक्ष से था। प्रवृत्ति के क्षेत्र में उसका सम्बन्ध जीवन की आवश्यकता ताओं से जुड़ गया। आचार्य भिक्षु ने उसी विस्तृत सत्य की पुनः याद दिलाई। उन्होंने कहा—“जो आवश्यक है वह सब धर्म नहीं है और जो धर्म है, वह जीने या जिलने के लिए आवश्यक नहीं है।” उनकी भाषा में “जीवो और जीने दो।” का कोई धार्मिक मूल्य नहीं है।

धर्म है संयम, धर्म है व्रत। जो संयमी है, व्रती है, वह धार्मिक है। जो असंयमी है, अव्रती है, वह धार्मिक नहीं है।<sup>१</sup> इस संयम की कसीटी पर जब धर्म को कसा, तो दया और दान पूर्णतः खरे नहीं उतरे। उन्होंने बेशाबिया धर्म भी है, दान धर्म भी है और नहीं भी है।

दया और अहिंसा एक है। अहिंसा का उद्गम स्थल संयम है। जहाँ संयम है, वहाँ अहिंसा है और जहाँ अहिंसा है, वहाँ दया है। यह दया का धार्मिक स्वरूप है। जहाँ संयम और अहिंसा नहीं हैं, वहाँ जो करुणा है, उसका स्वरूप धार्मिक नहीं है। इसी प्रकार दान का भी संयम और असंयम के आधार पर विभाजन होता है।

आचार्य भिक्षु ने दया-दान का जो विशेष विवेचन किया, वह अज्ञानपूर्ण कर्मकाण्डों की प्रतिक्रिया का परिणाम है। उस समय के धार्मिक रुढ़िवाद से ग्रस्त होते जा रहे थे। धर्म का आचरण करने से भी चुरते थे। धर्म को खरीदना शुरू कर दिया था। गरीबों को धन देते और उनकी क्रिया का फल हमें मिलेगा—इस भावना से स्वयं कुछ भी नहीं करते, मुक्त भाव से अधर्म का आचरण करते। दान और दया के आचरण में नैतिक व धार्मिक जीवन कुण्ठित हो रहा था। यह स्थिति चरमबिन्दु तक पहुँच चुकी थी। इस स्थिति के आलोक में हम देख सकते हैं कि आचार्य भिक्षु ने दया-दान की जो शक्ति-पिकित्सा की, वह अहेतुक नहीं है।

धर्म का मूल समभाव है। दया और दान का स्वरूप विपरीतता की मिति पर परिपक्वित हुआ है। दया करने वाला बड़ा और जिसपर दया की जाए वह छोटा, दान देने वाला बड़ा और जिसे दिया जाय वह छोटा, वह बड़प्पन और छोटपन की रेखा चीड़ी हो रही थी। जो समर्थ नहीं, जिसके पास शक्ति नहीं, वह क्या दया करे और क्या दे ? और जो न दया करे और न दान दे वह क्या धार्मिक ? समूचा धर्म दया और दान की परिधि में ही सिमट रहा था। धर्म का मापदण्ड शक्ति और धन के पैमाने से हो रहा था। आचार्य भिक्षु ने इस चक्रव्यूह को तोड़ डाला। उन्होंने कहा—“धन से धर्म नहीं होता, बल-प्रयोग से धर्म नहीं होता।” ये घोष नवयुग की धर्म-अग्नि के महान् घोष थे। ये नये नहीं थे। भगवान् महावीर की वाणी में ये अभिव्यक्ति या चुके थे। एक परिस्थिति में जो उत्पन्न कभी अभिव्यक्त होता है, वह दूसरी परिस्थिति

१- भ्रम विघ्नसंन, मिथ्यात्वी करणी निर्णयः।

२- सुप्रसूताय, धृतस्काण्ड २. अ. २

३- धर्मण कि धम्मधुराहिमारे।

from the Brahmanical version (represented by the Ramayana of Valmiki), which they presuppose and imitate. Svayambhu's work has the extent of a Purana (पुराण). Its five books, (Kānda-पांड) called respectively विष्वाक्षर (Sk. विशाखर), Ujjha (Sk. Ayodhya), Sundara, Juj-iha (Sk. Yuddha) and Uttara contain a total of ninety cantos (sandhi), each of which is further divided into twelve to twenty smaller well-defined units, resembling verse-paragraphs (kadavaka). This Kadavaka was peculiar to Apabhramsha (and Early New Indo-Aryan poetry and was eminently suitable for shaping narrative themes. The main body of the Kadavaka, consisting normally of eight rhymed distiches in some moraic metres, develops the topic and the concluding piece in a shorter metre, uniform for the whole canto, rounds it off or in addition, hints at the succeeding one.<sup>1</sup> Such a structure aided by run-on distiches and flexible metres, affords very good scope for narrative and episodic treatment, in contrast to the Sarga unit of the Sanskrit Mahakavya with its series of self-contained, exquisitely rounded off, semi-independent stanzas. Besides, the Apabhramsha Sandhi possessed the great quality of being recited or sung before an audience in pleasant melodies, with rhythmic and lyrical effects.

Of the ninety cantos of the Paumacariya the last eight were the work of Svayambhu's rather self-conscious son Tribhuvana, as the former for some unknown reason had left the epic incomplete. To Tribhuvana goes also the credit of completing his father's second work, the Ritthanemicariya and composing independently a poem called Pancamicariya (Sl. Pancamicarita)—to us, a mere name.

Svayambhu was quite honest in acknowledging his debt to his predecessors. For the structure of his epic he thanks the great poet Caturmukha, and for the subject matter and the poetic treatment of the Paumacariya he admits obligations to Ravishena (रविशेन), where Padmacarita—alias Padmapurana (677-78 A. D.) in Sanskrit he closely follows. The Paumacariya can aptly be described as a free and compressed Apabhramsha recast-cum-adaptation of the Padmacarita,<sup>2</sup> and yet there is ample evidence of Svayambhu's originality and poetic powers of a high order.

As a rule he holds to the thread of the narrative as found with Ravishena, which otherwise too, being fixed by tradition even in its minor details, permitted little invention or artistic designing and variation, insofar as its subject-matter was concerned and no poet of the period would even conceive of any departure from the sacred tradition. Regarding only the stylistic embellishments, descriptions and depiction of sentiment the poet enjoyed a measure of freedom and he could expatiate on particular incidents he took fancy for.

These limitations, notwithstanding, Svayambhu displays a keen artistic sense and senses, rehandles or altogether parts company with his model to allow enough scope to his

1. This form of the Apabhramsha Kadavaka has been inherited by the Sufi Premayanakas and the famous Rama-Caritamanasa of Tulasidasa in Early Awadhi poetry.
2. Ravishena's Padmacarita, in its turn, is hardly more than a very close but considerably expanded Sanskrit rendering of Vimala Suri's Paumacariya.

में अव्यक्त हो जाता है। जो तत्त्व कभी अव्यक्त होता है, वह उससे भिन्न परिस्थिति में व्यक्त हो जाता है। आचार्य भिक्षु ने अव्यक्त तत्त्व को अभिव्यक्त किया और ऊहापोह का सूत्रपात हो गया। साम्प्रदायिक धर्मिक जिस घटना या वस्तु को धर्म की दृष्टि से देखते थे, उसीको आचार्य भिक्षु ने शुद्ध सामाजिक दृष्टि से देखा। सामाजिक विषमता या ऊँच-नीच के वर्ग-भेद पर जो दया-दान फल रहे थे और जिन्हें धर्म का रूप मिल रहा था, उन्हें आचार्य भिक्षु ने "लौकिक" कहा।

धर्म का स्वरूप समता है। अहिंसा धर्म है। विषमता उसका आधार नहीं हो सकती। सब आत्माएँ समान हैं, सुख-दुःख की अनुभूति सबको होती है, अपना किया कर्म सबको भुगतना होता है, अपने संयम से ही व्यक्ति मुक्त होता है—यह समता का विचार है। किसी जीव को मारने का अर्थ है अपनी हिंसा और किसीको व मारने का अर्थ है अपनी दया। जो अपनी दया करता है, वह किसी की हिंसा नहीं करता और जो अपनी दया नहीं करता, वह किसी की दया नहीं करता। दूसरे प्राणी को दयनीय मानकर दया की जाये, वह समता नहीं है। अहिंसा और हिंसा का सम्बन्ध जीने और मरने से नहीं है। आचार्य भिक्षु ने कहा—जीव जीते हैं, यह दया या अहिंसा नहीं है। जीव मरते हैं, वह हिंसा नहीं है। जो मारता है वह हिंसक है, मारना हिंसा है। जो नहीं मारता वह अहिंसक है, नहीं मारना अहिंसा है।<sup>१</sup> इस धर्म को उन्होंने लोकोत्तर धर्म या आध्यात्मिक धर्म कहा। धर्म-संस्थाएँ धन और शक्ति का संग्रह कर सामाजिक विकास को कुण्ठित कर रही थीं। फलतः धर्म का स्वरूप विकृत हो रहा था, समाज की चेतना मन्द हो रही थी, समाज-हित के चिन्तन की दृष्टि लीन हो रही थी। इस द्वन्द्व की स्थिति में आचार्य भिक्षु ने जो दर्शन दिया, वह सर्वथा निरुपद्रव था। यदि इसका सम्पूर्ण-रूपेण विकास हुआ होता, तो मार्क्स को जो धर्म की भावकता का अनुभव हुआ, वह नहीं होता। धर्म का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण और समाज का जो सामुदायिक दृष्टिकोण है, उनमें सर्वथा विरोध नहीं है तो सर्वथा सामंजस्य भी नहीं है। समाज के लिए जैसे अपेक्षित है कि धर्माधारिता समाजहित में बाधक न बने, वैसे व्यक्ति के लिए अपेक्षित है कि समाज व्यक्ति की स्वतन्त्रता का सर्वथा अपहरण न करे। इस अपेक्षा की पूर्ति के लिए धर्म और सामाजिकता की पर्याप्त के बीच भेद-रेखा खींचनी आवश्यक है, आचार्य भिक्षु ने वही कार्य किया। उन्होंने धर्म के मौलिक रूप को विकृत नहीं होने दिया और सामाजिक चेतना पर कोई आचरण भी नहीं डाला। उनका दर्शन बहुत ही सूक्ष्म है, गूढ़ है। मैं नहीं कह सकता, उनके अनुयायी भी उसे कितनी दूर तक समझते हैं और उनके दृष्टिकोण को कितनी यथार्थता से ग्रहण करते हैं। वैज्ञानिक-मूर्खत्व आइंस्टीन के सापेक्षवाद ने जैसे विज्ञान के जगत् में नया युग खोला दिया, वैसे ही आचार्य भिक्षु का संयमवाद धार्मिक-जगत् में युगांतकारी परिवर्तन ला देता, यदि उसे समझने या समझाने का सम्यक् व समर्थ प्रयत्न किया गया होता। यह सही है कि भारतीय जनता चिरकाल से सब स्थितियों को धर्म के मानवृक्ष से मापती रही है। विप्लव सामाजिक या राजनीतिक दृष्टिकोण बहुत कम रहा है। स्मृतिकारों व अर्थशास्त्र के निर्माताओं ने सामाजिक व राजनीतिक चेतना को जगाने का यत्न किया, पर धर्म शब्द से दूर रह कर वे नहीं चले। उन्होंने मोक्ष-धर्म और राज-धर्म, भेदी-धर्म, पूज-धर्म आदि शब्दों के मिश्र-भिन्न प्रयोग किए। पर जनता ने इनका एक ही दृष्टि से अंकन किया। परिणाम यह हुआ कि धर्म शब्द स्वयं उलझन बन गया। आचार्य भिक्षु ने इस उलझन की समाप्ति में अपूर्व मनोबल का परिचय दिया। उन्होंने कहा—गाय एवं भैरव का दूध, आक और घूँघर का रस, दूध कड़लाता है, पर उनके गुण-धर्म समान नहीं होते। इसी प्रकार पदार्थ का जो स्वभाव होता है, उसे धर्म कहा जाता है, पर सभी पदार्थों के स्वभाव एक रूप नहीं होते। आत्मा का स्वभाव अनात्मा के स्वभाव से भिन्न है। उसके विकास की प्रक्रिया अनात्मा के स्वभाव—विकास की प्रक्रिया से भिन्न है। चैतन्य आत्मा का स्वभाव है। उसके विकास की प्रक्रिया है चैतन्य-रमण। इसके तीन साधन हैं—ज्ञान, दर्शन और चरित्र। ज्ञान श्रुत है, जो चैतन्य से प्रस्पृष्ट होता है और चैतन्य में विलीन हो जाता है। दर्शन चैतन्योन्मुख दृष्टि है। आत्मा और अनात्मा का जो विवेक है, वही दर्शन है। चैतन्य के विकास से उसका उदय होता है और चैतन्य के विकास में वह विलीन हो जाता है। पदार्थों से उपरति और आत्मा में रति होती है, वही है चरित्र। भगवान् ने कहा—धर्म के दो रूप हैं—(१) श्रुत और चरित्र। मोक्ष-धर्म यही है। आत्म-विकास की प्रक्रिया में यही विवक्षित है। शेष धर्म जो हैं वह व्यवहार परिचालन

१- जीव जीते हैं दया नहीं, मरते हो हिंसा मत जाण।

मारण बाला ने हिंसा कही, नहीं मारे ते दया गुणज्ञान ॥ —अनु० बाल ५ गा० ११.

poetic fancy. The vivid, racy and sensuous description of water sports in a fascinating setting of vernal scenery (canto I) has been always recognised as a classic. Various battle scenes, some incidents of tense moments in the Anjana (अंजना) episode (cantos 17-19), penetrative sadness enveloping the telling scene of Ravana's cremation (canto 77) are a few of highly inspired passages, wherein Svayambhu's poetic genius is seen to find an unhampered expression.

### The Rithanemicariya :-

Svayambu's second voluminous epic, viz. Ritthanemicariya (Sk. Arishtanemicarita) also called Harivamsha-Purana deals with the favourite subject of the life-story of the twenty-second Tirthankara Arishtanemi along with the narrative of Krishna and the Pandavas in its Jain version. Barring a few extracts, the work is still unpublished. Its one hundred and twelve cantos (said to contain 1,937 Kadavakas and about 18,000 units of thirty two syllables) are distributed over four books : Jayava (Sk. Yadava), Kuru, Jujha (Sk. Yuddha) and Uttara. Here too Svayambhu had several precedents. Vimalasuri and Vidagadha in Prakrit, Jinaseṇa (c. 783-784 A. D.) in Sanskrit and Bhadra (or Dantibhadra, Bhadrashva ?), Govinda and Caturmukha in Apabhramsha appear to have written epics on the subject of Harivamsha before the ninth century. The portion of the Ritthanemicariya after the ninety-ninth Sandhi was written by Svayambu's son Tribhuvana and further, a few interpolations were made in the sixteenth century by an Apabhramsha poet Yashahkirti Bhattaraka of Gopacala (गोपाचल- modern Gwalior).

Of the several epics in the Sandhi-form written after Svayambhu on the same two subjects, particulars about a few are given below :-

Author	Work	Date	Remarks.
Dhavalā	Harivamsha-purana	Not later than 10th Cent.	Contains 122 cantos.
Yashahkirti Bhattarka.	Pandupurana	1523.	Contains 34 Cantos.
Pandita Raidhu- alias Simhasena	(1) Balabhadrapurana. (2) Neminathacarita.	15th cent.	A Rama-epic in 11 cantos.
Shrutakirti	Harivamshapurana	1551.	Contains 40 cantos.

These works testify to the living tradition and popularity of these themes even some seven centuries after Svayambhu.

### Pushpadantat :-

From the works of Pushpadanta (Apabhramsha : Pupphayanta) alias Mammaiya (c. 957-972 A. D.) we come to know of two other subject-types treated in the Sandhi form. Pushpadanta was born of Brahmana parents that were later converted to Digamabara Jainism. He composed his three Apabhramsha poems under the patronage of Bharata and his son Nanna who were successive ministers to the Rashtrakuta kings Krishna III (939-968 A. D.) and Kottigadeva (968-9 A. D.) ruling at Manyakheta (modern Malkhed in the Andhrapradesha). Svayambhu and his predecessors exploited the popular narratives of Rama and Krishna-cum-Pandavas, while Pushpadanta's poetic genius turned towards other and vaster regions of Jain mythology. According to it, there flourished in past sixtythree dignitaries (सहास्रतः महाकाव्यरूप),

के लिए है। समाज-विहित कर्तव्य धर्म है—यह व्यवहार सत्य है। वस्तु-सत्य यह है कि अविरति और दुष्प्रवृत्ति का जो प्रत्यास्थान है, वही धर्म है<sup>१</sup>।

धर्म की इस व्याख्या के अनुसार कर्तव्य और धर्म सर्वथा एक नहीं हैं। कर्तव्य का निर्णय समाज-शास्त्र के आधार पर होता है और धर्म का निर्णय अध्यात्म-शास्त्र के अनुसार। कर्तव्य समाज की उपयोगिता है। वह देश, काल और परिस्थिति के अनुसार परिवर्तित होता रहता है। धर्म-व्ययन-मुक्ति का तत्त्व है। वह शाश्वत है। वह देश, काल और परिस्थिति के अनुरूप नहीं बदलता।

इसका फलित यह होता है कि जीवन का धारा व्यवहार धर्म नहीं है। चैतन्य-रमण की परिधि में जो किया जाता है, वही धर्म है, शेष नहीं। इस धारा ने विचारकों के सम्मुख एक प्रश्न उपस्थित कर दिया। यह जीवन का विभाजन है। इस व्याख्या के अनुसार जीवन के दुकड़े हो जाते हैं। वह अखण्ड है। उसे इस प्रकार विभक्त क्यों किया जावे?

प्रश्न का कलेवर जैसा जटिल है वैसा उसका आन्तरिक रूप नहीं है। जीवन का अर्थ ही है वेह और आत्मा का योग। जहां आत्मा के साथ दैहिक अनेसाएँ जुड़ी हुई हैं, वहां विभाजन स्वयं प्राप्त है। यदि ऐसा नहीं होता तो आत्मबाधों वेह-मुक्ति के लिए धर्म की आराधना ही क्यों करता? अनासक्त भाव या ईश्वारार्पण की भावना से व्यवहार बलावे, वह धर्म है। इस व्याख्या में भी जीवन अविभक्त नहीं है। आसक्ति या स्व की भावना से जो व्यवहार का परिचालन होता है, वह अधर्म है। जहां धर्म और अधर्म दोनों की मान्यता है, वहां जीवन अविभक्त कैसे होगा? जीवन अविभक्त बहां हो सकता है, जहां सब व्यवहारों को धर्म या अधर्म ही माना जाए। कोई भी धर्म सम्भवतः ऐसा नहीं मानता। सच यह है कि आचार्य भिक्षु की व्याख्या में विभाजन का बोध नहीं है, कसौटी का भेद है। उनके अभिमत में अनासक्ति, ईश्वार-प्रेम या सुख-आप्ति, ये धर्म की कसौटियाँ नहीं हैं। उसकी कसौटी है संयम। जहां संयम है—बाह्य भाव की उपरति है, अन्तरचैतन्य का स्पर्श है—वहां धर्म है। जहां असंयम है—बाह्य-भाव का स्पर्श और अन्तरचैतन्य की उपरति है, वहां धर्म नहीं है। धर्म की इस विशुद्ध व्याख्या की भित्ति पर तेरापन्य का अभ्युदय हुआ।

जैन शासन में तीर्थ-व्यवस्था है। साधु-साध्वी, आचक और धाविका ये चार तीर्थ हैं<sup>२</sup>। तेरापन्य के उद्भवकालमें दो तीर्थ थे—साधु और आचक। तीसरा तीर्थ (धाविकाएँ) शीघ्र ही हो गया। चौथा तीर्थ (साध्वियाँ) तीन वर्ष तक नहीं हुआ। लोगों ने हा—मीशण जी के तीन ही तीर्थ हैं। आचार्य भिक्षु ने कहा—सङ्ख बस ही है, भले वह पूरा न हो। तीन वर्ष बाद चार तीर्थ हो गए।

आचार्य भिक्षु को गुण प्रिय था। इसलिए तीर्थ की पूर्णता होने में कुछ समय लगा। जब वे अपने लक्ष्य की ओर बढ़े, तब उन्हें विश्वास नहीं था कि उनके विचारों का अनुयायी कोई संघ होगा, साधु-साध्वियाँ दीक्षित होंगी, आचक-धाविकाएँ अनुगमन करेंगी। वे अपने साम्य की सिद्धि के लिए बले थे। अपनी साधना में लीन थे। अपने सम्प्रदाय के लोग उन्हें विरोधी की दृष्टि से देखते थे। नये सम्प्रदाय की उन्हें कोई कल्पना नहीं थी। वे यदा-कदा लोगों को अपना दृष्टिकोण समझाने का प्रयत्न करते। परिणाम अनुकूल नहीं हुआ। उन्होंने केवल आत्म-शोधन का निश्चय कर लिया। कठोर तपस्या में लीन हो गए। उसकी प्रतिबिम्बा अनुकूल हुई। लोगों ने समझा—ये आत्मावी हैं। ये अपने सिद्धान्त के लिए भी रहे हैं। लोक-संग्रह का इन्हें कोई मोह नहीं है। जहां मोह है वहां अज्ञान का व्यूह स्वयं बन जाता है। जहां मोह नहीं है, वहां परम शान्ति है। जहां परम शान्ति है, वहां सब कुल है। मुनि मुगल (पिरपालजी और फतेहचन्दजी) की विनीत प्रार्थन, सुन उन्होंने पर-अप्याण का फिर एक प्रयत्न शुरू किया। वह विफल नहीं हुआ। लोक-संग्रह हुआ। तेरापन्य एक गण बन गया। तेरापन्य के लिए 'गण' शब्द का सर्वाधिक प्रचलित प्रयोग है। इसे एक सम्प्रदाय भी कहा जा सकता है। सम्प्रदाय शब्द का इन वर्षों में कुछ अपकर्ष हुआ है। वास्तव में वह गुरु-परम्परा का वाचक है। तेरा-पन्य में गुरु-परम्परा की बहुत महत्त्व दिया गया। इसलिए यह एक महान् सम्प्रदाय है।

१- 'कादम किरिया दुविहा पत्तात-अणुवरय काय किरिया वेव, दुपत्त काय किरिया वेव।'

—स्था० २, सू० ६० पं ३९।

२- चवविहे संघे पवते।

—स्था० ४ उद्दे ४.

yana Buddhism.<sup>1</sup> Of these the Doha—Koshas of Kanha and Saraha (possibly c. 10th cent.) are more important. Opposition to ritualism and form, importance of the Guru, inner purity, attainment of Shunyata (शून्यता) as the highest goal—these are the favourite subjects of the Doha-koshas, treated in a direct and penetrating diction of colloquial force. As rare works of Buddhist Apabhramsha literature and more as the root-sources of the spirit, language and mode of expression so familiar to us from the literature of medieval saints, these mystical works are invaluable.

Of the minor religious—diadactic works we may mention a few. The Savayadhamma-doha (S. K. Shrivakadharmadoha—श्रावकधर्मदोहा) alias Navakarashravakacara (नवकार-श्रावकाचार) of Lakshmidhara (before 16th century A. D.), which occupies itself with explaining in a popular way the religious duties of a Jain householder; The Samjamamanjari of Maheshvara (possibly 18th century A. D.), small poem in 35 Doha verses on self-restraint; the Carcari (चर्चरी) and Kalamarupakulaka (कालमरुपकुलक) of Jinadatta-suri (1076—1152 A. D.); and various devotional hymns like the Satyapuramandana-Mahaviratsaha (सत्यपुरमंदन-महावीरोत्साह) of Dhanapala (11th Cent. A. D.), the Jayatihuana (जयतिहुण) of Abhayadeva (11th cent. A. D.), etc.

#### Miscellaneous works and Later tendencies :—

Besides independent works, small and large sections in Apabhramsha occur in numerous Jain Prakrit and Sanskrit works and commentarial literature. Their number is far from negligible. To cite only a few such works :—

स्वयम्भूच्छलन	of	स्वयम्भू	(before 10th cent. A. D.)
सत्स्वतीकण्ठाभरण	of	भोज	(11th Cent. A. D.)
ऋषभचरित	of	वर्षमाल	(1109 A. D.)
शान्तिनाथ चरित	of	देवचन्द्र	(1109 A. D.)
सिद्धहेम	of	हेमचन्द्र	(12 th cent.)
कुमारपालचरित	of	हेमचन्द्र	"
छन्दोगुणसूत्र	of	हेमचन्द्र	"
उपदेशमाला—दीपटीवृत्ति	of	रत्नप्रभ	(1182 A. D.)
कुमारपालप्रतिबोध	of	सोमप्रभ	(1185 A. D.)
संजयमर्मजरी वृत्ति	of	हेमचंद्र क्षिप्र	(before 15th cent. A. D.)

#### The Sandhi :—

In the thirteenth century a new form-type for short poems is developed. These Sandhi poems (to be clearly distinguished from the Sandhibandha treated earlier) have some religious-didactic or narrative topic mostly from the Agama or earlier Dharmakatha literature as their subject, which they develop in a number of Kadavakas The Antaramga-Sandhi (अन्तरंग-संधि) of Ratnaprabha (13th century A. D.), Bhavana-sandhi of Jayadeva Gani, Cauvaranga-sandhi (चवरेण-संधि), Mayanarcha-sandhi (मयनरेहा-संधि—1241 A. D.) and several other Sandhis of Jinaprabha (13th cent. A. D.) may be named as the typical instances.

1. The Buddhist sect Sammatiya is said to have its sacred literature in Apabhramsha. But no such work has yet come to light.

जैन दर्शन का तत्त्व ज्ञान गूढ़ है। उसे हृदयगम्य करना एक समस्या है। तेरापन्थ में प्रतिबिम्बित उसकी व्याख्याओं को पढ़ना और भी अटिल समस्या है। लोक-संग्रह जितना दुस्व आकर्षण से होता है, उतना तत्त्व ज्ञान का परिचय पाकर नहीं होता।

तेरापन्थ में न मूर्ति पूजा का आकर्षण था, न स्थानको का न धन के द्वारा धर्म करवाने का तथा न अन्य प्रकार के आकर्षण थे। इसलिए एक साथ लोक संग्रह नहीं हुआ। यह कार्य बहुत धीमी गति से हुआ। साधू बने, गण का विधान १५ वर्षों के बाद बना। आचार्य भिक्षु का अनुशासन कठोर था। उसे सहन करना सामान्य बात नहीं थी। तीन वर्षों तक साध्विया नहीं बनी उसका हेतु यही है। उन्होंने प्रारम्भिक साध्वियों के लिए जो नियम-मम लिखा, वह एक कसौटी है। साध्विया तीन से कम नहीं रह सकती। आचार्य भिक्षु ने कहा—आज तुम तीनों दीक्षित होना चाहती हो। किसी कारणवश दो रह जाओ तो क्या होगा? क्या अनशन के लिए तैयार हो? उन्होंने सहर्ष स्वीकृति दी। त्याग की भावना में तेरापन्थ का उद्भव हुआ और त्याग ही उसकी प्रधान विशेषता है। त्याग और सगठन का आकर्षण बढ़ा। जन-मानस तेरापन्थ की ओर आकृष्ट होने लगा। श्रावकगण बढ़े। साधु-साध्वियों का समुदाय भी बढ़ा, तेरापन्थ की नींव सुदृढ़ हो गई। आचार्य भिक्षु ने अनुभव किया कि सगठन साधु साध्वियों की योग्यता पर टिकता है। उनकी योग्यता का प्रदन दीक्षा और शिक्षा से जुड़ा हुआ है। शिष्य-शास्त्रा को सभापत किये बिना अयोग्य दीक्षा का प्रवाह रोका नहीं जा सकता। उन्होंने नियम बनाया—तेरापन्थ में सब शिष्य आचार्य के हों। कोई साधु अपना शिष्य न बनावे।<sup>१</sup> दीक्षा योग्य को दी जावे, दीक्षित करने पर कोई अयोग्य निकल जावे तो उसे गणसे पथक कर दिया जावे। अयोग्य दीक्षा पर उन्होंने बहुत तीखा प्रहार किया। शिष्य-परम्परा का इतिहास बहुत पुराना है। आचार्य भिक्षु ने उसमें जो परिवर्तन किया, वह सगठन की दृष्टि से अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुआ। शिक्षा का कार्य उन्होंने स्वयं सभाला। अपने साधु साध्वी वर्ग को उन्होंने शिक्षित किया। उनके शिष्य शान्ति, सहिष्णुता, कष्ट सहन की क्षमता और अनुशासन पालन में अत्यन्त निष्णात हुए। इन विशेषताओं के बिना विरोधी वातावरण को अनुकूल नहीं बनाया जा सकता था। इनकी अपेक्षा थी, उनके शिष्यों ने उसे पूर्ण किया और वे अपने लक्ष्य की पूर्ति में सफल हुए।

आचार्य भिक्षु का जीवन लक्ष्य की पूर्ति के लिए घर मितने की ज्वलन्त कहानी है। कठिनाइयाँ अनगिनत थीं। पर वे आचार्य भिक्षु को, उनके शिष्यों को, पथ से विचलित नहीं कर सकीं। मृनि मिस्रा-जीवी होते हैं। स्थान और वस्त्र भी उन्हें निजा द्वारा उपलब्ध होते हैं। इनकी अत्यन्त दुर्लभता का अनुभव उन्हें हुआ। उन्होंने अप्राप्ति को दुर्भाग्य नहीं माना, उसे वरदान समझा। कष्ट आते गये। साधु वर्ग उन्हें सहता गया। तेरापन्थ का रूप निश्चर उठा।

तेरापन्थ क्या है? परिस्थितियों के सामने घुटने न टेकने का जो महान् संकल्प है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? आचार-शिथिलता को जो चुनौती है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? अनुशासनहीनता के प्रति जो विद्रोह है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? सगठन की महान् प्रेरणा जो है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? धर्म की वैज्ञानिक व्याख्या जो है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? धर्म के स्वरूप को अविकृत रखने का प्रयत्न जो है, वही है तेरापन्थ।

तेरापन्थ क्या है? सत्य-शोध की सतत प्रवृत्ति जो है, वही है तेरापन्थ।



The language of many of the Apabhramsha works after the 13th century reveal an ever-increasing influence of the contemporary speech-forms, some of which were already being employed for literary purposes, though, to start with, these new literatures were but further extensions of the Apabhramsha literary types and trends. This influence of the spoken idiom is felt even in some of the illustrative verses cited in the Apabhramsha section of Hemacandra's grammar, and conversely, the Apabhramsha tradition in form, style and diction continues in literature with diminishing vigour up to the 15th century or, in some cases, even later.

#### Concluding Remarks :—

From the preceding broad survey it would be seen clearly that Apabhramsha can boast of a considerably rich and varied literature. Most of the known Apabhramsha authors were Jains and the lion's share goes to the Digambara Jains. The high artistic traditions of the classical Sanskrit poetry were ably and creditably maintained by the Apabhramsha poets, their inescapable didacticism notwithstanding. Of course in accord with the atmosphere and spirit of their times poetic expression had become further elaborate, pedantic and found of display. But it cannot be denied that Svayambhu, Pushpadanta (and possibly Caturmukha) had a stature equalling that of any famous authors of the Sanskrit Mahakavya. Their works have a classical eminence. The mystic verses of Yogindu, Kanha and Saraha too with their direct and penetrating spiritual note, as also the lyrical appeal of the Samdesharasaka assure them of a venerable place in Ancient Indian literature.

---

# 

( लेखक—श्री छगनलाल शास्त्री—न० 'अणुमन पाक्षिक,' कलकत्ता )

बहु धर्म-नैर्वाण्डिका का युग था। सत्य के चरण लहलहा रहे थे। याचार्थ के प्राचीर टहने को उताव्र था। रुत परम्पराओं का परिपोषण व काट्य-जर्जर स्थितियों का संरक्षण मानव का अभिप्रेत बनता जा रहा था। साधना की ज्योति धूमिल बन टिमटिमा रही थी। अन्धकार का भविष्य तमिना से भयाधान था। नमय के हस्त सहावात के मध्य राज-स्थान की वीरप्रसू भूमि में नाचार्थ भिक्षु जा जाविर्भाषि हुआ। ज्योषपुर प्रमण्डल के अन्तर्गत छोटे से गाँव कटालिया को उन्हें लम्बे देने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। वह विक्रमान्द १७८३ अष्टाट शुक्ल नयोदशी का पुण्य दिवस था।

नाचार्थ की भिक्षु का जन्म-प्रचलित नाम भीखन था। उनके पिता जाह्नव वस्त्रधारी सकेलेचा एक कर्मठ व्यवसायी थे। छोटा सा गाँव, उसमें अपना छोटा सा व्यवसाय, जिसके आधार पर वे नतीपपूर्वक जीवन-यापन करते थे। उनकी माता श्री दीपाबाई एक धर्मनिष्ठ महिला थी। भीखनजी की पुत्र रूप में प्राप्त कर वे हर्ष से फली नहीं समझती थी। जसी कि जन्म-भूति है, भीखनजी के कुशिलगत होने के समय जग द्वारा देखा गया सिंह का स्वप्न उन्हें पुनः पुनः बालक के परिणामान्वित भावी जीवन को स्मरण करा आनन्दविभोर बना देता था।

भीखनजी प्रारम्भ से ही एक ओलवसी निर्गु थे। उनकी वृत्ति में सहज वैराग्य की झलक थी। माता की स्नेह-मूर्ति गाँव में उनका गाँव बीता। स्वच्छन्द वीर निर्द्वन्द्व बाल-श्रीमालों का आनन्द लेने नृक्ष पक्ष के चत्र की तरह वे बटने लगे। स्थानीय स्थिति के अनुरूप साधारण फलन-यात्रा हुआ, वे कनन बुधा हुए। माता-पिता ने उन्हें पहले ही परिणय-नस्कार में आवद्ध कर दिया था। उनके एक पुत्री का जन्म हुआ। नैपुण्य के साथ वे अपने गार्हस्थ्य का उत्तरदायित्व वहन करते जा रहे थे। उनका गृही-जीवन ऐसे अनक घटनाक्रमों में जुड़ा है, जिसने उनकी सहज बुद्धिमत्ता और प्रत्यक्ष प्रतिभा का पर्याप्त परिचय मिला है। वे गार्हस्थ्य में जाने थे पर उनका अन्तरगत किसी अनिर्वचनीय सत्य का मात्तात्कार करने के लिए तबफन रहा था, जिसे प्राप्त किये बिना उन्हें जरा भी अन्तर्गुष्टि नहीं थी।

भीखनजी की वैराग्य-भूति उत्तरोत्तर वृद्धित होती रही। उनके माता-पिता-गण्य-बानी सम्प्रदाय के अनुयायी थे। वे उस और विरोध रन देने लगे। पर उनका मानस इनने परितुष्ट नहीं हुआ। वे पोतियादन्व सम्प्रदाय की ओर उन्मुख हुए। सत्य की जो उज्ज्वल ज्योति पागे के लिए उनकी आत्मा तिलमिला रही थी, वह उन्हें मिल नहीं सकी। तब उनका हृदय त्यागकवानी सच की एक जात्ता विरोध के आचार्य सधनायजी के सम्प्रदाय की ओर हुआ। उनकी विरक्ति बढती गई। अन्ततः सत्तार के माया-आल का परित्याग कर समय जीवितव्य अपनाये को उनका मानस स्वतः उध्वेकित हो उठा। उनकी अर्द्धांगिनी उनके इन विचारों में बाधिका नहीं प्रस्तुत साधिका निष्ठ हुई। उसने भी जिन प्रकार गार्हस्थ्य में वह पति का अनुसरण करती रही थी, समय-साधना में भी उनका सह-चर्चन करेगी यह व्यवस्था कर पर्यायतः अपने को उनकी अर्द्धांगिनी सिद्ध कर दिया। पति-पत्नी वस्तुतः की साधना करने लगे। भरे-पूरे जीवन में बड़ा दुष्कर व्रत यह था, जिसे हँसते-हँसते उन्होंने अंगीकार किया। साथ ही साथ अनेक त्यागमूलक वृत्ति नियमों एवं व्रतों को वे निभाने लगे।

काल बड़ा दूरविवर्तन है। स्थिति ऐसी बनी—भीखनजी की पत्नी का देहावनान हो गया। पारिवारिक जनों ने पड़ोसियों ने गाँववासियों ने उनसे बहुत अनुरोध किया, वे पुनः विवाह करले पर उन्हें मला यह कव स्वीकार्य था। पत्नी के सप्तामयिक देहावनान ने उन्हें एक भूक, पर उद्बुद्ध सकेत दे दिया था, इस देह की गन्धरता का, जिससे आज तक कोई बच नहीं पाया है। उन्होंने स्पष्ट रूप में उद्घोषित किया वे दूसरा मार्ग अपनायेंगे, जो भोग का नहीं त्याग का है, वासना का नहीं विरक्ति का है, ऐहिक वर्जन का नहीं विचर्जन का है। उनके पिता का तर्गबान हो चुका था। माता उनके प्रस्ताव से सहमत नहीं थी। भीखनजी उनके श्कलैते पुत्र थे। वे उनकी आत्माओं के एकमात्र आधार थे। यही कारण था, वे उन्हें घर छोड़ प्रव्रजित होने की स्वीकृति देने में अपने को सर्वथा असमर्थ पा रही थी।

modes as the four essential aspects of a real and records his disagreement with those who regard only one of them as the nature of reality. As a result, the doctrine of *निरूपेण* is developed into a critique of the following four types of absolutism—viz., (i) Verbal Monism (वाक्यद्वय) which regards नाम (name, word) alone as Reality; (ii) Illusionism (विज्ञान सन्दर्भवाद) which accepts स्वप्न (कल्पना-*illusion*) alone as the truth; (iii) Substantialism (द्रव्यद्वैत) which postulates द्रव्य (unitary substance) alone as Reality; and (iv) the absolutistic philosophy which accepts भाव (transitory states and modes) alone as real. The logical literature of the Jains contains a full discussion of these absolutisms and an intensive study of it is a desideratum.

---

sion of the real, the *naya* is only a partial logical estimate and linguistic expression of it. Now as the logico-linguistic analysis of reality is the subject matter of श्रुत-ज्ञान, the स्वाह्लाद and the *naya* are regarded as the two aspects of the latter.<sup>1</sup>

28. A brief reference to the private-cum-public character of प्रमाण and *naya* and a further distinction between the two may be made here. A प्रमाण or a *naya* in its private (स्वार्थ) character is knowledge or intuition<sup>2</sup> (ज्ञान) and in its public (परार्थ) character, it is verbal expression (शब्द) conveying the intuition.<sup>3</sup> Each of the five प्रमाण—viz., मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय and केवल—thus has two aspects, viz., intuition-al and verbal,<sup>4</sup> and the verbal aspect, being representative of the intuitional, is as much comprehensive as the latter. The natural comprehensiveness of the verbal expression, however, lapses with the latter's association with logical categories and growth into linguistic symbols which the human intellect invents for a better understanding of the nature of reality, though the result is quite the contrary. The categories and symbols are further knit together into various theories which crystallize into mutually opposed schools of thought. The Jaina philosopher includes all these conflicting schools of thought under श्रुत-ज्ञान which may be right (सम्बन्ध) as well as wrong (मिथ्या). The right श्रुत again may be either प्रमाण or *naya*. It is प्रमाण if it is comprehensive, and *naya* if it is only partial. The implications of the terms 'comprehensive' and 'partial' have already been explained and need no further clarification. The other four ज्ञान—viz., मति, अवधि, मनःपर्याय and केवल—are, however, necessarily comprehensive<sup>5</sup> inasmuch as logical categories and linguistic

1 Cf. नयानामेकनिष्ठानां प्रवृत्तेः श्रुतवत्त्वंनि ।

सम्पूर्णार्थविविधत्वाच्च स्वाह्लादश्रुतमुच्यते ॥

—न्यायावतारसूत्र, 30. Also cf.

उपयोगी श्रुतस्य द्वौ स्वाह्लादनयसंज्ञितौ ।

स्वाह्लादः सकलादेशो नयो विकलसंज्ञकः ॥—सधीयल्लय, 62.

Truly speaking, श्रुतज्ञान stands for the whole scripture, स्वाह्लाद for the central non-absolutistic philosophy of the scripture, and *naya* for the specific philosophical propositions that are knit together into the scripture.

2 We have used this term in the sense of pure cognition uninfluenced by any logical abstraction.

3 Cf. मत्वादि-ज्ञानं वस्वमात्रं, तदात्मकं प्रमाणं स्वार्थं । शब्दात्मकं परार्थं । श्रुतिविषयैकदेशज्ञानं नयो वस्वमात्रः स स्वार्थः, शब्दात्मकः परार्थः—TSV, p. 128.

4 पूज्यपाद does not recognize the verbal or the public (परार्थ) character of any knowledge (प्रमाण) except श्रुत-ज्ञान. See his सर्वार्थसिद्धि on TS, I. 6.

5 Cf. जनेनानात्मकं वस्तु बोधः सर्वसंविदाम्-न्यायावतारसूत्र, 29, with Siddhars's विवृति । which says—जनेनानात्मकतमन्तरेण संवेदनप्रसङ्गवच्छेदं दर्शयति, अतिसंवेदनानामप्यनेकान्तोद्योतनपटिच्छेदा प्रवृत्तेः..... यदा ह्यवेदनसामान्य मप्यनेकान्तविच्छेद न प्रवर्तितुं उत्सहते, तदा तद्विच्छेदणमूर्तं प्रमाणं एकास्ते प्रवर्तित्यते इति दूतापास्ता-वकाशा एवैवा वाती. Also cf. प्रमाणं समस्तवस्तुस्वरूपपरिच्छेदात्मकं मत्वादि, नयास्तु एकांशावलंबिनः—तत्त्वार्थनाथ-टीका, Vol. I, p. 53.

पास ही मैं यह सब सुन रहा था । उसने तत्काल एक पद की रचना कर उन्हें 'तेरापथी' नाम से अभिहित किया । श्री भीमजी के पास यह बात पहुँची, नामकरण में उन्हें कोई विशेष रस नहीं था पर जब देखा कि नामकरण हो ही गया है तो उन्होंने इसे व्यापक अर्थ में स्वीकार किया 'तेरापथ' अर्थात् हे भगवन् । तेरा—सुम्हारा ग्रन्थ यह है ।"

उन्होंने दूसरी तरह तात्त्विक विश्लेषण करते हुए इसे पांच महाव्रत, पाँच समिति तथा तीन गुप्तिमय समय-आराधना के पथ के रूप में स्वीकार किया ।

प्रातिकूल्य बढ़ता रहा । कार्याधीन मनस्वी मला इसे कब सोचता है । वे उत्तरोत्तर अपने गन्तव्य पर अग्रसर होते रहे । विरमाब्द १८१७ भाषाक्ष शुक्ल पूर्णिमा को उन्होंने कैलवा में यबेरी ओरी में भगवत् साक्षी से नव दीक्षा स्वीकार की । अपने साधियों सहित समय की अवच्छन्न आराधना में लग गये ।

वे जहाँ भी जाते, प्रवास करते, सर्वत्र विरोध ही विरोध दृष्टिगत होता । यहाँ तक कि वयष्ट मित्रा मिलना भी दुर्लभ था । पर विपत्तों और साधकों के वातुल उन्हें विचलित नहीं कर सके, वे अपने मार्ग पर अविकल भाव से बढ़ते रहे । वे स्वयं अपने सहचरियों सहित समय साधना में सम्पूर्ण रूपेण स्थिर थे पर उन्होंने जब यह देखा, लोग समझ नहीं रहे हैं तो उन्होंने अपने को घोर तपस्या और कठोर साधना में डोक दिया । बूढ़ों की छाया में आहार-पानी रख देते । नदी की बाल में आता-पना लेते । सायकाल गाँव में आ जाते । यह कम चलता रहा । उनके सहवर्ती अमण श्री विरपालजी एवं श्री फतेहचन्दजी ने उनसे निवेदन किया कि आप में बहुत बड़ी शक्ति है, लोगों को सन्मार्ग पर लाने की असीम क्षमता आप में है । तपस्या हमें समझा देने और आप लोकोद्धार के कार्य में लचिये । मुनिद्वय के प्रेरक निवेदन पर आचार्य श्री भिक्षु ने अपना रुख बदला । वे एक बार पुन लोक-जागरण के कार्य में जुट पड़े । लोग उनके सम्पर्क में आने लगे, समझने लगे, सत्य सत्त्व को स्वीकार करने लगे । यह कम उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया और एक समय आया, सहस्रो उनके अनुगामी हो गये ।

आचार्य भिक्षु एक लोकोद्धारक महापुरुष थे । लोक-भाषा में वे बोलते थे । सत्त्व लोगो को सरलता से आत्मसात् हो सके, इसके लिए वे सरल लोक-अवलोकित राजस्थानी में रचनाएँ करते थे । अन्यान्य जीवन-जम्मे के साथ उनका यह एक सहज क्रम था । कवित्व की उनमें सहज व्याप्ति थी । लोक-जनीन और साथ ही साध अत्यन्त निगूढ़ और गभीर विषयों पर उन द्वारा रचे गए लगभग ३८ हजार पद्य आज हमें उपलब्ध हैं, जो राजस्थानी भाषा एवं अव्यात्म-बाह्यमय को उनकी अप्रतिम देन हैं ।

आचार्य भिक्षु एक महान् सत्त्वश्रुता थे, प्रखर चर्चावादी थे । अनेक लोग उनसे चर्चा करने आते, कभी-कभी व्यवहार में उग्रता किये भी आते पर वे अत्यन्त धैर्य के साथ उनसे सत्त्व-चर्चा करते । तर्क तथा युक्तिपूर्वक किसी विषय को सरल से सरल ढंग से प्रस्तुत करने में उनकी प्रतिभा गिराली थी । व्यवहार्य दृष्टान्तों, उदाहरणों आदि द्वारा जिस स्पष्टता के साथ वे अपने पक्ष का निरूपण करते, वह सुननेवाले पर सदा प्रभावकारी होता ।

वे एक कुशल व्यवस्थापक थे । दिन पर दिन विकास और अभिवृद्धि पाते धर्म-सत्य के लिए उन्होंने अनेक ऐसी मर्यादाओं का निर्माण किया कि दो घातान्वियाँ व्यतीत हो जाने के पश्चात् आज भी उनका बड़ी महत्त्व है, जो तब था । तेरापथ के सर्वतो-मुखी विकास और अम्युक्त्य में इन मर्यादाओं ने जो योगदान किया है, वह असाधारण है ।

इस प्रकार एक सत्यशोधक साधक, क्रांतिकारी महापुरुष, महान् कवि, प्रवृद्धवेत्ता दार्शनिक एवं धर्मनायक के रूप में बहुविध व्यक्तित्व के धनी आचार्य श्री भिक्षु ७७ वर्षों का आयुष्य प्राप्त कर विरमाब्द १८६० भाद्र शुक्ल नवोदशी को सिरि-पारी में स्वर्णवासी हुए ।

उस धार्मिक विशृङ्खला के युग में आचार्य भिक्षु ने एक शृङ्खला का सर्वज्जन किया, अहिंसा, दया, दान आदि अनेक तारिखक पहलुओं का तलस्पर्शी परीक्षण, विश्लेषण तथा गभीर मनन कर भगवान् महावीर के दृष्टिकोण को यथावत् रूप में जगत् के समक्ष प्रस्तुत किया, सत्य की प्रतिष्ठापना की, अव्यायतम के टिमटिमाते प्रदीप को अपनी साधना के स्नेह से सीधे व्योतिर्मय बनाया ।

जिस सूक्ष्म परत, ओजस्वी प्रखण्ड, निर्भीक विवेचन और उन्मुक्त चिन्तन का सतत साहचर्य लिये उन्होंने सत्य को अभिव्यक्त किया, यह कहना अतिशयोक्ति नहीं होना कि यदि वे पाश्चात्य देशों में कहीं उत्पन्न होते तो कान्ट और हेगल जैसे महान् दार्शनिकों की कोटि में आते ।

in the propositions of the प्रमाण-सप्तसंगी and those of the नय-सप्तसंगी. It may however be dropped if its meaning is otherwise apparent. In the case of the propositions of the प्रमाण-सप्तसंगी the expression स्यात् does the positive function of implying simultaneously (योगपक्षेन) all other possible characteristics that are true of the subject, while in the case of the propositions of the नय-सप्तसंगी, the same expression does the negative function of prohibiting the denial of these characteristics. The cognitive attitude in the first case is 'indefinite', that is, without any artificial definiteness, while the cognitive attitude in the second case is 'definite', that is, with a definiteness which tends to define the object without denying its 'indefinite' character.<sup>1</sup>

34. विद्यानन्दि, who agrees with the above distinction between a प्रमाणवाक्य (i.e. a सकलादेशिन् proposition of the प्रमाण-सप्तसंगी ( and ) नयवाक्य i.e. a विकलादेशिन् proposition of the नय-सप्तसंगी ), records a number of views on the subject and rejects them as untenable.<sup>2</sup> Thus there were thinkers who regarded the proposition, which predicated more than one characteristics of the subject, as a प्रमाणवाक्य, and the proposition, which predicated only one characteristic, as a नयवाक्य. But, according to this view, the first, the second and the fourth propositions of the सप्तसंगी would be cases of प्रमाणवाक्य and the remaining four propositions only would be cases of नयवाक्य, and this is obviously a consequence which no Jaina philosopher would admit as acceptable. There was again the view that a proposition about pure substratum (वर्तमान) is प्रमाणवाक्य and that about a characteristic (वर्णनात्मक) is नयवाक्य. But this is also untenable, because a pure substratum or a pure characteristic is incapable of being expressed by a proposition. There was a third view which regarded the seven propositions, when taken severally, as so many नयवाक्य and the same, when taken jointly, as a प्रमाणवाक्य. But this also is absurd, because a number of partial truths cannot together make up the whole truth. Truth is a unitary whole and cannot be taken as composite of discrete parts. The part of a whole must itself be a whole. अणुदेवदूरी, in his commentary on the सप्तवितर्क-प्रकरण of सिद्धसेन-दिवाकर, mentions a view which regarded the first, the second and the fourth propositions of the सप्तसंगी as सकलादेशिन् (i.e. प्रमाणवाक्य) 'on account of their reference to the whole subject by virtue of the unitary character of their predicates, and the remaining four as विकलादेशिन् (i.e., नयवाक्य) on account of their reference to the individual aspects of the subject by virtue of the multiple character of their predicates.'<sup>3</sup> This is also untenable because of the unnecessary distinctions it makes between the identical subjects of the seven propositions.

1 For further elucidation of the problem, see fn. 3, § 29. Cf. सकलादेशोहि योगपक्षेनावेपयदतिपक्वं षट्पादिरूपमर्दं कालादिभिर्मन्त्रेभ्यस्त्याज्येदोषचारेण वा प्रतिपादयति, सकलादेशस्य प्रमाणरूपत्वात्. विकलादेशास्तु क्रमेण नैवप्रामाण्येन वेदोषचारेण वा बुनर्वाकाशात्मकं षट्पादिरूपमर्दम् प्रतिपादयति, विकलादेशस्य नयरूपत्वात्। SBT, p. 32.

2 See TSV, pp. 137 ff.; also SBT, pp. 16-18.

3 See सप्तवितर्क-प्रकरण, Vol. 3, pp. 445-6 (Ahmedabad, samvat, 1984)

## तेरापन्थ और उसके प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु

( श्री जंगेन्द्र कुमार )

प्रश्न — तेरापन्थ सगठन के बारे में आपके क्या विचार हैं ?

उत्तर — जो कुछ मैं जानता हूँ उससे उस सगठन के प्रति मुझमें विस्मय का भाव होता है। कारण उसके केन्द्र में सत्ता नहीं है। सत्ता को अधिकार, हथियार और सम्पत्ति से सुरक्षित और समर्थ बनाया जाता है।

प्रश्न — क्या हर सगठन अधिकार या सम्पत्ति के द्वारा ही सुरक्षित रहता है ?

उत्तर — आजकल जो सगठन दीखने में आते हैं, लगभग सभी सत्ता और सम्पत्ति में केन्द्रित हैं।

प्रश्न — तेरापन्थ के पास में कोई सत्ता का बल नहीं फिर भी जनता पर विशेष प्रभाव बनाए है, आपके इस सम्बन्ध में क्या विचार हैं ?

उत्तर — तभी तो मैंने कहा कि मेरे लिए यह विस्मय का विषय है और शायद अध्ययन का भी।

प्रश्न — कुछ ऐसे परम तत्त्व होते हैं जो सत्ता और सम्पत्ति के बिना भी सगठन को मौलिकता प्रदान करते हैं ? क्या हमके उदाहरण स्वरूप तेरापन्थ को रखा जा सकता है ?

उत्तर — हाँ मुझे उनसे प्रसन्नता होती है। कारण मैं आस्तिक हूँ। आस्तिक का मतलब कि मैं समष्टि को बिल्कुल केन्द्रित और चित्-संचालित मानता हूँ। यह चित् अस्तित्व का सार है। यह भार युक्त या ठोस वस्तु नहीं है। मेरी श्रद्धा है कि जहाँ सगठन के केन्द्र में यह चित् तत्त्व है, वही सगठन जीवन्त है और शुभ है। अन्यथा सगठन में सन्धि का मेल होता है और उससे फिर जीवन का अहित होने लगता है। मानव सगठन के सम्बन्ध में यह श्रद्धा आज काल हुई ही आ रही है कि बिना सत्ता और सम्पत्ति के वह उदय में आ सकता है या कायम रह सकता है। दूसरे लोगों में यह विश्वास उतना अगम नहीं है। सौर मण्डल को लीजिए—अनन्त काल से वह मण्डल अपनी कक्षामुसार घूर्तन कर रहा है। आधारभूत उसमें क्या है ? क्या कोई कान्टीटयूशन है ? अधिपतित्व है ? नहीं, केवल एक आन्तरिक विषमता है। अपनी इस पृथ्वी को ही लीजिए, पृथ्वी के अन्तर-भाग में केवल तेजोमय अग्नि ही तो है। उसी के बल से यह ठोस पिंड टिका हुआ है। पदार्थ की विज्ञान ने अब तक विलग्नित करके जाना तो अन्न में क्या मिला ? यही कि मूल में चिन्मयता है जब-तत्त्व उसी के साथ जुटा रह कर हमको ठोसपन की प्रतीति देता है। जिसको प्रकृति में, पदार्थ क्षेत्र में, हम सहज स्वीकार कर पाते हैं वही विश्वास मानो मानव-शून्य और समाज-शून्य में हमारे लिए दुर्गम बन उठा है। अपने सार्वजनिक नेताओं और कार्यकर्ताओं को लगता है कि बीच में कोई बाधा पड़ हो, या वैधानिक कारगरनामा या सत्ता हो, सब सब रूप से काम चल सकता है। जैसे भावमिया को मिलाते-बाली चीज अधिकार और भोग ही हो सकती है। इस पद्धति से जो हम मानव समुदाय को जुटाने और उठाने का प्रयास करते आए हैं उससे देखते हैं कि स्वर्ण और बेमनस्य भी बड़ा है। उन्नति भी हुई हो सकती है, लेकिन वह मानो मानसिकता के क्षेत्र में नहीं हुई है, केवल भौतिक क्षेत्र में दीखती है। इस अनास्था को दूरना चाहिए और मालूम होना चाहिए कि कुछ और ही तत्त्व है, चिन्मय तत्त्व, आध्यात्मिक तत्त्व, नैतिक तत्त्व कि जिनसे थोड़े थोड़े मानव सघटना हो सकती है और होनी चाहिए। यदि ऐसा हो तो मेरा विश्वास है कि हम बेध पाएंगे कि वह सघटना काल को भेद्यती हुई स्वाधीनी बनती है, उनमें उनमें और बढ़ने के बीज रहते हैं। दूसरे प्रकार के सगठन मानी सदा विचारने और फटने को उत्त दीखते हैं, बड़े शल से ज्यों त्यों उसे जुटाये रखना पड़ता है। पर मेरी दृढ़ मान्यता है कि चिन्मयता को केन्द्र में लेकर बनने वाली सघटना विखरेगी नहीं, बल्कि स्वाभाविक और नष्ट रूप से बढ़ती और पकती जाएगी। यदि कभी अपनी इस छोटी सी दुनिया को एक होता है, और उस एजन्टा को ऐसा होता है, कि वह आगे भी विस्तार पाती जाये, तो यह काम राजनीतिक या प्रशासनिक सगठन में नहीं नगा बल्कि ऐसे किसी सगठन से होगा जिसके मूल में प्रेम है और दूरीलिए भोग की जगह त्याग है।

16777216 Avalikas or 3773 Breaths made one Muhurt = 48 minutes

30 Muhurt	...	one day and night
15 days	...	One paksa (fortnight)
30 days	...	One month.
12 months	...	One year,
7096 × 1012 years	...	One Purva.

#### Macro Time

Countless years	...	One Palyopama.
10 × 1014	...	One Sagropama.
20 × 10 Sagropamas	...	One Time-cycle.
Infinite Time cycles	...	One Pudgala Parvarta.





प्रश्न—तेरापथ की जो शासन प्रणाली चालू है, उसे कुछ लोग डिक्टेटरशाही कहते हैं, इसे आप कैसा समझते हैं ?

उत्तर—वह मेरे अध्ययन का विषय होना चाहिए और सम्मति देने का मेरा अधिकार नहीं है। लेकिन डिक्टेटरशाही के कुछ बाह्य उपकरण भी होते हैं वे तो मेरे तेरापथ में नहीं देखता।

प्रश्न—बाह्य उपकरण से आपका तात्पर्य ?

उत्तर—कुछ देशों में डिक्टेटरशिप है। डिक्टेटर के पास अधिकार है, फौज है पार्टी है पुलिस और अदालत है। सम्मति वहाँ से मिल सकती है या छिन सकती है। वे पब्लिक हैं और चाहें तो जान से मरते हैं। इस प्रकार के बाह्य उपकरण डिक्टेटर के पास रहते हैं। वैसा कुछ इधर भी है क्या ?

प्रश्न—भिन्न स्वामी के व्यक्तित्व में आप क्या विशेषता देखते हैं ?

उत्तर—भिन्न स्वामी के चरित्र का मैंने पूरा अध्ययन नहीं किया है। पर मेरे मन पर छाप है कि सत्य से घटकर दूसरा उनके लिए कुछ नहीं था। वे उसके लिए मान प्रतिष्ठा यहाँ तक कि जीवन भी निष्ठावरण कर सकते थे। वह सत्यवीर थे अविग और निर्भीक थे। साथही जिसकी मैं बड़ी बात मानता हूँ वह स्वयं और स्वयं नहीं थे। इसीसे वे प्रणेता और प्रवक्तृ हो सके।

प्रश्न—आचार्य भिन्न ने सत्य का प्रवर्तन क्यों अनिवार्य समझा ?

उत्तर—वह चाह कर भी अकेले ही नहीं पाए। लोग उनके साथ हुए ही। इसी को मध्य वहना चाहिए। पीछे कोई उम्मा नाम लेना सत्य रहे ऐसी उम्मा किन्ता की होगी, वह मैं नहीं मान सकता हूँ। हाँ, जो उनमें सग अनायास उपा और वदता चला गया उस सत्य की चिन्ता तो उनसे कैसे छट सकती थी ? वह उन्होंने किया और योग्य कार्य किया। इसमें मैं कोई राग-भाव नहीं देखता हूँ।

प्रश्न—क्या उनका यह कदम अन्तिकारी कहा जा सकता है ?

उत्तर—अनिवार्य रूप से वह कदम अन्तिकारी हो जाता है जिनमें मगर का राग विसर्जित होता है और नृत्य का प्रेम प्रतिष्ठित होता है।

प्रश्न—आचार्य भिन्न ने पास सत्य को प्रसारित करने के स्वल्प-उपकरण थे और अनेक लोग विरोधी थे। फिर भी अट्ट साहस से वे अपने पथ पर दृढ़ रहे और उन्होंने सत्य को आगे बढ़ाया इस में उनकी आन्तरिक शक्ति के अतिरिक्त और क्या गजब आता है ?

उत्तर—मैं अन्तर बाह्य को सर्वथा दो सत्ताएँ मान कर नहीं चलता। अर्थात् जो अपने अन्तरगत ने साथ अभिन्न होता है उसे प्रयोजन की भाषा में जलम से कुछ करने की आवश्यकता नहीं रहनी। वह स्वयं प्रकाशमय होता है। प्रकाश के लिए अपने को प्रकाशित करने जैसा अलग काम नहीं रह जाता। प्रकाश स्वयं प्रकाश है। इसलिए कहा जा सकता है कि वाचाएँ, वदचन, विपदाएँ ही उनको फैलाने में साधन और माध्यम बन जाती हैं। यह तो आम अनुभव है कि विरोध में से व्यक्ति विस्तारित होता है। उनकी ज्वलन्तता का प्रमाण इससे अधिक और क्या हो सकता है कि विरोध उद्दीप्त हुआ। क्या हम तक क्यों आ जाती है ? क्यों तारे हमको बीजते हैं ? कारण सिवा इसके क्या कहा जा सकता है कि मूलज सूरज है और तारे प्रकाशस्थ हैं। भिन्न स्वामी आत्मास्थ और सत्यमय होते गए, इसके अतिरिक्त उन्हें करने को ही क्या था। यही महत् पुरुषार्थ है और उनकी प्रतिभा का मर्म इससे पूर्ण विमो लोक दक्षता में देखने की आवश्यकता नहीं है।

प्रश्न—मनुष्य प्रकाश का इच्छुक रहता है, जब उसे प्रकाश मिलना शुरू होता है तब विरोध क्यों कर उठता है ? क्या उसे कहीं आन्ति रह जाती है ?

उत्तर—प्रकाश अवकार को समझ नहीं सकता। जब अवकार क्या करे ? प्रकाश अपने को अपने में रोक नहीं सकता अर्थात् स्वभाव से ही प्रकाश को बचना और अवकार को हटाना होता है। यह विरोध मौलिक है। उसका आगे और विश्लेषण भी क्या हो सकता है ? इतिहास में कभी नहीं हुआ, न होगा कि प्रकाशमान पुरुषों को पचानव न सहने पड़े हो। उसके बीचस्थ के लिए सर्क को कहीं बूझने वाला नहीं है, वह वस्तु स्थिति में ही गमित है।

प्रश्न—सारे सत्य में एक ही आचार्य का अनुशासन चलना चाहिए तेरापथ के ये विचार क्या व्यक्ति स्वातन्त्र्य के अनुकूल है ?

rules of Jaina monachism, so that unnecessary repetition and consequent increase in bulk can be avoided.

#### Church Affairs.

The early texts like the *Sthananga Sutra* give a list of twenty persons who were not allowed entry to the church. A mere glance at the list would show that persons who could normally not be expected to fulfil the high standard of the discipline of monk-life were set aside. These included persons of un-accomodative nature, persons having physical defects and persons whose entry to the order was expected to be a nuisance rather than help to monastic life. The last included children under eight, pregnant woman, couch, persons in debt, so on and so forth. However, cases are on record in later texts, when we find certain exceptions being allowed to the general rule. For instance, children even below eight years were initiated, eunuch who were supposed to be favourites of kings and who were expected to be helpful in wandering off royal displeasure were temporarily admitted to the order.

The ceremony of renunciation in the beginning was a simple but impressive ceremony. The *Nayadhammakabao* gives a graphic description of the renunciation and initiation of the prince Megha. By the time, however, we come to the *Prakennakas*, we have a formidable list of Muhurtas, Nakshatras, Karanas, Sakunas and Lagnas which should be looked into for proper time of renunciation. As Jainism spread to different regions and as it came to encompass within its fold persons from different economic strata of the society, there were regular shops dealing with monastic apparatus and the cost of the ceremony of renunciation varied between five to a lakh of rupees.

Similar is the case of the officers of the Church. Whereas, we meet with the principal officers of the Church in the early texts like the *Sthananga* and others, these texts do not give us any idea about the academic and other qualifications of these. It is to be noted that what is emphasised in these early texts is the ethical aspect as revealed in the *Scaryasampad* or the *Gantisampad*. This is as it should be. For prior to consolidation of church on a systematic basis, what needs an emphasis is the aspect of mental and moral purity. But as Jainism made wider strides, a systematic plan and a curriculum of studies was laid down. This we find in the *Chedasutras*, or to be more precise, the *Vyavahara Sutra*, where after a study of twenty years, a monk could be the master of the canon.

The *Anga* texts often refer to the principal officers like the *Acharya*, *Upadhyaya*, *Gani*, *Sthavira* etc. But as the necessity arose with the creation of smaller units, we came across new designatories. The *Gana*, *Kula* and *Samgh* of the *Anga* texts, are further augmented by *Sakha*, *Phaddaga*, *Gumma* and *Gaccha* in the *Uparigs* and the *Niryuktis*. However, with further spread over wider regions, there seems to have grown up a tendency for marked groupism as is evidenced by the memorable *Gacchas* in early medieval period. These were formed on regional incidental or personal basis as is well known. However, inspite of minor variations in monastic practices, the main fabric of Jaina discipline remained intact,

उत्तर—मुख्य विशेष प्रतिकूलता नहीं दीखती। मैं स्वतन्त्रता शब्द को बहुत कच्चा नहीं मानता। मेरे निकट स्वतन्त्रता की सार्थकता संस्था देने में है, लेने में तनिक भी नहीं। अर्थात् मुख्य प्रेम प्रिय है। अपनी स्वतन्त्रता उस नाते मुझे अग्रिय भी हो सकती है। आचार्य तो चलो एक के वजाय अनेक भी हो सकते हैं, लेकिन क्या आदमी में अन्त करण और विवेक भी दो हो सकते हैं? क्या विवेक के आधिपत्य को स्वतन्त्रता की बात कहना होगा? यदि आचार्य सत्ता भी नहीं है उस सच या समाज के अन्त करण का प्रतीक है तो इसमें मैं पूरा औचित्य देख सकता हूँ।

अन्त करण की ओर से आया हुआ अनुशासन इन्द्रियों को या दूसरे व्योपायों को कुछ अग्रिय भी लग सकता है लेकिन मुझ उसमें कोई अनुपयुक्तता दिखाई नहीं देती। बल्कि यह तो अनिवार्य है।

प्रश्न—विचार भेद होने पर कोई भी सदस्य जब चाहे सभी सच से अलग होने में स्वतन्त्र है। पर जब तक सच में रहता है तब तक उसे सच के नियमानुसार ही रहना आवश्यक है। तेरा पंच का यह नियम क्या व्यक्ति स्वातन्त्र्य की सीमा को लाघता है या उसे बनाता है?

उत्तर—यदि स्वतन्त्र है कि वह सच में चाहे तो रहे, न चाहे तो न रहे तो सच की अन्तरंग मर्यादाएँ उसकी स्वतन्त्रता का हनन करने वाली नहीं करी जा सकती। वे मर्यादाएँ तब उसके आत्मानुशासन का अंग बन जाती हैं।

प्रश्न—वे मर्यादाएँ आत्मानुशासन रूप ही हैं तो फिर सचीय क्यों कहलाती हैं?

उत्तर—सच को जब हम स्वेच्छा से आत्मीय बनाते हैं तो सचानुशासन आत्मानुशासन जैसा आप ही प्रतीत होगा। यह अवश्य है कि सच का बल बढ़ेगा सभी जब, और जितना, सदस्यों का समर्पण उसके प्रति हार्दिक होगा। हार्दिकता में प्रति रहने पर व्यक्ति सच के, सामक की जगह आशंक हो चलते हैं।

प्रश्न—तेरापंच की मर्यादा है कि सिर्फ आचार्य ही दीक्षा दे सकते हैं। परन्तु इतर जैन सम्प्रदायों में यह नियम नहीं है। वहाँ हर कोई अपना शिष्य बना सकता है। आप की दृष्टि में अमन सच की उन्नति के लिए कौन सी पद्धति अधिक उपयुक्त लगती है?

उत्तर—मेरा सुझाव पद्धति के प्रति नहीं है, आत्मबल के प्रति है। पद्धति कोई बड़ी तक उपादेय और हितकर रहती है जहाँ तक भीतर उसके आत्मा विद्यमान हो। आचार्य पद पर माल खींचिए आगे कभी अपात्र व्यक्ति आ जाता है तो क्या केन्द्र की यह अपात्रता सारे श्रत को क्षिण और क्षीण नहीं कर देगी? गुरु शिष्य सम्बन्ध पवित्र और हार्दिक सम्बन्ध है। वैधानिक रूप में वह उपयोगी बना रहेगा सभी तक जब तक उसकी हार्दिकता और प्रसन्नता कायम रहेगी। आप ऐतिहासिक दृष्टि से चाहें तो मानें कि तेरापंच का बल इस एक केन्द्रिता के नियम के कारण एकनित और सुरक्षित रहा। वह हो भी सकता है, लेकिन मेरी आस्था है कि केन्द्र की अम्यात्मप्राणता के कारण यह सम्भव रहता आया होगा।

यह तो स्पष्ट ही है कि व्यवस्था के नाते केन्द्र एक रहे तो अच्छा है। अन्त करण आदमी के पास एक होता है। विवेक एक होता है, हृदय एक होता है। द्विहृदय शब्द सगर्भविस्था के लिए है जब भीतर अन्य जीव भी स्थिति होती है। व्यवस्था में आचार्य अथवा गुरु पद एक हो तो व्यवस्था सुचारु रहती है। लेकिन गुरु तो माता के समान है। संस्था उसके लिए अपत्य के समान है। उसका चिन्तन और पोषण वह अपने से भी अधिक मनता से करता है। डिमोक्रैटिक होने की माँग भी इस तरह उससे पूरी-पूरी निभ जाती है। आज्ञाशाली एकमात्र होने पर भी डिपेंडेंस-शिप का भाव कहीं नहीं आ पाता। जिनपु यह अव्यात्म प्राणता में ही सम्भव है। इस प्रकार की सत्ता को सम्प्रदा से शून्य सम्बन्ध से एक ही साथ मुक्त और मुक्त कोई स्वातन्त्रता प्रुप्त हो साथ सकता है। माता के लिए ही बौद्ध अवस्था भूषण है क्योंकि अपने से अधिक वह अपने नाम में रह सकती है। लेकिन स्वत्व आदमी जब दुषिता बनता है तो उसका हाल बं-हाल हो जाता है। जैमोक्रैटिक लीडर या डिपेंडेंस की दुर्गति इसी से देखने में आती है।

समाज वह माध्यमान है जिसको ऐसा सम्बन्धशील आत्मिक केन्द्र प्राप्त है। जिस समाज को वह सुविधा नहीं है उसको वैधानिकता के और से जो समालोचना भी जाय पर वह सम्मल रहता नहीं है। शिष्य अनेक हो उसको वैधानिकता के और से जो समालोचना भी जाय पर वह सम्मल रहता नहीं है। शिष्य अनेक हो और वे भिन्न-भिन्न आचार्यों को मानें तो इन सबको मिलाकर समाज को एक बनाये रखना कठिन होगा। अधिकार

# The Contributions of French and German Scholars to Jaina Studies.

DILIPKUMAR BANERJEE M A B L, (Cal) M A (Patna) M A (BU)

*Pali Acharya*

The European Scholars have made Signal contributions to Indology in all its branches Since the time India came in contact with the west, the European Scholars specially the French and German have been taking active interest in the history and culture of India

The discovery of the literary merits of the Sanskrit language by Sir William Jones, was a land mark in the history of Indological research, as it opened up to the Western Scholars a new and vast field of research hitherto unexplored The French and German Scholars began to make a Scientific Study of the Sanskrit language and by their patient researches laid the foundations of the Science of comparative philology

Of all the Western Scholars the names of the French and German Savants stand out prominently as having made the most outstanding contribution to Indian studies in all its varied branches

They have applied themselves assiduously to the critical Study of Sanskrit and the Sanskrit languages since the beginning of the 19th century They studied these not only for the intrinsic literary merit of the language itself, but for the vast amount of historical, philological and Philosophical materials that he embedded in them

It is due to these Scholars that some of the forgotten chapters in the chequered annals of our land have been brought to light and considerable light has been thrown on some of the most important problems of Indian history

In the present article we shall try to assess the contributions made by French and German Scholars to Jaina Studies Early in the 19th Century the French and German Scholars were attracted towards Jainism and began to make a specialised study of its literature and philosophy Some of the German Scholars devoted their whole lives to the study of Jainology and trained a batch of Scholars who faithfully carried out researches in its various fields

The first to open up the rich treasures of the Jaina literature was G Buhler a German Scholar, to whom the world is indebted for bringing Jainism and its literature within the field of study of the European Scholars The first comprehensive and epoch making accounts of the literature of the Jainas was written by ALBRECHT WEBER who made a thorough and exhaustive study of the Jaina manuscripts

होगा यह कि अमुक आचार्य को केन्द्र मान कर जो नमुदाय एवम् होगा उसका कुछ अपना स्थापित हित और स्वार्थ पनपने लग जाएगा। इससे कठिनाई हो सकती है।

प्रश्न—तेरापथ में हर गतिविधि के केन्द्र आचार्य है। आचार्य को राखकर कोई कुछ भी नहीं कर सकता। कुछ व्यक्ति इस स्थिति को बिकास में बाधा मानते हैं। पर साधुजन ऐसा कुछ महसूस नहीं करते। आपकी दृष्टि में क्या यह बाधा है ?

उत्तर—जिनके लिए प्रश्न हो वे ही यदि उन्हें बाधक रूप में अब तक महसूस नहीं कर पाये हैं तो यह विचार नियम धारित रह जाता है सारभूत नहीं होता। मैं मानता था आदेश पालन को गिराग में बाधा नहीं मानता हूँ। उल्टे यह विनय वृत्ति सहायक ही होती है।

लेकिन केन्द्र का आणम कुछ अधिक स्पष्ट होना चाहिए। हमारे शरीर में मुद्रि गस्तिष्क में निहित है। भाषा हृदय में केन्द्रित मानी जाती है। लेकिन आत्मा का केन्द्र कहा है ? आत्मा तो बगैर शरीर में नाप है। कभी एक जगह नहीं है और हर जगह है। आचार्य के प्रभाव को भी मैं नहीं कहूँ तब तब आत्मा आता जाता था। सम्भव हो भी सकता है कि शरीर का अमुक अवोपाग गस्तिष्क के नियंत्रण के कारण शरीर हृदय को बाधा के कारण अविकसित रह जाए पर किन्ती भी अंग प्रत्यंग की आत्मा से तो बंधी पृथक्ता मानी गयी जा सकती। आचार्य सब में आत्मा के सदा व्याप्त हो तो उस तरह की आकाश के लिए मर्यादा नहीं बचता।

प्रश्न—तेरापथ की मर्यादा के अनुसार वाचित या निर्मित प्रत्येक वस्तु समस्त समग्र में फैली है। वाचित गिराग का उस पर कोई अभिपल्ल नहीं रहता। ऐसी अवस्था में भी मध्य में जा सकता है। निरन्तर गिराग होता नजर आता है। इसमें आप क्या रहस्य देखते हैं ?

उत्तर—मेरी दृष्टि से यह स्वाभाविक है। सृष्टि प्रम से होती है। प्रम में आत्मदान है। मातृ गीत आत्मदाता पा तपित लाभ पाते हैं जब—अपना सब कुछ अपनी रचना में जलत है और उसे मध्य में स्वर में अपन करते हैं।

प्रश्न—तेरापथ के विरुद्ध अनेक निन्दारमक बातें दूसरे समाजों की ओर से सुनिश्चित प्रचारित और प्रचारित की जाती रही हैं परन्तु तेरापथ समाज ने वाचित वसा नहीं करने की नीति पर ही अग्रसर किया है। आप इसे तेरापथ के लिए ठीक समझते हैं या सराव ?

उत्तर—निन्दा को मैं भला समझता हूँ निन्दित के लिए। नृपतान नामों केवल निन्दा है। निन्दा उठाने के तर्का वह अमुक व्यक्ति अपना समाज को अपने दोषों के प्रति जवाबदान में सहायक होती है।

तेरापथ की ओर से अगर किसी की निन्दा नहीं की गई और निन्दा का उठा भाषा में उत्तर नहीं दिया गया, तो यह अच्छा ही है। लेकिन मैं इससे भी आगे जाना चाहूँगा आर वह यह कि निन्दा की ओर निन्दा की अबना भी न मन में आन की आय। तेरापथ की ओर से यदि आप वहाँ से निन्दा भी दिया गया तो मेरे लिए हर्ष की बात होगी। अगर जो वहाँ इसमें यह तो आ ही जाता है कि निन्दा न करना और प्रतिनिन्दा द्वारा उत्तर न देना उचित और सराहनीय है। तेरापथ ने ऐसा करके स्वास्थ्य का ही प्रमाण दिया है। तर्का निन्दा में हम दोष दर्शन के स्वर पर उत्तर आते हैं। लाभ गुण—दर्शन में से होता है। उस सृष्टि में गुण-दोष से हीन तो है क्या ? दोष दर्शन चलो तो हर कही मिल जाएंगे। पर दोष दर्शन की इस सुविधा से जीवन-यात्री को लाभ भला क्या होने वाला है ? तीर्थ-दर्शन और पुण्य-दर्शन की भावना में से ही उसे उत्कर्ष और आनन्द प्राप्त हो सकता है। इसलिए मेरा विचार था यहाँ तक जाता है कि निन्दक के भी हम गुण देखें और उत्तरी भी सराहना करें।

इसका मतलब मैं किसी निन्दक का समर्थन करता हूँ यह नहीं है। प्रेम में से जितनी दृष्टता प्राप्त हो सकती है, उसका अनुमान भी कठिन है। उस प्रेम में अनन्त प्रतिकार की शक्ति है। इस तरह अहिंसा को परानम की वृद्धि मानता हूँ और उसमें से शासन की अपूर्व क्षमता आ सकती है। शासन-दमन-दण्ड में सब कुछ आ सकता है। इसलिए मेरी भाषा है कि तेरापथ की ओर से जो निन्दा प्रतिनिन्दा में न उतरने का प्रश्न रखा गया, उसमें बल ही काम कर रहा है, कोई दोषत्व नहीं।

प्रश्न—आप तेरापथ के साधुओं में अन्य जैन श्रमणा से अपेक्षाकृत कोई विशेषता पाते हैं ?

उत्तर—यह कि उनके पास आश्रम के लिए कहीं कोई अपना स्थल नहीं है, दूसरे का हृदय और दूसरे का आवास ही उनके लिए कारण है। इस कारण उनमें कुछ और भी विशेषताएँ अनायास विकसित होती जा सकती हैं।

प्रश्न—तेरापंच के वर्तमान आचार्य श्री तुलसी तथा उनके विभिन्न साधुओं से आपका यदा-कदा जो सम्पर्क आता रहा है, उससे तेरापंच के लिए आपकी सद्भावनाएँ विकास पाई हैं या नृास ? विकास पाई हैं तो उसके कारणों का विवेचन कीजिए नृास पाई हैं तो भी ?

उत्तर—नृास का मैं कायल नहीं हूँ। सम्बन्धों में स्नेह हो, दूसरी किसी प्रकार की अपेक्षा न हो, तो वह सम्बन्ध फले फूलेगा ही, घटेगा क्यों ?

मैं अन्तिम रूप से व्यक्ति को मानता हूँ। पन्थ, संघ आदि व्यक्तियों के प्रकाश से प्रकाशित या उनकी अदृतासे अड़ित बनते हैं। आचार्य तुलसीजी को मैंने जागरूक प्रसन्न और व्यक्तित्व सम्पन्न कुशल पुरुष पाया है। स्निग्ध और मुलज दूसरे मुनियों में भी प्रमाद नहीं देखा बल्कि प्रयास देखा कि विकास और गति की प्रत्येक लहर से अवगत हों और आगे बढ़ें। कहना होगा कि दूसरे (पंच के) साधुओं में अपेक्षाकृत मुझे यह कम देखने को मिला।

---

## आचार्य भिक्षु : एक महान् कवि

( लेखक—श्री छगनलाल शास्त्री )

सन्त साहित्य का स्थान—

सन्त साहित्य भारतीय वाङ्मय का जीवन-सत्य है, जो कहना अतिरञ्जन नहीं होगा। साधना के पथ पर निरन्तर आगे बढ़ते आत्म-बल के धनी सन्तो ने जो सत्य पाया उनकी सहज, सरल तथा वोचगम्य वाणी का आश्रय पा वह सर्वजन भोग्य बन गया। आत्म-संगीत के उद्घाता जीवन-काव्य के कवयित्री ये सन्त अपनी वाणी के रूप में जो अमूल्य विचार-मिथि अपने पीछे छोड़ गये, वह युग-युग तक मानव को अन्त अवेग्य की ओर अग्रसर होते रहने की प्रेरणा देती रहेंगी। हृदयस्पर्शी पदों के रूप में सन्तो द्वारा सजोई गईं वह अमर ज्योति कभी बुझेंगी नहीं सदा जलती ही रहेंगी। उसका प्रकाश जीवन की पगढ़ड़ी पर आगे बढ़ते पथिकों को शाश्वत काल तक पथ दर्शन देता रहेगा। सन्तों द्वारा काव्य-मुरसरी के रूप में अवतारित वह जीवन रस कभी सुखेगा नहीं, बहता ही रहेगा जिसका सेवन कर युग-युग तक मानव अमरत्व का आस्वाद लेता रहेगा।

आचार्य भिक्षु एक महान् सन्त—

आचार्य भिक्षु एक युग प्रवर्तक, अन्तर्प्रज्ञा महान् सन्त थे। वे विकारों से जूझे थे, दुःखों से लड़े थे, जड़ परंपराओं और स्थितिपालकताओं के विरुद्ध उन्होंने विद्रोह का ध्वज फूला था। विपरीतताएँ उन्हें डिगा नहीं सकी, विरोध उन्हें हिला नहीं सके, वे मेघ कीर हिमाद्रि की तरह अटोल रहे। इन सब स्थितियों ने उनके जीवन में एक अद्भुत सहिष्णुता, निर्भीकता एवं स्पष्टवादिता का विशेष संचार कर दिया। सत्य को कड़े से कड़े रूप में प्रस्तुत करने में वे कभी नहीं हिचकिचाये। यही कारण है, उनकी कविता में कवीर की तरह फनकड़पन है, एक स्वाभाविक ओज तथा सवेग है जो सन्त-काव्य की अपनी विशेषता है।

एक जन्मजात कवि—

कवि बनाने नहीं जाते, वे उत्पन्न होते हैं। आचार्य भिक्षु का जीवन इसका ज्वलन्त निदर्शन है। उन्होंने विधिवत् रीति-रम्य, सलकार शास्त्र आदि का अध्ययन कर कवित्व का शिक्षण पाया हो, ऐसा नहीं था। हृदय में भावों का उद्वेलन हुआ, वे बाह्य निकलने की तिलमिला उठे, अन्त सारपूर्ण ध्वजों का सम्बल पा मूर्त रूप में आविर्भूत हो बले। यही तो उनकी कविता थी।

संस्कृत के अति प्रसिद्ध ऐतिहासिक आचार्य, साहित्य दर्पण के प्रणेता श्री विश्वनाथ ने कहा था कि शब्द और अर्थ दो कविता का केवल कलेवर है, उसकी आत्मा तो रस है। यही वह तत्व है, जो मानव को सहज ही अपनी ओर आकृष्ट करता है। भाव धूम्य शरीर की जो वशा होती है, वही वशा रस शून्य कविता की होती है। बहराई से परलने पर हम पायेंगे, आचार्य भिक्षु की पदावलिमें काव्य-रस से छलाछल भरी है। मानो उनमें निर्वंद (शान्त रस) का दिव्य निर्झर बह रहा हो।

भाषा—

आचार्य भिक्षु का जन्म राजस्थान के जोधपुर प्रमण्डल में हुआ था, जिसे मारवाड़ कहा जाता है। उनका कार्य-क्षेत्र मुरयत जोधपुर तथा जदवपुर प्रमण्डल, दूसरे शब्दों में मारवाड़ एवं मेवाड़ रहा। इसीलिए उन्होंने अपनी कविता में जिस भाषा का प्रयोग किया है, वह मारवाड़ी एवं मेवाड़ी का मिश्रित रूप है। मेवाड़ गुजरात का सीमावर्ती भूखण्ड है अतः वहाँ की भाषा पर गुजराती का ठीक उठी तरह प्रभाव है जैसा मेवाड़ी का गुजराती पर\*। अतएव आचार्य भिक्षु द्वारा प्रयुक्त राजस्थानी में गुजराती की भी एक हल्की-सी पुट हम पाते हैं।

\* कुछ खतान्वियों पूर्व एक समय था जब गुजराती और राजस्थानी एक ही भाषा थी। देस, काल आदि के भेद से उत्तरोत्तर भिन्नत्व होता गया। इसके बावजूद भी इन दोनों भाषाओं में बहुत अधिक नैकट्य है।

चूँकि आचार्य भिक्षु एक निस्पृह साधक थे, उस शास्त्रत सत्य को जन-जन तक पहुँचाना उनका अभिप्रेत था, जिसे उन्होंने आत्मसात् किया था, नकि कवित्व-प्रस्थापन द्वारा कीर्ति-अर्जन। वास्तविक स्थिति तो यह थी, कविता उन्होंने की नहीं, वन पड़ी और अत्यन्त उत्कृष्ट वन पड़ी। उन्होंने उन विनो प्रचलित राजस्थानी के लोकजनीन, सरल एवं बोधगम्य शब्दों का प्रयोग किया है, जो सीधे श्रोता या पाठक के अन्तर्गत तक पहुँच सकें।

रचनाएँ —

आचार्य भिक्षु का जीवन अनेक सघर्षों से सज्जुल था। वे अध्यात्म-अन्ति के महान् स्रष्टा थे। पग-पग पर कठिनाइयाँ उनका स्वागत करने लगी थी। अनेक बार आधी-आधी रातों तक वे लोभों की समझाने में लगे रहते थे। फिर भी आश्चर्य है, उन्होंने अपने जीवन में इतना लिखा, जिसकी स्यात् हम कल्पना भी नहीं कर सकते। लिखा भी अत्यन्त उत्तम कोटि का। दर्शन के गूढ़ सिद्धान्तों को अत्यन्त सरल शब्दावली की माला में सरसता एवं सफलतापूर्वक द्रवित कर देना उनकी अद्भुत प्रतिभा और नैसर्गिक कवित्व का स्पष्ट परिचायक है।

जैन तत्त्व ज्ञान, आचार-विश्लेषण, जीवन-न्याय, धर्म-शास्त्र की मर्यादाएँ आदि मौलिक विषयों पर आचार्य भिक्षु की जो रचनाएँ उपलब्ध हैं, वे श्रमण और गृही वर्ग के लिए निःसंदेह उनकी एक अप्रतिम देन हैं। अध्यात्म-बाह्यम में उनका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है।

तेरापय के चतुर्थ पट्टधर श्री अयाचार्य ने अपने धर्म-साध के आद्य प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु के जीवन-चरित्र के रूप में अपने द्वारा रचित 'भिक्षु बस रसामन' नामक ग्रन्थ में उनके द्वारा ३८ हजार गद्यांशों के रचे जाने का उल्लेख किया है। उनकी अधिकांश रचनाएँ पद्यबद्ध हैं, कुछ गद्य बद्ध भी। उनके द्वारा रचित पद्यात्मक रचनाएँ निम्नलिखित हैं —

१—नव पदारथ २—आयक ना बारे शत ३—कालबादी की चौपई ४—द्विजयबादी की चौपई ५—परजायबादी की चौपई ६—टीकम बोरी की चौपई ७—निषेया की चौपई ८—निन्व की चौपई ९—मिथ्याती की करणी की चौपई १०—एकल की चौपई ११—जिनाय्या की चौपई १२—मोतिपावग्व की चौपई १३—निन्व रास १४—विनीत अविनीत की चौपई १५—विनीत अविनीत की डाल १६—उरण की डाल १७—मोहणी कर्म-बध की डाल १८—बधमें प्राक्षित की डाल १९—जिण लक्षणा चारित आवे न आवे तिणी की डाल २०—सुस भगवण रा फल की डाल २१—सामयमी सामग्रोही की डाल २२—शील की नव बाड २३—समफित की डाला २४—गणधर सिखावणी २५—दान की डाला २६—नैराग की डाला २७—जुवा की डाल २८—व्याकुलो २९—तात्त्विक डाला ३०—अणुकम्पा की चौपई ३१—विरत इविरत की चौपई ३२—अडा की चौपई ३३—आचार की चौपई ३४—अवनीत रास ३५—गोसाला की चौपई ३६—वेडा कोणक की सिच ३७—सामली तापस की बखान ३८—उदाइ राजा की बखान ३९—सफडाल पुतर की बखान ४०—सुवाहुकुमार की बखान ४१—मृगा लोडा की बखान ४२—उअरदत की बखान ४३—यना अणपार की चौपई ४४—मल्लिनाय की बखान ४५—यावचा पुतर की बखान ४६—श्रीपदी की बखान ४७—सेतली प्रवान की बखान ४८—जिनरिख जिनपाल की बखान ४९—नद मणिहार की बखान ५०—गुडरीक कुडरीक की बखान ५१—अरत चरित ५२—जबकुमार चरित ५३—सुवर्धन-चरित ५४—बेलणा की चौडालियो ५५—सास बहु की चौडालियो

शैली —

आचार्य भिक्षु की अधिकांश रचनाएँ राजस्थान में प्रचलित विभिन्न राग-रागिणियों में हैं। साध-साध बोधे, सोरठे आदि छन्दों का भी प्रयोग है। तत्त्व-दर्शन जैसे गूढ़ विषय को अत्यन्त सरल एवं सरस शीतों में उन्होंने जिस निपुणता से ग्रहित किया, वह वास्तव में एक आश्चर्य की वस्तु है। शीत सर्वसाधारण को प्रिय होते हैं। उनके माध्यम से हमारी तत्त्व की पहुँच ही जन-जन तक पहुँचाये जा सकते हैं। लोग इन्हें सरलता से स्मृति में रख सकते हैं, भाकर प्रेरणा और आनन्द ले सकते हैं। उनके द्वारा गीत्यात्मक शैली को अपनाये जाने का सम्भवतः यह भी एक कारण रहा हो।

शब्दों में प्रसाद —

उनकी रचनाओं से यह स्पष्ट प्रतिभासित होता है कि शब्दों के प्रयोग में वहाँ प्रयत्न साध्यता नहीं है, सहज गम्यता है। भावों के अनुकूल जो शब्द सहजतया उद्गीर्ण हुए, उन्हें ही अपनी रचनाओं में उन्होंने प्रयुक्त किया। प्रसाद उनकी शैली में स्वभावतः सम्पाद्य है।



विनयमूलक धर्म का निरूपण करते हुए उन्होंने कितने सरल एवं प्रसादमय शब्दों में कहा है—

“विनयमूलक धर्मं जिन कह्यो, ते जानै बिरला जीव ।  
ते सत्गुरु रो विनय करे त्या दीधी मुक्ति री नीव ॥  
जे कुगुरु तपो विनय करे, ते किम उतरे भव पार ।  
ज्या सुगुरु कुगुरु नहीं बोलस्या, ते गया जमारो हार ॥  
कोई अज्ञानी हम कहे, गुरु ने बाप एक होय ।  
भूटा भला ते गुरु कहा, त्याने न छोडना कोय ॥  
जिण आचम माहि हम काह्यो गुरु करणा गुण देख ।  
सोटा गुरु ने नहीं सेवणा, त्यारो कीमत करणी विशेष ॥

अर्थात् भगवानने धर्म का मूल विनय बताया है । पर बहुत कम लोग ऐसे हैं, जो उसे यथार्थत समझते हैं । विनय सत् गुरु का किया जाना चाहिए, जो मुक्ति की नींव पारने वाले हैं । जो कुगुरु का विनय करते हैं, वे भव समुद्र को कैसे पार कर सकेंगे ? जिन्होंने सत्गुरु और कुगुरु की पहचान नहीं की, वे मनुष्य जीवन हार गये—उनका मनुष्य भव निष्फल गया । कई अज्ञानी ऐसा कहते हैं कि गुरु और बाप तो एक ही होते हैं । अच्छे बुरे जो भी हैं, जिन्हें हम गुरु कहते हैं, उन्हें नहीं छोडना चाहिए । पर भगवान् द्वारा प्ररूपित आगमों में तो वो कहा है कि गुरु देखकर गुरु करने चाहिए । कुत्सित—बूटे गुरु का सेवन नहीं करना चाहिए और न बहुमान ही ।

इन पद्यों में सुगुरु-कुगुरु विवेक पर कवि ने जिस अन्तःस्फूर्ति से रीति और सहज बोध्य शब्दों द्वारा प्रकाश डाला है, वह सहसा पाठक के हृदय को झकझोरे बिना नहीं रहता । ‘गया जमारो हार’, ‘गुरु ने बाप एक’ आदि उचितियों का प्रयोग कर जिस प्रकार उन्होंने विषय का विषयदीकरण किया है, वह उनकी लेखनी की अपनी विशेषता है । अर्थ की रमणीयता स्वतः बन पड़ी है । कवि को जरा भी प्रयत्न नहीं करना पडा है । रस गगाधरकार पण्डितराज जननाथ ने रमणीय अर्थात्मक शब्दावली की ही तो काव्य कहा है ।<sup>१</sup>

अलकार —

संस्कृत ज्ञेय में अलकार-शास्त्र के अग्रणी विद्वान् आचार्य मम्मट ने कविता के लिए अलकारों को आवश्यक माना है पर साथ ही यह भी कह दिया है कि यदि वे कहीं कहीं न भी हो तो कोई बात नहीं ।<sup>२</sup> हिन्दी के अति प्रसिद्ध रीतिकालीन आचार्य केशव ने भी कविता और वनिता की घोमा के लिए अलकारों की आवश्यकता अनुभव की है ।<sup>३</sup>

इस पर जरा सूक्ष्मता से सोचें—माना कि अलकार कविता के सौन्दर्य को बढ़ाने वाले हैं पर कब ? जब कि सहज रूप में उनका प्रयोग हो । वहाँ काव्य की सुन्दरता को बढ़ाने के लिए खोज-खोज कर अलकार लादे जाते हैं, वहा कविता शोभित और विलसित नहीं होती, उनके भार से दब (मुच्छित हो) जाती है । महाकवि केशव के साथ यही तो हुआ । उन्होंने अपने महाकाव्य ‘राम चरित्र’ में जहा तरह-तरह के अलकार और अलकारों की टुसने का प्रयत्न किया, वहाँ उस महाकाव्य के अन्तःस्रोत को ही शुष्क बना दिया । तभी तो वे ‘काव्य के प्रेत’ कहे जाते हैं ।

आचार्य भिक्षु एक अच्युत-साधक थे । लोगों को जीवन-रस से व्यापकित करना उनकी अभिप्रेत था, सुन्दर शब्दों की खोज में जुड़े रहना नहीं, अलकारों को घटने में बुद्धि बाधना नहीं । पर फिर भी शब्दों की सुसज्जा, अर्थानुकूल प्रयोग,

१—रमणीयार्थप्रतिपादक शब्द काव्यम् ।

(रस गगाधर)

२—तदवधौ शब्दार्थो समुपायनलङ्घनी पुन न्यायि ।

(काव्य प्रकाश)

३—भूषण बिना न सोहृद कविता वनिता मित्त ।

(कवि-त्रिधा)

धनुर्घाटी के वाणो की तरह कभी खाली नहीं आते । साथ ही साथ उनके रचना-क्रम की यह दूसरी विशेषता है कि वे अपने विषय का इतना सुन्दर भाव भिन्न प्रस्तुत करते हैं कि वह पृथक् मानो भूतिमान् वन आ उपस्थित होता है ।

आचार्य भिक्षु की एक कृति है 'शौल की नव बाढ़' । जैन शास्त्रों में ब्रह्मचर्य के सम्पूर्ण परिचालन के लिए नौ रक्षा-नक्ति और दशमी परिक्षा (कोट) का निरूपण है । आचार्य भिक्षु ने इसी विषय का इस कृति में अत्यन्त सरल एवं उद्बोधक शब्दों में वर्णन किया है ।

एक स्थान पर वे (चतुर्थ बाढ़ के अन्तर्गत) दृष्टि दोष का विवेचन करते हुए कहते हैं—

"एक क्षत्री जाणो लेजावतारे, भारण माहें मिलीमो चोर ।

तिणने क्षत्री बाण वाया घणारे, चोर फरसी घूं न्हूरया तोड ॥

हिवें एक बाण बाकी रह्यो रे, जब अस्त्री निज रूप दिखाय ।

ते चोरतिण रें रूप बिलवीयोरे, जबक्षत्रीबाणसूदीयोडाय ॥

चोर पर्यो ते देखनें रे, क्षत्री करवा लागो माण ।

चोर कहे गरखे किछू रे, म्हारे नारी नयणा रा लाग्य बाण ॥"

अर्थात् एक क्षत्रिय गोना कर अपनी पत्नी को लिये जा रहा था । मार्ग में एक चोर मिला । (छूटने पर उत्तार होने पर) क्षत्रिय ने उस पर बहुत से बाण छोड़े पर चोर ने फरसे (परशु) से उन्हें तोड़ डाला । अब क्षत्रिय के पास केवल एक बाण बाकी रहा । तब नारी ने अपना रूप दिखा लाया (धूपट खोला) । चोर उसके रूप में आकर्षित हो ज्यो ही उसकी ओर एनटक देखने लगा, क्षत्रिय ने उसे बाण से गिरा दिया । चोर को गिरा देख क्षत्रिय गर्व करने लगा । चोर उससे बोला—तुम किस बात का गर्व कर रहे हो ? भुके नारी के नयनों का बाण लगा है । यानी मैं तुम्हारे बाण से आहत नहीं हुआ हूँ, इस नारी के नयन-बाण से आहत हुआ हूँ ।

दृष्टि-विकार की कितनी बुद्ध परिणति होती है, कवि ने क्षत्रिय और चोर के दृष्टान्त द्वारा उसका प्रत्यक्ष रूप पाठकों के समक्ष उपस्थित कर दिया है । 'म्हारे नारी नयणा का लाग्य बाण' पद से जो व्यक्ति निकलती है, निःसंदेह काव्य-पारङ्गिनों को वह आकृष्ट किये बिना नहीं रहेगी । यह कवि के भावान्वितिक के वैदग्ध्य का एक उबलन्त उदाहरण है ।

"आचार री चौपई" में आचार्य भिक्षु ने आचार की महत्ता, जीवन-व्यवहार में उसका समावेश, आचार के नाम पर अनाचार का पोषण आदि पर अन्तरात्म को झगझोर देनेवाले जो भावगिरिमापूर्ण पद कहे हैं, तार्किक महत्त्व के साथ-साथ उनमें काव्य-सुषमा भी छलाछल भरी है । एक स्थान पर वे कहते हैं—

"साथे लीया फिरे पुस्तक पोषा, आचार पालन जावक थोया ।

ते फँस रह्या माया जालो, एहवा भेपचारी पाँच में कालो ॥

करणी करतूत माहें पोला, बले बरड बरड मिरपा बोला ।

एपारे झूठ तणो नह्यो टालो, एहवा भेपचारी पाँचमें कालो ॥

नाम धरावे साथ सती, पिण लपण न दीसे एक रती ।

मूढे झूठ तणो वेंहरह्यो नालो, एहवा भेपचारी पाँचमें कालो ॥

केई पदवीधर बाजे मोटा, चलगत उची लपणा खोटा ।

कम रहित एकत परालो, एहवा भेपचारी पाँच में कालो ॥

एक एक तणा दोपण ठाँके, अकारज करता नहिं सके ।

एसा ने कोड नहिं हटकनवालो, एहवा भेपचारी पाँच में कालो ॥"

अर्थात् पुस्तकें, पोषियाँ साथ लिये घूमते हैं पर झूठ आचार के परिपालन में वे विस्फुल बोधे हैं, प्राय जाल में फँसे हुए हैं । इस पंचम वारे में—कलिकाल में इस प्रकार साधु-वेष की विदग्धना करने वाले अनेक लोग हैं ।

सत् करणी करने में जो संध्या निष्क्रिय हैं और झूठी बातें बकते रहते हैं, असत्य बर्तन वा जिनके कोई विचार नहीं है, इस कलिकाल में ऐसे अनेक व्यक्ति हैं, जो साध का वेष स्वीकार किए हुए हैं ।

वीक्षित हो चुके हैं, दीक्षा-पर्याय की ज्येष्ठता के कारण जो वन्दनीय हैं, उन्हें (अपने से छोटी को) में कैसे वन्दन करें। बाहु-बलि गिरि-कन्दरा में घोर तप करने लगते हैं। वे अनवरत ध्यान में निरत हो जाते हैं, बाह्य अंगत् से दूर... बहुत दूर; यहाँ तक कि उनके बालों में पक्षी घोंसले बना लेते हैं और हाथ तथा पैर बन्ध लताओं द्वारा वेष्टित हो जाते हैं। इस घोर तप के बावजूद भी उन्हें कैवल्य लाभ नहीं होता क्योंकि अभिमान का दुर्गन्ध शल्य जब भी उनके अन्तरतम में गड़ा था।

भगवान् श्रुण्व के निर्देश पर अमणी झाड़ी एवं सुन्दरी वहाँ आती हैं और अपने भाई बाहुबलि को आत्म-निरीक्षण की प्रेरणा देती हैं। इस प्रसंग पर आचार्य भिक्षु लिखते हैं :—

“धीरा म्हारां मज शकी ऊतरो, बाह्मी सुन्दरी इम गावे ।  
बाहुबल ने समसायवा, आयी सामी बंगी माहिं गावे ॥  
ये राज रमण रिष परहरी, बसे पुत्र त्रिया वनेको ।  
पिणमज नहिं छूट्यो ताहरो, तू मन माहिं आष विनेको ॥  
धीरा म्हारा मज शकी ऊतरो, मज चडिया केवल नहोयो ।  
आपो लोको आपरो, तो तू केवल जोयो ॥”

अर्थात् भैया ! अभिमान के हाथी से उतरो, बाह्मी तथा सुन्दरी यों जाती है। आपने रमणीय राज्य छोड़ा, ऋद्धियाँ छोड़ीं, पुत्र छोड़े, पत्नियाँ छोड़ीं पर आपसे अभिमान का हाथी नहीं छूटा, मन में विषेक जगाइये।

भैया ! अभिमान के हाथी से उतरो। इस पर बड़े कैवल्य नहीं पाओगे। आप अपने अन्तरतम की गवेषणा कीजिए, कैवल्य का वस्त्र मिलेगा।

कवि ने सीधी-सादी और संक्षिप्त सी शब्दावली में मानो अपना हृदय उडेल दिया है। गज के रूपक से भाव-उष्णय उत्कृष्टता की जिस कोटि तक पहुँच गया है, वह कथन का नहीं, अनुभव का विषय है। एक-एक शब्द से कोमल, पर निःस्पृह, सरल पर भावभरित प्रेरणा-भूज निःसृत होने लगते हैं।

**उचित-वैशिष्ट्य :—**

आचार्य भिक्षु महान् उत्प्रेरणा के और ये जीवन के साक्षात् पारखी। उन्होंने स्वयं देखा, परखा, जाँचा, अनुभव किया, फिर लोगों के समक्ष उसे प्रस्तुत किया। इसलिए उनके निरूपण-श्रम में एक वैशिष्ट्य रहा, वह संघटन रहा, जिससे उनकी कविताएँ उत्सर्ग लोक-मानस के अन्तस्तल तक अपने भाव पहुँचा सकें। आचार्य भिक्षु की कविताओं में एक ओर जहाँ सरलता है, वहाँ गहनता भी है पर उनके निरूपण-वैशिष्ट्य के कारण गहनता सरलता में परिमलित हो गई है। काव्य-सर्जन में लोक अनीनता की ओर उनका सदैव ध्यान रहा है। उनके कतिपय पद नीचे उद्धृत किन्ने जा रहे हैं, जिनमें उनके उचित वैशिष्ट्य का आभास हो सकेगा :—

“आमो फाटे पीबड़ी, कुछ छे देवणहार ।

जुँ, गुससहित गणविमियाँ, स्पारेबहुँदिसपड़िया बघार ॥

यदि आकाश कट जाए तो उसके नीचे कैवल्य लगा सकता है ? यदि गुस सहित बर्मे-संघ विपट्ट जाए तो उसमें चारों ओर बड़े-बड़े छिद्र हो जाते हैं। (वहाँ वैबन्ध लगने की कोई गुंजाइश नहीं रहती।)

“अविनीत ने अविनीत श्रावक मिले ए, से पामें बघो मन हर्य ।

जुँ डाकण राजी हुये ए, चढ़वाने मिथियाँ जरल ॥”

यदि अविनीत साधु को अविनीत श्रावक मिल जाए तो वह (साधु) मन में ऐसा हृष्य मानता है मानो डाकिन को बढने के लिए जरख मिल गया हो। (डाकिन स्वयं विकराल होती है और सभारी के लिए जरख के मिल जाने से उसकी विकरालता और बढ़ जाती है।)

“साधने श्रावक रत्नारी माला, एक मोटी दुषी गान्ही ।

गुण गुंथ्या चारु तीरथ गा, इतरल रह गई कानी ॥”

साधु और श्रावक रत्नों की मालाएँ हैं, एक छोटी है, दूसरी बड़ी। इनमें (साधु-साध्वी-श्रावक-श्रविका रूप) चारो तीर्थों के अतरूप गुण का गणन किया गया है। अन्तर्त तो एक ओर छूट गया है।

“जिब कोई घृत तमास विगजे, दासपरी विगत न पावे ।

घत सेइ तमास में घाले, ते दोनइ वस्तु विगाढे ॥”

एक व्यक्ति घत और तम्बाकू का व्यापार करता है पर वह वर्तनों के उपयोग पर ध्यान नहीं देता । घृत को तम्बाकू के वर्तन में डाल देता है । परिणाम यह होता है—दोनों ही वस्तुएँ बिगड़ जाती हैं । ( न घृत काम का रहता है और न तम्बाकू ही )

“जीम रो जीपघ आल्या में घाल्यो, आल्या रो जीपघ जीम में घाल्यो ।

तिण रो जीस फूटी जीम ई फाटी, दोनू इन्द्रिय छोय घाल्यो ॥”

एक व्यक्ति के पास दो जीपघियाँ थीं—एक आँखों में डालने की तथा एक जीम पर लगाने की । उसने जीम पर लगाने की जीपघि आँखों में डाल ली और आँखों में डालने की जीपघि जीम पर लगा ली । फल यह हुआ उसकी आँखें फट गईं और जीम फट गई । इस प्रकार वह दोनों इन्द्रियो से हाथ चो बैठा ।

“कुगुर भड्मजा सारीसा, सारी सरसा छोटी भाठ समान ।

भारी करसा जीब चीसा सारीसा, त्याने सोके छोटी सरसा में भाण ॥”

कुगुर भड्मजा के समान हैं । उनकी मिथ्या अज्ञा भाठ के तुल्य है । सारी कर्मों वाले जीब वगैरे जैसे हैं । कुगुर उन्हें मिथ्या अज्ञा की भाठ में ला झोके हैं ।

“सोना री छुरी सोखी घणी, पिण पेट न मारे कोय ।

ए लौकिक दृष्टात सामली, वू हिरदे विमानी जोय ॥”

सोने की छुरी देखने में बड़ी सुन्दर लगती है पर उसे पेट में कोई नहीं मारता । इस लौकिक दृष्टान्त को सुन अन्य पर्य-वेक्षण कीजिए कि जो देखने में सरन पर परिणाम में विरत हुआ, क्या उसे अगीकार करना चाहिए ?

“छेत सावो लोका तणो, पहर माहर री दाल ।

ज्यू भेल लियो सावा तणो, पिण चाले गधारी चाल ॥”

लिहू का चमड़ा पहन गये ने लोगों के जेत चर लिये । बड़ी स्थिति उनकी है, चिन्तोंने वेप ठी साबुओ का ले रखा है पर जो चाल गये की चलते हैं ।

“रुख जिम भव जोवडा, बागवान भगवान ।

बाणी जलधारा निम लाफ्यो, घाले भव जोवडा दे कान ॥”

ससार के जीव वृक्ष के समान हैं और भगवान् बागवान के समान । भगवान् की बाणी जलधारा के तुल्य है, जिसे वे सामारिक प्राणियों के कानों में डालते हैं ।

“जल विन सूखे रुखजा, कुमलावे कूँवल पान ।

त्याने सीचे जल त्यागयो, बागवान बुधवान ॥”

जल के बिना वृक्ष सूख जाते हैं । उनकी पत्तियाँ और कोपलें कुम्हला जाती हैं । बुद्धिमान बागवान उन्हें त्याग के जल से सीखा है ।

“मोट के छिम्मा करणी दोहिली, कृपणने दोहिलो दाम ।

गर जोवन शील दोहिलो, कायर ने चरिइ निवान ॥”

लपाकपित बच्चे के लिए खमा करना कठिन है । वैसेही कृपण के लिए दान देना, भरी जवानों में ब्रह्मचर्य स्वीकारना और कायर ( आत्म-बल नुन्य ) के लिए चारित्र्यमय निधि को अपनाया कठिन है ।

“मच्छ गलागल लोक में, सकल निवल ने साथ ।

तिण माहि धर्म परुणियो, कुगुर कुबुद्धि बलाय ॥”

ससार में मच्छगलागल (बड़ी मलली छोटी) की ला जाती है, उत्तरोत्तर बड़ी को उससे बड़ी) व्याप चलता है । बलवान् दुर्बल को खाता है । कुगुर अपनी कुबुद्धि लगाते हुए उसमें धर्म की प्रस्थापा करते हैं ।

“कण सचो कीमो करे, ते कण तीहर पुष जाय ।

ज्यू कृपण दे घन सधियो, यू ही चावे विल्लाव ॥”

चीटी कण-माण सचय करती है, तीतर लेकर उड़ जाता है। इसी प्रकार कृपण द्वारा सजित घन यो ही भट्ट हो जाता है।

“बाघ्यो काला री पाखती गोरियो, वर्ण नाने पिण लक्षण आवे।

ज्यू विनीत अविनीत कने रहे, तोळ कायक कुदव सिखावे ॥”

काले के पास सफेद को बांधा। यद्यपि काला वर्ण तो उसमें (सफेद में) नहीं आता है, पर उसके वर्णन से उसके लक्षण उसमें आ जाते हैं। उसी प्रकार विनीत अविनीत के पास रहता है तो वह (अविनीत) उसे (विनीत को) कुछ एक वृत्ति प्रवृत्तियाँ तो सिखा ही देगा।

“कावा ने सौ बार पाणी सू धोविया, सोही न भिटे तिणरी वास।

ज्यू अविनीत ने गुद पिण उपदेश दियो धनो, पिण भूल न लागे पास ॥”

प्याल को सौ बार पाणी से धो दिया जाए तो भी उसकी गन्ध नहीं मिटती। इसी प्रकार अविनीत को गुद कितना ही अधिक उपदेश दे, वह उसके पास तक नहीं फटकता।

इन पदों से पाठक यह स्पष्टतया जान पायेंगे कि कितनी अधिक तल्लपटिनी दृष्टि, मार्मिक अभिव्यञ्जना, भावानुरूप प्राजल शब्द-योजना आदि आदि में कवि का अपना वैशिष्ट्य है, जिस विषय को लिया, अपने प्रतिभा-बल से उसे अतीव प्रभावक तथा उत्कृष्ट रूप में प्रस्तुत किया।

लोकोक्तियों का सुन्दर सम्मिश्रण —

वर्ण्य वस्तु के वैशेष्य एवं स्पष्टत्व में लोकोक्तियाँ मानो जीवन डाल देती हैं और सर्वजनोपयुक्त लोकजनीन काव्य में तो इनका और भी अधिक महत्त्व है। जन-जन की जिह्वा पर जो उक्तिया सदा से बँठी, आ रही हैं, वे जन-साधारण के मानन पर असाधारण प्रभाव उत्पन्न करती हैं। उनके द्वारा सर्वाधिक वस्तु-विषय जहाँ लोगो के लिए अधिक आकर्षक और प्रेरणा-प्रद हो जाता है, दूसरी ओर उसके अर्थ-नीरव में भी एक वैशिष्ट्य आ जाता है।

जैसा कि लिखा आ चुका है, आचार्य भिक्षु एक लोक कवि थे। उन्होंने जन-जन में प्रचलित लोकोक्तियों का अपनी कविताओं में अत्यन्त सुन्दर रूप में प्रयोग किया है। लोकोक्तियों के सचयन में उन्होंने बड़ी सूक्ष्मता से काम लिया है। उनके (लोकोक्तियों के) पदानुकूल सघटन (शब्दों के रूप में प्रस्तुत करने) में भी उनका वैदग्ध्य स्पष्ट दृष्टिगत होता है।

आचार्य भिक्षु द्वारा अपने काव्यों में प्रयुक्त लोकोक्तियों में से नमूने के रूप में कुछ एक उन्हीं के शब्दों में प्रस्तुत की जाती हैं —

“बाप तलाई जान ने, छावे गार भिनार।” —वह मेरे बाप द्वारा बनवाई हुई सलैया है, वह जान मूर्ख उसका कीचड़ खाता है।

“छाती फाटे सूमरी, देता देखे दान।” —कृपण की छाती फटने लगती है, जब वह दान देते देखता है।

“चाकर फूकर बिन्दु छरीला, धनी चलावे ज्यू चाले।” —सेबक और कुत्ते बूद के तुल्य हैं। उनका स्वामी जिपर चलाता है, उधर ही वे चलते हैं।

“कण सहित कूबी छोटने, भिटो भले बडसूरो” —भडसूरा अन्न से भरा वर्तन छोटकर बिट्ठा जाता है।

“विगड्यो विगाडे सडियो पान।” —सडा पान स्वयं विगडता है, और पानो को विगाडता है।

“भूत रा पग जाणो पेट माझी।” —सूत के पैर घन में ही पहचान लिये जाते हैं।

“मिडी अनेक माडी देखो, आका विन लागे लेखो।” —अनेक विभिन्न लिख कर देख लो, अको के बिना उनकी गणना नहीं होती।

“घन पापी रो परले जाय।” —पापी का घन नष्ट हो जाता है।

“पेत री न हुवे खाड।” —वालू की जककर नहीं होती।

“बाप बेटा आप आपरा, कीवा भुखते कर्म ॥” —पिता-पुत्र —सब अपने कर्मों का फल भोगते हैं।

“जका घटी जाने ते आवे नहीं।” —जो बेला चली जाती है, वह लौट कर नहीं आती।

आचार्य भिक्षु के काव्यों में इसी प्रकार स्थान-स्थान पर अनेक लोकोक्तियों का उनकी (आचार्य भिक्षु की) अपनी शैली

सघटना और पद-विन्यास पूर्वक प्रयोग हुआ है, जिनसे अर्थ गरिमा में वैशिष्ट्य आने के साथ-साथ पद सारस्य में भी कम अभि-  
वर्द्धन नहीं हुआ है ।

उपसंहार —

परम विभूत काव्य-नर्मज आचार्य मम्मट के शब्दों में कवि की सृष्टि अनन्य-परतन्त्रा<sup>१</sup> होती है । उस पर उसका अपना  
एक छन साम्राज्य होता है । विधाता के नियम भी उसे बाध नहीं पाते । क्योंकि हृदय के उत्स से प्रवाहित होने वाला  
भावोच्चय ही तो कविता कहलाता है, जब वह अनुकूल, सरस और श्लक्ष्ण शब्दों का कलेवर पा जाय । वहाँ कैसा तन्मय,  
कैसा पारतन्त्र्य ! आचार्य भिक्षु एक ऐसे ही सर्वतन्त्र स्वतन्त्र कवि थे । छन्दों में, शब्दों में, शैली में उन्होंने अपना  
स्वातन्त्र्य बरसा है, जिसमें कविता का अन्त स्वरूप विकृत नहीं हुआ है, अधिक उद्दीप्त बना है । साधना की कसौटी पर खरे  
उतरे साधक की बाणी होने से सहसा कहीं कहीं कार्कश्य का आभास भी स्वात् होने लगता है, पर वहा काव्य गौरव के नाते  
कार्कश्य अवाञ्छनीय नहीं है । सत् के नाम पर पोषण पाते अस्तु को जब वे आगे हाथों केते हैं तो प्रतीत होता है, वे उसके  
अग-अग को कुरेज डालना चाहते हैं ।

भारत के आध्यात्मिक वाङ्मय को वास्तव में आचार्य भिक्षु की बहुत बड़ी देन है, जो उन्हें युग-युग तक स्मरणीय रखेगी ।  
आचार्य भिक्षु एक धर्म-सत्य के प्रणेता और संचालक थे । नायक का जीवन उत्तराधिकारियों के लिए आदर्श होता है ।  
आचार्य श्री भिक्षु द्वारा सप्रबलित तेरापथ के पश्चाद्बर्ती आचार्यों ने वहाँ अपने आराध्य अधिनायक से विरासत में अन्य अनेक  
महत्ताएँ लीं, वहाँ इस काव्य-परंपरा को भी उन्होंने ग्रहण किया । फलतः सभी आचार्यों की रचनाएँ आज हमें उपलब्ध है ।  
उनके चतुर्थ पट्टाधिकारी श्रीमत् जयाचार्य ने अपने जीवन में लगभग साढ़े तीन लाख गाथाएँ लिखीं । भगवती सूत्र जैसे महान्  
आगम का राजस्थानी गीतिकाव्यों में उन द्वारा किया गया भावानुवाद राजस्थानी साहित्य को उनकी अनुपम देन है । तेरापथ  
सम के अनेक धर्म-धर्मियों ने भी बहुत लिखा है । आज वह परंपरा सर्वतोमुखी विकास के साथ फलवित एवं पुष्पित है ।

संस्कृत का एक सुनामित है—

जयन्ति ते सुकृतिनो, रससिद्धा कवीश्वरा ।

नास्ति येषा यश काये, जरामरण भयम् ॥

ये रससिद्ध सुकवि सदा विनयशील हैं, जिनके यशस्वी शरीर को न बुढ़ापे का भय है और न मृत का ।

शास्त्रविद्या भीत जाती है । सहस्राब्दियाँ गुजर जाती हैं पर कवि अपने शब्दों के रूप में जन-जन के बीच सदा अमरत्व  
भोगता रहता है ।

आचार्य श्री भिक्षु आज भी उन सब को, जिन्हें अध्यात्म में रस है, एक दिव्य प्रेरणा दे रहे हैं । उनकी बाणी, उनकी  
कविता ऐसा करती रहेगी शताब्दियों, सहस्राब्दियों तक ।

१—नियतिकृतनियमरहिता, ह लादैकमयीमनन्य परतन्त्राम् ।

नवरत्नचिन्ता निमित्तमादधती, भारती कवेर्जयति ॥ (काव्य-प्रकाश)

# तैरापंथ के मौलिक मन्तव्य और उनका आगमिक आधार

(लेखक—मुनि श्री नगराजजी)

किसी भी धर्म और सम्प्रदाय की कुछ अपनी मौलिक मान्यताएँ होती हैं और वे ही उसके स्वतन्त्र अस्तित्व का आधार बनती हैं। वर्तमान जैन धर्म भस्मयता दो विभागों में बँटा है—श्वेताम्बर और दिगम्बर। स्त्री-मुक्ति और सर्वशः मुक्ति, निर्वसन मुनित्व, सवसन मुनित्व आदि कुछ ही मन्तव्य उक्त दो सम्प्रदायों के भेद के मूल कारण बन रहे हैं। दिगम्बरो में पूष-पूजा और अचित्त ब्रह्म-पूजा आदि मन्तव्यों पर बीस पक्ष और तेरह पक्ष टिके हुए हैं। श्वेताम्बरो में मूर्तिपूजक, स्थानक वासी, तेरापथ ये तीन प्रमुख सम्प्रदाय हैं। मूर्तिपूजक सम्प्रदाय जैसा कि नाम से विदित होता है मूर्तिपूजा में विश्वास करता है। दोष दो सम्प्रदाय मूर्तिपूजा में विश्वास नहीं करते। दया-दान, मित्याह-नित्या, स्थानक परम्परा आदि बातों को लेकर स्थानकवासी तेरापथ सम्प्रदाय में मतभेद है। तेरापथ का यही मतभेद लगभग अन्य जैन सम्प्रदायों से है और यही उसके स्वतन्त्र सम्प्रदाय होने का आधार है।

## आगम मान्यता

तीनों ही श्वेताम्बर सम्प्रदायों का आधार आगम-ग्रन्थ है। न्यूनाधिकता से तीनों सम्प्रदाय आचारान्त, सुरकुताग आदि आगमों को समान रूप से प्रामाणिक मानते हैं। मूर्तिपूजकों की आगम संख्या ४५ है और स्थानकवासी तथा तेरापथ की आगम संख्या ३२। निष्कर्ष यह रहा, ३२ आगम ऐसे हैं जिनमें तीनों ही श्वेताम्बर सम्प्रदाय समान रूप से अपने आधार ग्रन्थ मानते हैं। किन्तु दिगम्बर सम्प्रदाय में आगम ग्रन्थों की मान्यता नहीं है। उनका कथन है—आगम-ग्रन्थ लुप्त हो चुके हैं। आगम ग्रन्थों के नाम से जो आजकल उपलब्ध होते हैं, वे प्रामाणिक नहीं हैं। दिगम्बर आचार्यों द्वारा रचित ग्रन्थ—सन्दीप ही उनका आधारभूत साहित्य है। तथापि आगमोक्त तात्त्विक व सैद्धांतिक विषय लगभग ज्यों के त्यों मान्य हैं। क्योंकि आगमों और दिगम्बर सम्प्रदाय के आधार ग्रन्थों के उक्त विषयों में विशेष मतभेद नहीं है।

तेरापथ की मौलिक मान्यताएँ तेरापथ के प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु द्वारा प्रवर्तित हुई हैं। आचार्य श्री भिक्षु विशिष्ट आगम अनुयायी थे। उन्होंने जो कुछ कहा या लिखा उन सब का आधार आगम अवश्य रहे हैं। प्रस्तुत निबन्ध में तेरापथ के मौलिक मन्तव्यों के आगमिक आधार बतलाए जा रहे हैं।

अब तक तेरापथ के सिद्धांत विभिन्न जैन सम्प्रदायों के बीच ही कसौटी पर कसे जाते रहे हैं। अब वह पुनः आया है जब कि अनुमान प्रधान दृष्टि से तटस्थ विद्वानों के सम्मुख उन्हें प्रस्तुत करने की अपेक्षा हुई है

## दान

तेरापथ की दृढ-मान्यता है—असक्त जीवों की जीवन-कामना राग है, मरण-कामना द्वेष और उनकी इस भव सिन्धु से तर जाने की जो कामना है, वह वीतराग प्ररूपित धर्म है। तेरापथ की दया और दान सम्बन्धी धितनी भी सीमासाएँ ह, वे सब इसी एक सूत्र पर आधारित हैं। इस सूत्र का उन सब में समान रूप से निर्वाह होता है। तात्पर्य हुआ—तेरापथ की मान्यता के अनुसार पण्ड गुणस्थानवर्ती या स्फोटित गुणस्थानवर्ती सुपात्र सद्यमी को यथाविविध दिया गया दान ही धर्म तथा धर्मानुगत पुण्य का मार्ग है। अब भ्रमण को अल्प करनेवाला है। अतिरिक्त दान अवश्यम पोषक होने के कारण लौकिक तथा भव वृद्धि का हेतु है। आचार्य श्री भिक्षु की साया में—

×                      ×                      ×                      ×  
✓“सुपात्र ने दिया ससार घटे छे, कुपात्र ने दिया बघे ससार।

ए और बचन राचा कर मानो, लिंग में शका नहीं छे लिंगार ॥”

अर्थात् सुपात्र को देने में ससार घटता है, कुपात्र को देने से ससार बढ़ता है, वह धर्माय वीर बचन है। इसमें शका

के लिए तनिक भी स्थान नहीं है। आगम शब्दों में उक्त मन्तव्य के पोषक पयानि आधार मिलते हैं। (भगवती सूत्र के अष्टम शतक के ६ उद्देशक में भी मीमंसा स्वामी भगवान् श्री महावीर से पूछते हैं—

भगवान् ? यदि कोई श्रमजोपासन जिसने पाप-कर्म का प्रत्याख्यान नहीं किया है, ऐसे असयती, अवती को प्रासुक, अप्रासुक एषणीय, अषेष्णीय “असण” “पाण” आदि चतुर्विध आहार देता है तो वह क्या उपार्जन करता है ? इस पर भगवान् श्री महावीर ने उत्तर दिया—वह एकात पाप-कर्म का उपार्जन करता है। उसे जरा भी निर्जरा नहीं होती।<sup>१)</sup>

इस प्रश्नोत्तर प्रसंग से यह स्पष्ट हो जाता है कि पूर्ण सयति और पूर्ण व्रती अर्थात् षष्ठ या षष्ठोत्तर गुणस्थानवर्ती साधु को जो प्रासुक और एषणीय दान दिया जाता है, वही दान मोक्ष मार्ग का हेतु है। अन्य प्रकार का दान आध्यात्मिक दृष्टि से पाप-बन्धन का कारण ही है।

ज्ञाता सूत्र के १३ वें उद्देशक में नन्दन मणिहारे का वर्णन मिलता है। नन्दन मणिहारे ने दानशाला की स्थापना की। नन्दा पुष्करणी बनवाई। जहां सहस्रो लोग आते और दानान्ति प्राप्त करते और नन्दनमणिहारे की यशोगाथा बोलते थे। अन्त में नन्दन मणिहारे के शरीर में सीलह अथवा रोग उत्पन्न हुए और वहाँ मर कर वह उसी नन्दा पुष्करणी में द्रुत रूप में पैदा हुआ।<sup>२)</sup> इस समय आरक्षान को पढ़ने से सहज ही जान होने लगता है कि शास्त्रकारों का ध्येय तथा प्रकार के असयति दान की हैयता सिद्ध करने का है।

निषीध सूत्र के १५ वें उद्देशक में कहा गया है—‘जो भिक्षु अन्यतीर्थों को, गृहस्थ को चतुर्विध आहार का दान करता है या करते हुए का अनुमोदन करता है तो उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त आता है’<sup>३)</sup>

जो साधु अन्यतीर्थों को, गृहस्थ को, वस्त्र पान, कम्बल, पाद, प्रमार्जक का दान करता है या करते हुए का अनुमोदन करता है तो उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त आता है।<sup>४)</sup>

साधु अन्य तीर्थों या गृहस्थ को किसी भी स्थिति में भोजन, पानी या वस्त्र, पान का दान नहीं कर सकता और किए जाने वाले दान का अनुमोदन भी नहीं कर सकता। इस कठोर प्रतिबन्ध का एकमात्र हार्द यही हो सकता है कि असयती दान को भगवान् श्री महावीर ने जर्म और मोक्ष का जग नहीं माना है। धर्म का जग यदि उन्होंने माना होता तो साधु के लिए सर्वस्व दान की भी वे निमिरोध आज्ञा देते। एक साधु दूसरे सतीर्थ्य साधु को अपनी उपलब्ध सामग्री से कुछ भी दान करे इसका विरोध न शास्त्र ही करते हैं और न वर्तमान परम्पराएँ ही, जब कि साधु असयति गृहस्थ को अपनी किसी वस्तु विशेष का दान करे उसमें शास्त्रीय निषेध तो अत्यन्तोक्त पाठ के अनुसार होता ही है और लगभग सभी जैन परम्पराओं में भी तथा प्रकार के दान वा प्रतिषेध है। गृहस्थ भी सामायिक, पोषण आदि में सयति (साधु) को दान दे सकता है और साधु से इतर किसी को वह दान नहीं कर सकता। यह जो एक प्राचीन परम्परा जैन समाज में चली आ रही है, वह भी लौकिक दान को धर्मदान न होने का संकेत करती है।

सूत्रकृतान्, श्रुतस्कन्ध २ अध्याय २२ में अन्य तीर्थी लोगों ने कहा है—हे आर्द्रकुमार जो दो सहज स्नातक ब्राह्मणों को नित्य प्रति भोजन कराते हैं वे पुण्य स्कन्ध का उपार्जन कर देवत्व को प्राप्त करते हैं, ऐसा वेद वाक्य है। इस कथन का कठोरता

१—अताव्रत पचपद गीति १६ गाथा ५७।

२—समगो वासगस्य भ भते ? तहास्व असजय अविरय पविह्य पचचक्षाय पावकम्मं फासुएष वा अपासुएष वा एसणिज्जेण वा अणेषणिज्जेण वा असण पाण जाव कि कज्जइ ? सोयमा। एतसो से पावे कम्मं कज्जइ गत्थि से काइ निज्जरा कज्जइ।

३—सतेण गदे मणिमोर तेहिं सोक्खेहिं रोयाय केहिं अविभूते समणे गदा पोखरणीए मुच्छिए ४ तिरिक्ख जोणि-एहिं निवद्धान्ते वडपए सिए अट्ट दुहट्ट वरट्टे काल मासे काल किच्चा नदाए पोखरणीएवदुदुरीए कुच्छिसि-दुदुरताए उववजे ॥२६॥

४—जे भिक्षू अणउत्तियस्सवा गारत्थियस्सवा वा असण वा पाण वा खाइम वा साइम वा देइ, दँत वा सात्थिज्जति ॥७५॥

५—जे भिक्षू अणउत्तियस्सवा गारत्थियस्सवा वरथवा पडिग्गहवा कवलवा पाय पुच्छणवा देइ देन्त वा सात्थिज्जति ६—सिगायपाण पुद्वे से सहस्से जे भोयए गितिए कुलायण।

से गच्छति सोल्लुव सपगावे तिन्नामितावी जरागमिसेवी ॥४४॥



से खण्डन करते हुए आर्यकुमार ने कहा—तथा प्रकार के कुलाटक दो सहस्र ब्राह्मणों को भोजन कराने वाले उन श्लोच ब्राह्मणों सहित नरकगामी होते हैं।<sup>१</sup> उस समय की सामाजिक स्थितियों में वैदिक संस्कृति का प्राधान्य था और ब्राह्मणों को श्रेष्ठ पात्र माना जाता था। अमर्य संस्कृति के उपासक आर्यकुमार ने तथा प्रकार के दान की जो भर्त्सना की है, वह दान-पुण्य की प्रचलित परंपरा को स्पष्ट चुनौती देने वाली है।

उत्तराध्यायन अध्यायन १४ में मनु पुत्रों को जब उनके पिता ने वेदाध्ययन और विप्र भोजन का महत्त्व बताया तो प्रति बुद्ध पुत्रों ने उत्तर दिया। अश्वि वेद प्राप्त नहीं होते। ब्राह्मणों को भोजन करना मनुष्य को नरकप्राप्ति कराने वाला है।<sup>१</sup>

सूक्ततांग, श्रुतस्कंध १ अध्यायन ११ में तथा प्रकार के सम्बन्ध में कहा गया है—जो दान की प्रशंसा करता है, वह प्राणियों का वध चाहता है।<sup>१</sup>

उपासकदर्शांग अध्यायन ७ में बतलाया गया है सगडाल पुत्र आजीवन धर्म का उपासक था। गोशालक को वह महानाहक मानता था। भगवान् श्री महावीर के पास तत्त्वचर्चा कर वह निर्बन्ध धर्म का उपासक हो गया। यह संवाद जब गोशालक को मिला, वह सगडाल पुत्र के पास आया। सगडाल पुत्र ने उसे बाहर-सत्कार नहीं दिया और न क्षमा संस्तारक ग्रहण करने के लिए आवेदन किया। गोशालक ने उसे अपनी ओर प्रभावित करने के लिए भगवान् महावीर का वध वर्णन किया तब सगडाल पुत्र ने उसे क्षमा संस्तारक ग्रहण करने के लिए आवेदन किया। उस समय सगडाल पुत्र ने यह कहा—हे देवानुग्रह! (तुमने मेरे धर्माचार्य का यथार्थ गुणवर्णन किया। इसलिए मैं तुम्हें क्षमा संस्तारक-आदि के लिए निवेदन करता हूँ। न कि धर्म और तप के लिए।<sup>१</sup> इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भगवान् श्री महावीर का उपासक सगडाल पुत्र भगवान् महावीर और उनके अनुयायी साधुजनों को दान करने में ही धर्म और तप मानता रहा है और वही निर्बन्ध धर्म का मन्तव्य रहा है।<sup>१</sup>)

ठागान् भूत के नभ में ठागे में ९ प्रकार के पुण्य बतलाए गए हैं। अन्नपुण्य, पानीयपुण्य, स्थान पुण्य, शयनासन पुण्य, वस्त्र पुण्य, मत्त पुण्य, वसन पुण्य, काय पुण्य और नमस्कार पुण्य।<sup>१</sup> पुण्य पदार्थ के इस निरूपण से ही यह स्पष्ट होता है कि जैन आगमों में सुपात्र दान की ही पुण्य अर्थन का कारण माना गया है। यहाँ एक भी ऐसे वेतु का उल्लेख नहीं किया गया है जो साधु-जीवन से संबंधित न हो। इस प्रकार जैन आगमों में अनेकानेक कथन भरे हैं जो बद्ध गुणस्थानवर्ती साधु को ही दान करने में धर्म और पुण्य होने का संकेत करते हैं और इतर दान को प्रवृत्ति प्रधान होने के कारण पाप-व्ययन का हेतु बतलाते हैं।

दया—

दया के सम्बन्ध में श्रीमद्भिक्षु गणी ने कहा है—

छः काय हृषा वे नहीं, हृषीयां मली न जायें ताय।

मन मचन काया करी, आ दया कही जिराया ॥<sup>११</sup>

१—दयावरं धम्मं दु गच्छमाणा बहवहं धम्मपसंसमाणा।

एगपि जे भोगयति असीलं गियोजिसंजाति कुओ सुरेहि ॥४५॥

२—वेया अहीया न भवंति ताणं भुत्ता दिवा निन्दि तमंतमेणं।

जाया य पुत्ता न हवन्ति ताणं कोणाम ते यणुसज्जेवपर्यं ॥

३—जेवदामं पंसंसति वह मिच्छंति पाणिणं ॥२०॥

४—अम्हाणं देवानुप्पिया। तुब्बे यम धम्मामयिरस जाव महावीरस संतेहि तच्चेहि तहि एहिं सम्भुएहि भावेहि गुण कित्ताणं करेह, तम्हाणं अहं तुब्बे पाहिहारिणं पीड जाव संसारएणं उवनिमंतेमि गो धेवणं धम्मोत्तिवा तवोत्तिवा।

५—जवविहे पुण्णे पं० त० अण पुण्णे, पाणपुण्णे, दत्तपुण्णे, लेकपुण्णे, सयणपुण्णे, मणपुण्णे, वयपुण्णे, कायपुण्णे नमोक्कारपुण्णे।

६—अनुकम्मा वलपई डा० ८ दो० ३

अर्थात् पृथ्वी कायिक आदि पदार्थिक जीवों का न तो हनन् करना, न करवाना और न करते हुए का अनमोदन करना, यही आत्मोक्त दया है।

अतिरिक्त दया के विषय में उन्होंने कहा<sup>१</sup>—

‘बाछे मरणो जीवणो, तो धर्म तणो नहि अस।

ए अणुकम्पा किया यका, वर्षे कर्म मो बस ॥१॥”

‘मोह अणुकम्पा जे करै, तिण में राग नैं बेष।

भोग बवैं इन्द्रिया तणो, अन्तर ऊढो देस ॥२॥”

अर्थात् असमत् जीवों का जीना या करना चाहने में धर्म का जरा भी अंश नहीं है प्रत्युत पाप परम्परा की मुक्ति होती है। मोहात्मक अनुकम्पा राग और द्वेष से परिपूर्ण होती है, उससे इन्द्रियों के भोग बढ़ते हैं। तेरापण की मान्यता को हम सबेरे में इस प्रकार कह सकते हैं—हृदय परिवर्तन रूप जो आत्मसहि पोषक दया है वह पारमार्थिक है, क्योंकि उससे ज्ञानादि चतुष्क की बढि होती है। इतर दया जिसमें साध्य और साधन युक्त नहीं है, वह मान लौकिक है।

दया के विषय में भी आगमों का दृष्टिकोण सर्वथा निवर्तक रहा है। बौद्ध मान्यताओं में जहाँ माता-पिता की सेवा<sup>२</sup> करो बुद्धियों के कुछ दूर करो<sup>३</sup> आदि प्रवृत्ति प्रधान उपदेश मिलते हैं वहीं आगमों में माता-पिता का अविनय न करो, किसी प्राणी को कष्ट न दो आदि निवृत्ति प्रधान उपदेश ही मिलते हैं। विधायक दया के विषय में जहाँ असम्यक्त जीवन जाकाशा का सम्बन्ध है, वहीं बहुत ही स्पष्ट निषेध प्रधान आदेश मिलते हैं।

निर्धोष सूत्र के १२ वें उद्देशक में कहा गया है—जो साधु उस (अथवा) प्राणियों को अनुकम्पा के निमित्त तथा सूय पास से, काल् पास से, चर्म पास से, वेन पास से रज्जु पास से सूय पास से बाँधता है, वचवाता है और बाधनेवाले का अनुमोदन करता है उस चातुर्मासिक प्रायश्चित्त आता है।<sup>४</sup>

इसके अनन्तर ही कहा गया है—जो साधु उक्त प्रकार के पासा से बंधे हुए प्राणियों को अनुकम्पा के निमित्त से छोलता है, लुलवाता है तथा खोलते हुए का अनुमोदन करता है, उसे भी चातुर्मासिक प्रायश्चित्त आता है।<sup>५</sup> इस निवर्तक उक्ति को केवल यह कह कर कि यह तो साधु निमित्त से कही गई बात है टाला नहीं जा सकता। यदि जैन आगमों की यह प्रवृत्ति प्रधान अनुकम्पा मान्य होती तो ये अवश्य साधु को भी तथा प्रकार की अनुकम्पा के लिये स्पष्ट रूप से प्रेरित करते। सधोक्त दया अध्यात्म का अंग ही और मुनि उसे न कर सके यह किसी प्रकार बुद्धिमत् नहीं हो सकता। गृहस्थ ऐसी अनुकम्पा करे और साधु उसका अनुमोदन मान होने से चातुर्मासिक प्रायश्चित्त का भागी हो, यह इस बात को भी स्पष्ट कर देता है कि गृहस्थों द्वारा तथा प्रकार की अनुकम्पा का किया जाना भी जैन आगमों में अध्यात्म सम्मत नहीं माना गया है।

नासास्थित साधु के विषय में आचार्य श्रुतस्कन्ध २, अध्यायन ३ उद्देशक १ में कहा गया है—साधु या साध्वी छिद्र से नाबा में आते हुए पानी को देखे और क्रमशः नाबा की दूती देखे तो गृहस्थ के समीप आकर ऐसा न कहे—हे आदुष्मान् गृहस्थ! तुम्हारी नाबा में छिद्र से पानी आ रहा है और क्रमशः नाबा दूत रही है ऐसा बताने के लिए तथा प्रकार से मन व बचन का भी प्रवर्तन न करे। अविमनस्क व अवहिल्लेश्य रहता हुआ एकान्त में जाकर, वह समाधिस्थ होकर शुभ अनुष्ठान में प्रवृत्त हो।<sup>६</sup>

१—अनुकम्पा चउपई डा० ३ दो० १ २

२—ब्रह्मसिंहि शिखालेख २, ४, ८

३—सप्तम स्तम्भ शिखालेख।

४—जे भिक्षू कोलुण्णपडियाये अण्ययिं तस पाण जाहतण-पासएणवा मुंजपासएणवा कट्ठपासएणवा चम्पपासएणवा, वेत्तपासएणवा, रज्जुपासएणवा, मुत्तपासएणवा बधत्ति बधत्ता सात्तिज्जत्ति ॥१॥

५—जे भिक्षू बहेत्तयया मुचत्ति मुत्तया सात्तिज्जत्ति ॥२॥

६—जे भिक्षू वा भिक्षूणीवाए उप्पिण्ण उदय आसवमाण पेह्णए उवसरिणी पीव कज्जलवेमाण पेह्णए णो पर उवसकमित् एव द्वा” “आउत्तलो गहाणइ, एयते णावाए उदय उप्पिण्ण आसवत्ति उवसरिणीवा पावाकज्जकावत्ति” एण्ययार सण वा वाय वा णोभुरो कट्ठ विहरेज्जा। अणुस्सुए अवहिल्लेस्येगगिण एण अप्पाण विपोसेज्ज समाहीए, तसो सणयामेव णावासत्तारिणे उदए आहारिण रीएज्जा।

उपासकदशाग अध्ययन ३ में वर्णन है बृत्तलीपिया श्रावक ने पोषव शाला में पोषव किया। एक मिथ्यादृष्टिदेव ने उसे पोषव व्रत से विगाना चाहा। देवमाया से उसने बृत्तलीपि श्रावक को यह दिखलाया कि उसके पुत्रों में से एक एक को उसकी आँखों के सामने लाकर मार रहा है।<sup>१</sup> बृत्तलीपिया श्रावक ठिग्या नहीं। अन्त में उसने देखा कि मेरी माता को भी वह दुष्ट मार रहा है। माता की अनुकम्पा के लिये बृत्तलीपिया उठा और उस पुरुष को पकड़ने के लिये चला। देव चला गया और उसके हाथ में एक धम्म आ गया, जिसे पकड़-कर वह जोर-जोर से चिल्लाने लगा। उसका रोदन सुन कर उसकी माता आई और उसे कहने लगी। कोई ऐसा पुरुष नहीं है जिसने तुम्हारे पुत्रों को तुम्हारे सम्मुख मारा हो। यह सब किसी ने तुम्हारे लिये उपसर्ग रूप किया था। इसलिये अब तू भग्न व्रत, भग्न नियम, भग्नपोषवोपवास हो गया है। इसलिये हे पुत्र। तू अपने इस पाप स्थान की आलोचना कर। सब बृत्तलीपिया श्रावक ने माता के कथन को स्वीकार कर अपने पाप स्थानक की आलोचना की।<sup>१</sup>

निर्वर्तक दया का उत्कृष्ट उदाहरण नमि राजपि का है जो उत्तराध्ययन सूत्र के ९ वें अध्यायन में बतलाया गया है—नमि राजा ने रानियो को, महलो को और मिथिला के समग्र राज वैभव को छोड़ कर दीक्षा ग्रहण की। इन्द्र परीक्षा के लिये आया। देव माया से उसने ऐसा दिखलाया कि समग्र मिथिला घायघाय कर जल रही है और उसने नमि राजपि से कहा—हे भगवन् ? इस अग्नि और वायु के द्वारा यह मन्दिर जल रहे है, तथा आपका अन्त पुर भी दग्ध हो रहा है, फिर आप क्यों इसकी ओर दृष्टि नहीं करते।<sup>१</sup>

नमि राजपि ने उस समय कहा—मैं सुख में रहता हूँ, सुख में भीता हूँ। मेरा कुछ भी नहीं है। मिथिला के जलने से मेरा अपना कुछ नहीं जलता। पुत्र कलश आदि छोड़ देने वाले निम्नस्तिार भिक्षु के लिए कुछ भी प्रिय नहीं है और कुछ भी अप्रिय नहीं है।<sup>१</sup>

इस प्रकार अनेकानेक स्पष्ट असन्निध्य आधार आगमों में मिलते हैं जिनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि दया दान आदि विषयों पर श्रीमद्भिक्षुने जो निरूपण किया है वह वितान्त शास्त्र-सम्मत है।

कुछ एक विचारकों का अभिमत है कि तेरापन्थ निकेवल निर्वर्तक धर्म है। कुछ ही ही भगवान् श्री महावीर के युग में समग्र निर्गन्ध धर्म (जैन धर्म) ही इससे कोई परे की बात रहा हो ऐसा आगमों से परिलक्षित नहीं होता। प्रसाधपु ५० मुल्लालनी का मत है—विधायक रूप में प्रेम सत्त्व पर महात्मा बुद्ध ने जोर दिया। इससे अहिंसा का विधायक मार्ग प्रवर्तक रूप निकला। भारत के बाहर अहिंसा के प्रवर्तक मार्ग का विकास ईसा के द्वारा हुआ। हमारे देश में इसका विकास कुछ और देर से हुआ। अशोक के राज्य-काल का अध्ययन करने से पता चलता है कि उनके व्यवहार में निर्वर्तक कार्यों के साथ-साथ प्रवर्तक कार्यों पर बल दिया गया। हिंसा निवृत्ति के साथ-साथ धर्मशाला बनवाना, पानी पिलाना, पेड़ लगाना आदि परोपकार के कार्य भी हुए। अशोक ने प्रचार किया हिंसा न करना तो ठीक है, पर दया-धर्म करना भी उचित है। इसमें शक नहीं कि हमारे देश में दानशालाएँ, पित्रापोल आदि बड़ी सत्त्या में बले फिर भी हमें स्वीकार करना होगा कि हमारे

१- नो खलु केड पुरिते तव जाव कणीयस पुत्त सावो गिहावो नीचेइ नीणिता तव अमलो भाएइ, एसण केइ पुरिते तव उवसम्भ करइ, एसण तुनेविदरितणे विट्ठे। तण तुम इयाणि भग्ग-निचये, भग्गपोसदे, विहरसि। तण तुम पुत्ता एसस्स ठाणस्स आलोएहि जाव पविज्जवाहि ॥१४७॥ तएण से चुलणि पिमा समणीवासरए अम्मणाए तहसि एयमट्ठ विणएण पबिसुजेइ, पबिसुणिता तस्स ठाणस्स आलोएइ जाव पविज्जइ ॥१४८॥

२- एस अग्गी य वाळ य, एण उज्झई मन्दिर।

भय व अन्तेउर तेण, कीस ण नावपेस्सइ ॥१२॥

३- सुह यसामो जीवामो जेसि मो नरिष किषण।

मिहिलाए उज्झमाणीए न मे उज्झइ किषण ॥१४॥

अत्त पुत्त कलत्तस्स निब्बावारस्स भिक्खुणो।

पिय न सिज्जई किचि अप्पिय पि न सिज्जई ॥१५॥

भगवान् श्री महावीर गौतमस्वामी को सम्बोधन कर कहते हैं—गौतम ! मेरी यह कहना है यावत् प्रख्यापन करता हूँ कि चार प्रकार के पुरुष होते हैं जैसे एक पुरुष शील सम्पन्न (क्रियायुक्त) होता है और श्रुत-सम्पन्न (ज्ञानयुक्त) नहीं होता। एक पुरुष शील सम्पन्न नहीं होता और श्रुत सम्पन्न होता है। एक पुरुष, श्रुत सम्पन्न भी होता है और शील-सम्पन्न भी और एक पुरुष न शील-सम्पन्न होता है और न श्रुत सम्पन्न। उनमें शील करके सहित और ज्ञान करके रहित जो पाप से निवृत्त होनेवाला व धर्म को गही जानने वाला प्रथम पुरुष है उसे मैं देश आराधक अर्थात् मोक्ष मार्ग का आशिक आराधक कहता हूँ। उसमें शील करके रहित और ज्ञान करके सहित जो पाप से निवृत्त नहीं होने वाला व धर्म को जानने वाला दूसरा पुरुष है, उसे मैं देश विराधक कहता हूँ। उसमें शील करके सहित और ज्ञान करके सहित जो पाप से निवृत्त होने वाला व धर्म को जानने वाला तीसरा पुरुष है, उसे मैं सर्व आराधक कहता हूँ। उसमें शील करके रहित और ज्ञान करके रहित, जो पाप से निवृत्त नहीं होने वाला व धर्म को गही जानने वाला चौथा पुरुष है उसे मैं सर्व विराधक कहता हूँ।<sup>१</sup>

सुरप्रसिद्ध टीकाकार श्री अमरदेव सूरी उन प्रश्न की टीका करते हुए लिखते हैं—“देशादृष्टि—स्तोकमथा मोक्ष मार्ग-स्वाराधयतीत्यर्थः। सम्प्रबोधरहितत्वात् क्रिया परत्वात्—श्रुत शब्देन ज्ञान सर्वानयोर्हीतत्वात्।”

अर्थात् श्रुत शब्द से ज्ञान दर्शन का ग्रहण होता है। सम्पूर्ण ज्ञान रहित होने के कारण और क्रिया करके सहित होने के कारण यह पुरुष देश आराधक अर्थात् मोक्ष मार्ग के स्वल्प अथ की आराधना करने वाला है।

माता अम्बयन १ में बताया गया है—मैथकुमार ने अपने पिछले हृदयी के भव में शासक की निर्वर्तक अनुकम्पा की। मिथ्यात्व दशा में ही उसने अपने भव भ्रमण को परिमित किया और मनुष्य का आध्यात्म बाधा। मिथ्या दृष्टि की सत् क्रिया मोक्ष हेतु ही है, इस विषय में वह एक अवलम्ब प्रमाण है। यतना इस प्रकार है—मैथकुमार राजा श्रेणिकका पुत्र था। भगवान् श्री महावीर के पास उसने दीक्षा ग्रहण की थी। प्रथम रात्रि में ही वह साधु परिषदा से कहर कर अपने घर जाने के लिए समुद्यत हो गया। साधुवर्यां को छोड़ देने के सकल्प से जब मैथकुमार भगवान् श्री महावीर के सम्मुख आया, तो भगवान् ने बहुत सारा प्रेरणाप्रद उपदेश करते हुए कहा—हे मैथकुमार ? जब तू पशु बौनि में था, सम्प्रकृत का लाभ तुझे नहीं मिला था, उस स्थिति में भी तुमने उस शासक की अनुकम्पा के लिए अपना पैर जैसा उठाए रखा, अब तो तेरा कहना ही क्या ?<sup>२</sup> हे मैथकुमार तब तुमने उस प्राधान्यकम्पा से ससार परिमित किया और मनुष्य का आध्यात्म बाधा।<sup>३</sup>

१—अहं पुत्र गोयमा । एष आह्वन्तामि जाव परत्वेमि एव खलु मए चत्तारि पुरिस जाया पण्णता । तज्जहा—सील सपण्णे गामएणे वो सुय सपण्णे, सुयसपण्णे नामएणे नो सील सपण्णे, एणे सील सपण्णेवि सुय सपण्णे, वि, एणे वो सील सपण्णे नो सुय सपण्णे ॥

तत्थण जे से पदमें पुरिस जाए सेण पुरिसि सीलव असुयय उवरए अविण्णाय धम्मे एसण गोयमा । मए पुरिसिदेसाराहए पण्णत्ते ॥२॥

तत्थण जे से दोन्वे पुरिस जाए सेण पुरिसि असीलव मुयव अणवरए विण्णाय धम्मे एसण । मए पुरिसि देसविहाहए पण्णत्ते ॥३॥

तत्थण जे से चउत्वे पुरिस जाए सेण पुरिसि सीलव सुयव उवरए विण्णाय धम्मे एसण गोयमा । मए पुरिसि सज्जाराहए पण्णत्ते ॥४॥

तत्थण जे से चउत्वे पुरिस जाए सेण पुरिसि असीलव असुयव अणवरए अविण्णाय धम्मे एसण गोयमा । मए पुरिसि सज्ज विहाहए पण्णत्ते ॥५॥

२—भगवन् तव तुमे मेहा ? तिरिक्ख ओणिय जाव मुवाएण अपडिल्ल सम्पत्तरण लभेण से पाएपागायुकपयाए जाव अन्तरा पैव सचारिएणे वेवेण निमित्थत्ते किमव पुण तमे मेहा । इवाणि विपुल कुल समुबुभवेण ।

३—तएण तुम मेहा । ताए पाणायुकपयाए ४ सारि पत्तिक्कए मणुस्साउए निवडे ।

सुख विपाक अव्ययान प्रथम में बतलाया गया है—सुबाहु कुमार ने अपने पिछले सुमुख गायार्पति के भव में सुदस नामक अनगर को नुष्ट दान दिया और परिमित ससार किया । सास्नकार कहते हैं—“उस समय जब सुमुख गायार्पति ने सुदस अनगर को ब्रह्म शूद्र और विविध और विकरण शूद्र दान दिया और उसने ससार परिमित करके मनुष्य का आयुष्य बाँधा ।

भगवती शनक ९ उद्देशक ३१ में असीष्ठा केवली के सवध में बताया गया है—बाल तपस्वी (मिथ्यादृष्टि तपस्वी) जिसने कि कभी बीतराम धर्म मूना ही नहीं है, वह भी अपनी तपस्या से व अन्य सद्गुणों से सम्यक् दृष्टि प्राप्त करता है, यावत् केवली हो जाता है । जो जीव निरन्तर तपस्या करता हुआ, सूर्य के सम्मुख अपनी भुजाओं को उठाकर आतापन भूमि में आतापना लेता है, भद्रता, शांति और कोष, मान, माया, लोभ की अल्पता, मृदुता, विनीतत्व, इन्द्रिय-निग्रह इन गुणों से किन्नी समय शुभ अध्यवसाय, शुभ परिणाम और शुभ लेखावतों से विभिन्न ज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम होता है और विभग ज्ञानावरणीय कर्म के क्षयोपशम होने से ईहा, अपोह मार्गणा और गवेपणा करते हुए साधु की विमग नामक अज्ञान उत्पन्न होता है । उस विमग अज्ञान से वह जीव अवश्य अगुली के असत्य भाग को और उच्छुद्ध असत्य हृत्कार योजन तक के पदांनों को जानता है और देखता है । वह जीवों को भी जानता है और अजीवों को भी जानता है । पापही को आरभ परिग्रह सहित जानता है, क्लेश मान जानता है, विभुद्ध मान जानता है । वह चारित्र प्राप्ति के पहले सम्यक्त्व को प्राप्त करता है । तत्पश्चात् भ्रमण धर्म को पसंद करता है और तत्पश्चात् चारित्र प्राप्ति करके लिंग को ग्रहण करता है । सूत्रकृतांग, श्रुतस्कध १ अध्ययन १ गाथा १९ तथा २० में बताया गया है—वे दर्शन ही अपने-अपने दर्शन में मुक्ति का कारण बताते हैं वे कहते हैं—चाहे गृह में निवास करते हो, चाहे अरण्य में, चाहे वे प्रव्रजित हो, हमारे मत में आ जाने से उन्हें मोक्ष मिलता है । ऐसे लोग कर्म की सधि को नहीं जानते हुए भी दुःख से मुक्त होने को उद्यत होते हैं । परन्तु वे यदि धर्म को नहीं जानने वाले असमजस भायी ससार सिन्धु से डार नहीं हो सकते ।<sup>१</sup>

यही स्पष्ट रूप से अपने ही मत में आ जाने से कल्याण मानने वाले मतों की भ्रष्टता की गई है । आगमों में ऐसे अनेक शूद्र प्रमाण उपलब्ध होते हैं जो मिथ्यात्वी की सत् प्रवृत्ति को मोक्ष मार्ग का निमित्तभूतसिद्ध करते हैं । यदि ऐसा न हो तो मिथ्या दृष्टि से सम्यक् दृष्टि के होने का रास्ता ही रुक जाता है । बिना किसी सत् प्रवृत्ति का शुभ परिणाम पाए सम्यक् ज्ञान, सम्यक् दर्शन और सम्यक् चारित्र उपलब्ध ही कैसे हो सकते हैं ?

तेरापन्थ के आचार्यों श्री भिक्षु गणी ने विचार क्रांति के साथ आचार क्रांति भी की थी । उस आचार क्रांति का एक ठोस परिणाम तेरापन्थ सम्प्रदाय में उपाधियों व स्थानकों का न होना है । श्री भिक्षु गणी ने साधुओं के निमित्त से बनने वाले और साधुओं की प्रेरणा से बनावे जाने वाले उपाधियों व स्थानकों का कठोरता से निराकरण किया है । उनकी स्पष्ट वारणा थी—

१—रत्सन नते । दृष्टं छुट्टेन अनिकितेण तवो कम्मण उड्ड बाहुजो पविस्सिय २ चुराभिमुहस्स आयावण भूमिण,  
आयावे माणस्स पगति भद्दाए पण्ड उबसतयाए पगति पवणु कोह माण माया लोभपाए, मिउमद्व सपन्नयाए  
अस्लीणयाए, भद्दाए, विनीययाए, अजया क्कावि सुमेण अजसवसाणेण सुमेण परिणमेण लेस्माहिं विमुज्जमाणीहिं २  
तयावरणिज्जाण कम्माण सजोवसमेण इहाउपोह मयणगवेसण करेयावस्स विमगे नाम अन्ताणे समुपज्जड । मेण तेण  
विमगनामेण समुपपेण जह्वेण अगुलस्स असलेज्जति माण उक्कोसेण असलेज्जाइ बोपण सहस्साइ जाणइ, पासइ  
सेण तेण विमगनामेण समुपपेण जीवेविनाणइ जीवेविनाणइ पासडवेसारम्मे तपरिगहे तकिस्सिस्समाणेवि  
जाणइ विमुज्जामाणे वि जाणइ सेण पुक्कायेव सम्मत् पडिवज्जइ सम्म पडिवज्जिता समणधम्म रोएति  
समणधम्म रोएता चरित पडिवज्जति चरितपडिवज्जिता लिंग पडिवज्जइ ।

२—अणार मायसत्तावि अरण्या वावि पण्डया

इम दरिखण मावण्णा सम्बदुक्खा विमुञ्चइ ॥१९॥

तेणावि सवि पण्चाण, नते धम्मविजो जणा

जे ते उवाइयो एव, न ते ओहतराहिया ॥२०॥

तथा प्रकार के निर्माणों में आवा कर्म, परिग्रह आदि बड़े दोषों का सेवन होता है। तेरापन्थ परम्परा में ये ही स्थान साधु साध्वियों द्वारा उपयोग में लाए जा सकते हैं जिनका निर्माण गृहस्थ अपने प्रयोजनों से करते हैं। भोजन और पानी की तरह साधु स्थान की भी याचना करते हैं और गृहस्थ अपनी आवश्यकताओं को सीमित कर सुपाव दान की बुद्धि से उन्हें ठहरने के लिए निवेदन करते हैं। शास्त्रकारों ने भी उद्दिष्ट स्थानों के लिए अनेकवा निषेध किया है।

निश्रीय सूत्र के ५ वें उद्देशक में कहा गया है—जो साधु अपने निमित्त से बने हुए स्थान में प्रवेश करता है व प्रवेश करने वाले का अनुमोदन करता है उसे मासिक प्रायश्चित्त आता है<sup>१</sup>—

इस प्रकार तेरापन्थ के प्रत्येक मन्तव्य के लिए युद्ध आधुनिक आधार है।

---

१—जे निवसु उद्देशियं सेज्जं अणुपविस्सइ अणुपविसंतं वा सातिज्जति ।

# 

(लेखक—मुनि श्री पुष्पराम जी)

कला जीवन के लिए है, न कि कला के लिए जीवन ( Art is for life, not life for art )। वास्तविक कलाकार वही है जो वस्तुओं की सत्यता का ( वास्तविक स्थिति का ) सुस्पष्ट वर्णन करा दे। कविता भी एक कला है, और कवि कलाकार। कवि वह है जो जन-जीवन की बूढ़ समस्याओं को छूलेता है और उनका सही समाधान भी बूढ़ निकालता है। जब कवि की आत्मन्तराज्यमूर्ति कलात्मक रूप लेती हुई वाणी से निकलती है, तब वह कविता का रूप धारण कर लेती है।

आधुनिक कविता साहित्य क्षेत्र में प्रमुख रूप से (प्रधानतः) रहस्यवाद, छायावाद, प्रतीकवाद, प्रगतिवाद, आदर्शवाद और यथार्थवाद की प्रचुरता है। प्रस्तुत निबंध में तैरापथ के आद्य सस्थापक “आ० भिक्षु के साहित्य में रहस्यवाद” पर कुछ कहने का प्रयत्न किया गया है। यह निबंधवाद सत्य है कि “छायावाद और रहस्यवाद” आलोचना क्षेत्र में हिन्दी आलोचकों के बीच एक पहेली-सा बना रहा और आज भी है। इसी तथ्य को पुष्ट करते हुए हिन्दी के मुप्रसिद्ध लेखक श्री दीनानाथ धारण अपनी “हिन्दी में छाया-वाद” नामक पुस्तक में लिखते हैं—“छायावाद और रहस्यवाद के सबसे अधिक अग्रणी आतिथी फेली हुई है।”<sup>1</sup>

किसी ने छायावाद को रहस्यवाद का पर्यायवाची समझा, तो किसी ने छायावाद को रहस्यवाद से बिल्कुल अलग माना। कुछ लोगों ने तो “छायावाद का रहस्यवाद” की स्वतंत्र कल्पना की। हिन्दी के विद्वान् आलोचक डा० रामकुमार वर्मा ने छाया-वाद को रहस्यवाद मनलाते हुए “उसकी छाया में शान्त का अन्त से मिलाप” देखा है। उनका विचार है कि “कबीर बलारुहीन, रूमी और सेंटऑगस्टाइन की कविताओं में यही छायावाद का रंग गुजता है।”<sup>2</sup>

आलोचना विधि के उज्ज्वल नक्षत्र श्री रामचन्द्र शुक्ल भी इसी विचार को पुष्ट करते हैं। वे भी छायावाद को रहस्यवाद मानते हैं। उनके अनुसार रहस्यवाद के अर्थ में कवि उस अन्त और अज्ञात प्रियतम को आलम्बन मान कर अत्यन्त चिन्तमयी भाषा में प्रेम का अनेक प्रकार से चित्रण करता है।<sup>3</sup>

आधुनिक रहस्यवाद की प्रमुख लेखिका श्री महादेवी वर्मा भी अपनी ‘यामा’ की मूमिका में छायावाद और रहस्यवाद की एकत्र चर्चा करते हुए लिखती हैं कि —“छायावाद ने मनुष्य के हृदय और प्रकृति के उस सम्बन्ध में प्राण डाल दिये जो प्राचीन काल से बिम्ब प्रतिबिम्ब के रूप में चला आ रहा था। और जिसके कारण मनुष्य को अपने बुद्धि में प्रकृति उदात्त, और सुख में प्रकृति पुलकित जान पड़ती थी। छायावाद की प्रकृति बट, कूप आदि में भरे जल की एकत्वता के समान अनेक रूपों में प्रकट एक महाप्राण बन गई। अतः अब मनुष्य के अन्ध भेष के जल कण और पृथ्वी के ओस विन्दुओं का एक ही मूल्य है। प्रकृति के लघुतम और महान् वृक्ष, निविड अन्धकार और उज्ज्वल विद्युत् रेखा, मानव की लघुता, विशालता कोमलता, कठोरता और मोह भ्रम का केवल प्रतिबिम्ब न होकर एक ही विराट से उत्पन्न सरोवर है। जब प्रकृति की अनेकरूपता में परिवर्तनशील विविधता में कवि ने ऐसा सारसम्भ सौजन्य का प्रयास किया जिसका एक छोर किसी असीम चेतन और दूसरा उसके असीम हृदय में समायो हुआ था, तब प्रकृति का एक अत्यन्त अलौकिक व्यक्तित्व लेकर जाग उठा। परन्तु इस सम्बन्ध में मानव हृदय की सारी प्यास बुझ न सकी, क्योंकि मानवीय सम्बन्धों में जब तक अनुराग जनित आत्म-विश्रुति का भाव नहीं घुल जाता तब तक वे सरस नहीं हो पाते और जब तक वे सरस नहीं हो पाते, जब तक मधुरिमा सीमादीत नहीं हो जाती तब तक हृदय का अभाव दूर नहीं होता। इसीसे इस अनेकरूपता के कारण पर एक मधुरतम व्यक्तित्व

१—हिन्दी काव्य में छायावाद—ले० श्री दीनानाथ धारण, पृ० ५३

२—कविता (साहित्य समीक्षा) २१० रामकुमार वर्मा।

३—हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल—पृष्ठ ६६२।





छायावाद का अर्थ है—मानसिक संवेदना द्वारा प्रकृति के सत्पक्ष से मन में जो छायाचित्र उठें उन्हें उनकी प्रकृति की रूपकता के माध्यम से अभिव्यक्त करना ।

कवि जब जीवन-संघर्ष से विकल हो उठता है, तब दुःख मूलाने की आकांक्षा से प्रकृति के सुगहरे स्वप्नों में वह जो कुछ गुनगुनाता है वही अनुभूत्यात्मक छायाचित्र हमारे सामने छायावादी कविता का रूप लिये जाते हैं ।”

प्रकृति की सहज प्रक्रिया में परम रहस्य को प्रगट करना रहस्यवाद है । सरल शब्दों में इसे इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि —“ससीम का असीम की सोच में व्यग्र हो जाना ही रहस्यवाद है ।”

आचार्य भिक्षु आगमिक कोटि के विद्वान् थे । उनका कवित्व भी आगमिक मान्यताओं के विरलेपण में मुख्यतः प्रवाहित हुआ है, फिर भी उनके अनेक पद्यों में असाधारण कोटि का रहस्यवाद उभर आया है । उन्होंने अपन जीवन-काल में लगभग अठतीस हजार पद्यों की रचना से राजस्थानी भाषा के साहित्य की समृद्धिशीली एवं गौरवान्वित किया है । उनकी कविता में महज सौन्दर्य और भावपूर्ण अनुपम शिल्पों का संगम है । वे केवल “अभिव्यक्ति की कुशल शक्ति ही तो कला है” — के सिद्धान्तानुसार भावाभिव्यक्तियों में कुशल नहीं थे । बल्कि “सत्याभिव्यक्ति की कुशल शक्ति ही तो कला है” के अमर उपासक थे ।

यही कारण है कि उनकी सहज साधारण रचनाओं में भी स्थान-स्थान पर रहस्यवाद असाधारण रूप से झलक रहा है ।

कवि ने एक स्थल पर जलद में होनेवाली सहज प्रक्रिया के माध्यम से मानव मानस का कितना रहस्यमय चित्रण किया है ।

“इक मेघ गाँवनें बरसयो, इक गाँव पण बरसे नहीं काय ।

इक गाँव नहीं पिन बरसे घणो, इक गाँव बरसे नाय ॥”

यहाँ—ससीम जलघर की नैसर्गिक प्रवृत्ति में असीम मानव मानस की उदार अनुदार भावना का प्रकटन हुआ है ।

कल्पना जगत के उपवन में बिहार करते करते कवि की दृष्टि सूखे आग्न तब एव पुष्पित पल्लवित धतूरे पर केन्द्रित हो जाती है । तत्काल कवि हृदय बोल उठता है—

“कैइ रूख बाग में होय, आब धतूरा दोय । फल नहीं सारिखा ए, कर ज्यो पारिखा ए ॥

आबा सू खिलवाय, सोचे धतूरो जाय । आसामन अति धपीए, अब लेबा नणी ए ॥

पिन जाब गयो कुमलाय, धतूरो रह्यो डहिदाय । जापनें जेवें जरेए नेंगा मीर जरेए ॥

यहाँ कवि ने व्यक्तियों की असीम सयम वृत्ति और असयम वृत्ति (आवक के व्रत और अव्रत) की छाया ससीम आग्न और धतूरे की स्वाभाविक प्रकृति में सन्निहित की है । बाह्य ससीम वागवान का आरोपण असीम अन्तरात्मा में और उसकी अनिलाधावों को मानसिक कल्पनाओं के साथ एकीभूत कर परिणाम का रहस्य फल रूप में अभिव्यजित किया है ।

इसी प्रकार कवि की कल्पना लहलहाते राजस्थान के बाजरे के खेत में बिहार करती है । वहाँ मुक्ताफल जड़ित गजरो के सदृश भाव्यकणों से परिपूरित बूटों (पीथों) में से प्रशाखा रूप में उभरते हुए बूटों का अवलीकन कर हृदयगत गूढतत्त्व प्रकोप करते हुए अत्यन्त सहज शब्दों में कह उठते हैं—

“बाजर खेत दावें तरें, बूट बूट में बूट ।

ज्यू मित्र पल्ले ल्यारी बात में, झूठ झूठ में झूठ ॥”

यहाँ सर्वत्र मित्र सिद्धान्त के सङ्घटन तत्त्व का आरोपण एक देशीय बूटों के माध्यम से प्रतिपादित हुआ है ।

ठीक इसी प्रकार कवि दीपक में पतंग के झपापात की प्रकृतिगत घटना से भी उपर्युक्त सिद्धान्तवादी की अन्त प्रवृत्तियों को इन शब्दों में एकरस बना देते हैं ।

१—“साकेत”—(राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त)

२—कला की परिभाषा—(बेन्टरस्त)

३—भिक्षु ग्रन्थालाकर, खण्ड—१, रत्न—३१, विरत श्विरत री चीपई डाल ५, डा ६, ७, ८, पृष्ठ ५८९ ।

४—भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर, खण्ड १, रत्न ३२, अडारी चीपई—डाल १ पद्य ९६ पृ० ६५९ ।

“बलढी दीनो तिहाँ जाय नँदे, मरे पतगीयो चाँप रे ।

ज्यू भिक्ष धर्म नें बापना रे, पापी मारे फाफा नें काक रे ॥”

इस प्रकार आचार्य भिक्षु के साहित्य में सहज सजीव प्रकृति के छाया चित्रों द्वारा असीम आत्म-परमात्म, धर्म-अधर्म आदि विभिन्न गहन तत्त्वों का रहस्यमय चित्रण सहज शब्दों में अनेक स्थलों पर उपलब्ध होता है ।”

आचार्य भिक्षु की काव्य-शैली का घरातल विस्तृत अध्यात्मवाद रहा है जिस पर दर्शन की गहरी छाप है। उनकी कविता प्रमुखतः सात्त्विक और दार्शनिक भाव बहान करती हुई भी रहस्यवादी बन जाती है। उसकी अभिव्यक्ति हूने “व्याहृलो” में अतिवाय अध्यात्मवादी भावात्मक दृष्टिकोण से उपलब्ध होती है। इस ग्रन्थ में भिस्लेपणीयवाद सहज रूप में समुद्भूत हुआ है, यह नहीं कहा जा सकता। परन्तु कनिने अध्यात्म काव्य क्षेत्र में उक्तवाद के प्रति उपेक्षा के भावों का परिष्कार कर उसे उन्नयन करने का प्रभावी शब्दों में सफल प्रयत्न किया है। वह इन स्वरों में स्पष्ट सुनाई देता है।

“अछता नें ओपना छती, छते अछती होय ।

इम जाणी में गुण ग्रहो, सगडो म करो कोय ॥”

उपमा अलंकार क्षेत्र में असत् में सत् की कल्पना है और सत् में असत् की। अतः हूने चिन्तन की कृष्ण से उत्पन्न दुराग्रह का परित्याग कर मूलभूत गुण आधार तत्त्वों को ग्रहण करना चाहिये। इसकी और अधिक समुष्टि करते हुए कवि लिखते हैं —

“कद कूपल बोली हँसी, पान दीयो कब जाव ।

बीर बसाणी ओपमा, समझे लोग सताव ॥”

यहाँ कौपल के सहज खिलने का उन्मुक्त हास्य के साथ तादात्म्य एवं जीर्ण-यश के घिरने की ज्वनि का, प्रति प्रलम्ब में आरोपण और वाणी द्वारा समन्वित किया गया है।

एक जगह कवि परमार्थ की खोज में अत्यन्त व्यग्र होकर लिखते हैं —

“साखी शब्द कहे वणा, सीखी अकल उठाण ।

परमारय खोजे तिके, ते मर बिरला जाण ॥”

अपनी प्रस्फुरणशील मनीषा के बल पर अनेक ललित साखी शब्दों का संचयन करते हैं। परन्तु उन प्रकृति के छाया-चित्रों में परमार्थ, परम रहस्यमय तत्त्वों को कोई बिरला ही ढूँढ़ पाता है।

इस प्रकार प्रत्यक्षतः मूलभूत प्रकृति के सत्त्व से समुद्भूत अनुभूति के प्रकृति स्वरों में रहस्यमय चित्र उद्घीत हुए हैं— उनकी रहस्यमयी कविता पद्यावलि में एक विवाह वेला का परम अर्थमय उत्कट रहस्य चित्रण निम्न प्रकार है।

जब पानी-अह्वय के लिए झुल्ला उठता है, तब बघाईदार की आगे भेजना, बधूपल वालों से बघाईदार को रुपये देना, फिर झुल्ले का आना, तोरणपर तलवार का प्रहार करना बधू के भ्राता द्वारा घर पर लाल गुलाल का उछालना, साम के द्वारा जामाता की नाक खींचकर दही का टीका चढ़ाना, आदि सहज प्रचलित परम्पराओं में छिपे हुए गढ़ अध्यात्म पक्षीय रहस्य का उद्घाटन कवि ने इन शब्दों में किया है —

“प्राणी बाल्यो परणवा, जब आगूच दीयो जताय । तोरण छार छाँहरी, किम कर बाँध्यो जाय ॥

जो तू बेटो झाँहरी, करे कसाई काम । तो तुमने परणावस्था इण विष मेले दाम ॥

तोही विषे में अण हुओ, तुरत छडी ले देत । साला न्हाँखें मूल सिर, बेत जब ही बेत ॥

१—भिक्षुप्रचरलाकर—सङ्ग—१, रत्न—३२, अठारी चौपई—डाल—१, पद्य—१०१, पृष्ठ ६६०

२—मि० प्रथम रत्नाकर—सङ्ग १, रत्न—२८—व्याहृलो—पद्य—४, पृष्ठ ४९९

३—भिक्षु प्रचरलाकर, सङ्ग—१, रत्न—२८, व्याहृलो—पद्य—२, पं० ४९९

४—” ” ” ” ” ” ” १, पृ० ४९९

का गूढ़ रहस्य प्रगट हुआ है। फिर भी पलायन का अविश्वास समाप्त नहीं होता, अतः हाथों के बीच में मेंहरी लगाकर दागी (चिन्हित) बना दिया जाता है, ताकि यदि दौड़ कर कभी बला भी गया तो इस मेंहरी के दाग के लक्षण से सहस्रों मानव समूह में सुलभता से पकड़ा जा सकेगा।

आगे आचार्य भिक्षु ने ससीम चैवरी के चार कोण, धामे के वन्धन, तीन वेणु, नवकलश में असीम चार गति, कर्मवन्धन, कुगुरु, कुदेव और कुधर्म तथा पाँच प्रकार के स्थावर एवं चार प्रकार के जंगम जीव, सृष्टि का रहस्यमय प्रगटन इन शब्दों में किया है :—

“चिह्नगति चैवरी जाण ज्यों, वन्धन डोर छे कर्म ।

घोषा तीनूं वांसड़ा, कुगुरु, कुदेव, कुधर्म ॥

पाँच थावर थ्यार अस, ए नव घाटी जोय ।<sup>१</sup>

चैवरी के चार कोने चार गति के प्रतीक हैं। विवाह के समय में चतुष्कोण में नव मिट्टी के कलशों को तीन बांसों के बीच रखकर ऊपर सूत के धागे से बांध दिया जाता है। इस दृश्य पर कवि अपनी कल्पना द्वारा रहस्य का मनोत्प्रेक्ष करता है। धामे का वन्धन—कर्मों का निबिड़ बंधन है। तीनों पोलेवेणु—कुगुरु—कुदेव और कुधर्म हैं। नव कलश, पाँच स्थावर और चार अस इन नव घाटियों के सूचक हैं जिनमें जीवात्मा अनन्त काल से परिभ्रमण कर रही है।<sup>२</sup>

यह है आचार्य श्री भिक्षु की निर्मल-कैलानी द्वारा प्रवाहित, सहज समुद्भूत रहस्यवाद का संक्षिप्त नमूना और परम्परागत (रूढ़िगत) रीति-रिवाजों में परम आत्म तत्त्व का रहस्योद्घाटन। विवाह का प्रसंग जहाँ उत्कृष्ट शृंगार रस का उत्प्रेरक बन सकता है, वहाँ उन्होंने चरम वैराग्य रस का साक्षात्कार किया, उनका प्रत्येक पद रहस्यमय छाया चित्रों द्वारा उनकी आत्मानुभूत विरक्ति के रहस्य को स्पष्ट कर रहा है और जन-मानस में संयम की बिनल धारा प्रवाहित कर शान्ति रस से आप्लावित कर रहा है।

१—भिक्षु ग्रन्थ रत्नाकर, खण्ड —१, रत्न—२८, व्याख्यान पद्य—३३-३४ पृष्ठ ५०१।

## तेरापंथ की विचारधारा और वर्तमान लोकचिन्तन

(ले० मुनि श्री बुद्धमलजी)

तेरापंथ के आज प्रबलक साचार्य भीमजयी ने तत्त्व चिन्तन की गहराई में पहुँचकर अनेक मौलिक तथ्यों का उद्घाटन किया था। वे जैन धर्म की मूल मान्यताओं को विनाश विवेचन के माध्यम से खतम करने चाहते थे। अतः निर्मलतापूर्वक अपने मतभेद को प्रकट कर देने में उन्हें कभी किसी प्रकार की हिचकिचाहट नहीं हुई। आत्मानुभूति ने उन्हें जो मूल्य प्रतीत हुआ उसे उन्होंने भगवान् की पवित्र वाणी समझ कर सबके सम्मुख रक्खा।

माधाराण्य जन प्रायः तत्त्व की गहराई को कम पकटना है और उनके बाह्य स्वभाव को अधिक। उन्नीसवीं शताब्दी के प्रायः प्रत्येक महापुरुष को समाज की ओर से पहले पहल विरोध मिलनी है नहानुभूति कम और महानुभाव तो अपने भी कम। परन्तु इन स्थिति से आज तक कोई भी उग्र प्रवृत्ति नहीं ली। वरन् इससे और न परावृत्ति ही हुआ है। स्वामी भीमजयी के मार्ग में भी अनेक विरोध और बाधाएँ आईं, परन्तु उन्होंने उन सब को योग्य करके अपने मूल लक्ष्य पर ही ध्यान केन्द्रित किया। उन्होंने अपने मूल चिन्तन के फलित को सर्व जन हितार्थ बनता ही प्रचारित किया। यद्यपि उनके सभी विचार अपनी पुष्कल मौलिकता और गहराई लिये हुए थे, फिर भी दास और दया इन दोनों विषयों पर उन्होंने जो कुछ कहा—वह इतना शक्तिशाली था कि तत्कालीन जनता उसे आत्ममान् करने में आनन्दित हो उठी। उन विचारों के कारण स्वामीजी की दास और दया का विरोधी तथा धर्मोन्नेति तक कहा गया। बीरे-वीरे युग ने करवट ली नामाधिक परिस्थितिवादी पलटी, लोक चिन्तन में विनये आपत्कृता तथा शमीगता आई। आज दो नौ वर्षों के पश्चात् हम पाते हैं कि इन युग के लोकचिन्तन में उन विचारों का समर्थन हो रहा है। स्वामीजी के ये विचार आध्यात्मिकता की भूमिका पर अवस्थित थे, जब कि आज का लोक चिन्तन मुख्यतः सामाजिक और राजनीतिक आधार पर अवस्थित है। समाज और राजनीति आध्यात्म के विचार-जोड़ से सर्वथा बाहर के विषय नहीं हैं, अतः वे अनेक स्थानों पर आध्यात्म से अविरोधी भी पाये जाते हैं। भूमिका का यह भेद तो साम्य-भेद होने के कारण है, किन्तु तत्त्वान्वेषण में वे सब प्रायः एक ही स्थान पर पहुँचें, तो उनमें कोई आश्चर्य की बात नहीं। यद्यपि किसी भी दो विचारों में जो प्रतिपक्ष विचार-संघर्ष होना प्रायः असम्भव ही होता है, फिर भी स्वामीजी के विचारों में वर्तमानयुगीन विचारों के विचार काफ़ी अन्त तक मेल रहने हैं। आज यह निष्कर्ष कहा जा सकता है कि वर्तमान चिन्तन की धारा स्वामीजी तथा उनके धर्म जन तेरापंथ की विचारधारा के अनुकूल दिशा की ओर प्रवृत्त है। हम यहाँ स्वामीजी के उन मौलिक मतों की वर्तमान विचार-धारा की दृष्टि में उमंग देवना चाहेंगे।

**दान**

समाजिक प्रारम्भ-मनुष्यों में जब तक मनुष्य करने की भावना बाधित नहीं हुई थी, तब तक दान करने की भी प्रवृत्ति नहीं थी। वन में निर्दोष भाव से अपने वाले मनुष्य की मनुष्य की आवश्यकता ही नहीं थी। बीरे-वीरे जब वह श्रम-मनुष्य में आया, परिवार बनाकर दूसरे अनेक परिवारों के साथ रहने लगा, वन के फल-फूलों की अनिश्चित प्राप्ति की परवर्तना में हट कर अपनी सुरक्षा पर अपना निबन्धन रखने के लिए कृषि कर्म पर जाने लगा, मनुष्य सभी से उसमें मनुष्यवृत्ति की अभिव्यक्ति हुई उसने तब अतिरिक्त भाग्य को किसी विपत्ति के समय में काम में लेने के लिए सुरक्षित रखना प्रारम्भ किया।

व्यष्टि जीवन से समष्टि जीवन की ओर मनुष्य का यह प्रथम पदचाल था। उन समय प्रत्येक मनुष्य अलेश्वर और परिक्रमी था। अतः न कोई वाचक था और न दासी। कालान्तर में नयोन बनात् उन समाज में कुछ व्यक्ति निर्बल और भयानक हुए। वे अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति स्वयं नहीं कर सकते थे। तब पहले पहल मनुष्य के नामने यह स्थिति एक समस्या बन कर आई। उत्पत्तीन व्यवस्थाओं ने उनके जीवन-आपत्ति की व्यवस्था के लिए जो उपाय या समाधान सोचा वह यह था कि समाज के अन्य व्यक्ति अपने-अपने मनुष्य में से यथेष्टता कुछ उन व्यक्तियों को दान करें।

इस 'दान' के मूल में अपनी और निर्बली की समस्या को एक बार के लिये तो समाहित कर दिया, क्योंकि यँ ते व्यक्ति विरले ही थे। किन्तु धीरे-धीरे जब मनष्य की दृष्टाएँ बढ़ी, परस्पर प्रतिद्वन्द्विता के भाव जागे, तब उस कामकाज में शक्ति और अवसर का सतुलन बना गही रह सका। कुछ व्यक्ति अपने चातुर्य से शक्ति और अवसर पर अधिकार जमा बैठे, तथा कुछ उस कार्य में गिरछ गये। फलस्वरूप कुछ व्यक्ति स्वामी बने और कुछ सेवक। कुछ बनी बने और कुछ निर्धन निर्बन्ने की स्थिति जब इसी गिर गई कि वे अपनी उबर पूर्ति में भी असमर्थ हो गये, तब उन्हीं भी अपनी व्यक्तियों के समान ही धनिकों के सामने याचना के लिये हाथ फैलाना पडा। परिस्थितिवश जब ऐसे व्यक्तियों की सरया आगे से आगे बढ़ती ही गई, तब देने वालों के हाथ भी झुकने लगे। तब फिर एक बार समाज के सामने वह स्थिति एक विरुद्ध समस्या बनकर उपस्थित हुई। व्यवस्थापकों ने तब उस समस्या को धर्म के साथ जोडा और पारलौकिक काम का प्रलोभन वताकर धनिकों को इस ओर उन्मुख किया। धनी व्यक्ति अपने धन के बल पर लौकिक सिद्धियाँ तो पाता ही था, अब पारलौकिक सिद्धियाँ भी दान के माध्यम से उसी के निशान में हो गई। गरीब न लौकिक अभिसिद्धियों का अधिकारी बन सका और न पारलौकिक का। उसका कर्तव्य तो केवल धनिकों के द्वारा प्रदत्त दान को ग्रहण कर, उन्हें पुण्यार्जन का अवसर देते रहने का रह गया।

### दान या अधिकार

एक ओर जब पुण्यार्जन के लिए दान की होड लगी, तब वह आवश्यक था कि दूसरी ओर देने वालों का स्रोत भी निरतर चालू रहे, वह कभी सूखने न पाये, क्योंकि उसके अभाव में पुण्यार्जन और पारलौकिक ऐश्वर्य की रिजर्व (सुरक्षित) करने का माध्यम समाप्त हो जाता। इस प्रकार एक ऐसा ही बल तैयार हो गया जो कि दूसरों को पुण्यार्जन का अवसर देकर अपनी जीविका चलाते लगा। एक वर्ग अपने परलोक की समस्या हल होने से सतुष्ट था, तो दूसरा अपनी जीविका की समस्या हल होने से। इस परस्परोग्रह से यह परम्परा बहुत लम्बे समय तक चलती रही।

सहस्राब्दियों का मानव जाति में एक नई चेतना जागृत हुई। सामाजिक और राजनीतिक स्थितियों का अतिसूक्ष्म विश्लेषण से पुनर्निरीक्षण किया गया। फलस्वरूप शोषक और शोषित का भेद उत्पन्न करने वाली सामाजिक और राजनीतिक स्थितियों के विरुद्ध आवाज उठने लगी। ये स्थितियाँ एक वर्ग को शोषण का अधिकार प्रदान करती और दूसरे वर्ग को उसी की छपा पर जीने की स्थिति की मान्यता। इस वैचारिक उबल-पुबल से जो परिष्कृत विचार सामने आये उनका निष्कर्ष यह था कि—समाज के किसी भी व्यक्ति को शोषण करने का तथा शोषण से प्राप्त सम्पत्ति में से अत्याध का दान कर शोषण के क्रम को सर्वत्र चालू रखने का अधिकार नहीं दिया जा सकता। दान के चालू रहने का अर्थ है—शोषण चालू रहे, अमीरी और गरीबी चालू रहे। अमीरी की दमरत इसी क्षति पर खड़ी रह सकती है कि उनके लिए बहुत से गरीबों के श्रम को खरीदने का अवसर सर्वत्र बना रहे। जहाँ यह अवसर समाप्त कर दिया जाता है, वहाँ अमीरी की नींव बह जाती है, फलतः गरीबी सब में बँट जाती है। जिन्हें यह अभीष्ट नहीं है, वे इस विभेद के उपाधान को अजर-अमर बनाकर रखना चाहते हैं। किन्तु उनके इस प्रयास से शोषण के विरुद्ध उभरने वाली भावनाओं की आग शान्त हो जावेगी, ऐसी सम्भावना कम ही है।

शोषण तभी मिट सकता है जब कि असंग्रह की भावना हो। संग्रह के साथ शोषण का अविनाभाव सबब है। जो व्यक्ति शोषण करता है और उसमें से कुछ दान देकर वह समझता है कि वह शोषण के पाप से मुक्त हो गया है, वह वस्तुतः बहुत बड़े भुलावे में है। जो व्यक्ति तथा प्रकार के दान को बढ़ावा देते हैं, वे एक प्रकार से प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष शोषण को ही बढ़ावा देते हैं। आज की जागृत चेतना शोषण को बनाये रखने के इस अप्रत्यक्ष प्रलोभन के भुगवने में माना नहीं चाहती। दाता के अहमाव और याचक के हीन भाव को परिपुष्ट करने वाला यह दान उसे नहीं चाहिये। वह तो सविमान के आचार पर उस पर अपना अधिकार मानती है।

### एक व्यापार

मात्र कल की दान प्रथा अपने आप में एक व्यापार जैसी प्रवृत्ति बन गई है। जिस प्रकार व्यापार में अपने साधारण माल से भी अधिक से अधिक लाभ कमाने की भावना रहती है, वैसे ही आज देखा जाता है कि दान के क्षेत्र में भी अल्प से अल्प और निकुष्ट से निकुष्ट वस्तु देकर उसके बदले में उत्कृष्ट से उत्कृष्ट फल की अभिलाषा की जाती है। एक निर्बल

बीर क्षीण बुढ़ा गाय ब्राह्मण को देने वाला व्यक्ति अगले जन्म में कामधेनु के स्वामित्व का पुण्यार्जन चाहता है। रेजगारी और क्षीण बुढ़ा गाय ब्राह्मण को देने वाला व्यक्ति अगले जन्म में कामधेनु के स्वामित्व का पुण्यार्जन चाहता है। रेजगारी में आये हुए छोटे सिक्के भी वह किसी गरीब की हथेली पर रखकर उससे सारी कृतज्ञता खरीदने की कोशिश करता है या फिर उन सिक्कों को भगवान् के चरणों में चढ़ाकर अलङ्कार पुण्य की कामना करता है। इसके अतिरिक्त दाता अपनी दान फिर उन सिक्कों को भगवान् के चरणों में चढ़ाकर अलङ्कार पुण्य की कामना करता है। किसी भी संस्था आदि में दान देने से की राशि से क्या सम्भव अधिक नाम और वश भी खरीदना चाहता है। किसी भी संस्था आदि में दान देने से पहले वह यह सोचा तय कर लेता है कि उसका नाम शिलालेख में कहाँ दिया जावेगा। यह सब व्यापार नहीं तो बीर क्या है ?

एक बार गांधीजी से एक व्यक्ति ने कहा—“आप जानते हैं कि पचास हजार का दान देकर मैंने एक धर्मशाला बनवायी, पर वेईमान दुनिया ने अब मुझे ही उसकी प्रकल्प समिति से हटा दिया। धर्मशाला नहीं थी तो कोई नहीं था, पर अब पचास-अधिकार बताने वाले आ गये।” गांधी जी ने गंभीर होकर कहा—“तुम्हें निराशा ‘दान’ का अर्थ न समझने से हुई। वस्तुतः किसी भी व्यक्ति को देकर कुछ प्राप्त करने की इच्छा दान नहीं, व्यापार है। जब तुमने व्यापार किया तो लाभ-हानि की सम्भावना तो रहेगी ही ?” इस घटना तथा इस उत्तर के प्रकाश में यदि आज के दानवीर अपने आप को टटोलेंगे तो प्रायः यही पायेंगे कि वे दान के नाम पर बरतले से एक नये प्रकार का व्यापार चला रहे हैं।

केवल दाता ही व्यापारी नहीं हो गया है, किन्तु आवाता (गृहीता) भी उसी वृत्ति से चलने लगा है। संस्था विशेष के लिए पचास करोड़ वाले व्यक्ति दाता के सामने चाटुकारिता से काम लेते हैं। नाम और यश की वृत्ति का प्रलोभन देते हैं, सिफारिश और दबाव का भी उपयोग करते हैं। प्रतिद्वन्द्विता की भावना को उत्तेजना देते हैं। धर्म और पुण्यार्जन का अमूलपूर्ण अवसर तो वे उसके सामने उपस्थित करते ही हैं। इसके अतिरिक्त जो भी लाभ मागने वाले हैं वे दाता के मन में कष्टना का भाव जगाने का प्रयास करते हैं। अनेक बार तो वे छपा भाव से कोढ़ी तथा अपग बन जाते हैं। कई व्यक्ति कोई दुःखान्त घटना गवकर उसे कारागिक डग से सुना सुनाकर सहायता मागते हैं। ऐसी घटनायें अनेक व्यक्तियों के साथ घटी ही रहती हैं, पर मैं यहाँ स्वयं मेरा ही एक अनुभव बताऊंगा, जो इस प्रकार है—

दिल्ली में एक बार, जब कि मैं नया बाजार में ठहरा हुआ था, व्याख्यान समाप्त के बाद एक बहुत आई और कहने लगी कि वह अपनी सास के साथ गाँव से आई थी, पर यहाँ अचानक ही सास की मृत्यु हो गई। उसके पास न तो कफन के लिए पैसा है और न बापस अपने श्राग पहुँचने के लिए ही। आसिर विषया से उसे फिर किसी के सामने हाथ फैलाना पड़ रहा है। अपनी बात को वह रो रो कर ऐसे कारागिक डग से कह रही थी कि उपस्थित व्यक्तियों में से शायद ही कोई प्रभावित हुए बिना रहा हो। उन्होंने उस बहुत को आश्चर्यचकितानुसार कुछ द्रव्य दिया और वह वहाँ से चली गई। संयोग से अगले वर्ष भी मैं वही ठहरा हुआ था। वह फिर आई और उसी घटनावलि को उसी कारागिक डग से दुहराती हुई सहायता प्राप्त करके चली गई। मैंने उसे पहचान अवश्य लिया था पर कुछ कहा नहीं। उसके पश्चात् मैं राजस्थान में आगया और करीब दो वर्ष तक वहाँ रहकर फिर दिल्ली गया। उस वर्ष भी वह आई और उसी घटना के आधार पर सहायता प्राप्त की। इस बार जब वह जाने लगी तो मैंने उससे पूछ लिया—“नयों बहुत।” वो तुम्हारे किन्ती सास हैं। कम से कम तीन बार तो तुम्हें उसके कफन के लिए यहाँ से सहायता मागते मैंने देख लिया है। वह एक दम सकपका गई और कुछ लज्जताती सी आवाज में अपने प्रथम बार ही आगमन की सूचना देती हुई वह तत्काल वहाँ से चली गई। उसके बाद मैंने उसे दिल्ली में तो कई बार देखा है, पर नया बाजार के उस मकान में जाते फिर कभी नहीं देखा। शायद अब भी उसकी सास उसी प्रकार मरती होगी और कफन के लिए उसे गये-गये व्यक्तियों के पास से बन्दोबस्त करना ही पड़ता होगा।

कुछ व्यक्ति ऐसे व्यापार को चलाने में छोटे बालकों से काम लेते हैं। इसलिये यहाँ बालकों को उठाने वाले अनेक गिरोह बने हुए हैं। उनमें से कई पकड़े भी गये हैं। उनसे पता लगा है कि वे लोग पहले बालकों को उठाकर लाते हैं। बीर फिर उन्हें भील माँगने की कला सिखाते हैं। वे दिन भर में जो कुछ शकटवा करते हैं, वह सब लेकर वे उन्हें सामान्य भोजन और कपड़ा देते रहते हैं। बीच-बीच में वे उन्हें मारने तक की धमकी भी देते रहते हैं, ताकि वे अधिक पैसा लाते रहें और किसी के सामने उनका श्रेय खोल देने से डरते रहें। दिल्ली में एक बार मुनि श्री नगराज जी के सामने एक भाई १०-१२ वर्ष के एक ऐसे ही बालक को लेकर आया था। उन्होंने अपनी घटना सुनाते हुये बताया था—“दक्षिण में बगलौर के पास रहने वाले मल मजदूर का बालक हूँ। एक गेरुए बस्त्रधारी साधु ने मुझे मिठाई खिलाये, सिनेमा दिखाये और फिर बापिस

घर पहुँचा देने का लालच देकर उड़ाया। कई दिन अच्छी तरह से खिला पिला कर एक दिन किसी शून्य स्थान में लेजाकर उसने वलात् मेरी जिह्वा में एक छेद कर दिया। कई दिनों तक असह्य पीड़ा के बाद अन्त छेद का घाव ठीक हो गया तब दिल्ली में लाकर मुझे भीख माँगने के लिए बाध्य किया गया। जिह्वा के उस छेद में विशूल लटका दो बाती और उस विचित्र रूप में मैं बहुत दिनों तक भीख माँगता रहा। पर आये दिन अधिक पैसे लाने की उसकी माँग की जब मैं पूरी नहीं कर सका तो मुझे तरह-तरह की धमकियाँ दी जाने लगीं। तब मुझे बड़ा भय हुआ। दूसरे दिन जब हमारी टोली चाँदनी चौक में से भीख माँगने को निकली तो सबकी आँख बचाकर मैं भाली बाटे की ओर चला गया। मुझे भय लग रहा था कि कहीं फिर उसी जाल में न फँस जाऊँ, पर यह भी पता नहीं था कि बचाव के लिये क्या किया जाए? आखिर जो उपाय सूझा उसी के अनुसार मैं मुहल्ले में जाकर चिल्लाते लगा "मुझे कोई बचावो! मुझे कोई बचावो! मैं मारा जाऊँगा।" लोग हकटते हो गये। उनमें से ये भाई (साथ लाने वाले भाई की ओर इशारा करते हुए) मुझे अपने घर ले गये। सारी स्थिति पूछी और फिर मेरा वह भिखमंगी का चौंका उतराकर दूसरे कपड़े धिये तथा अपने बालक की तरह खिला पिला कर यहाँ ले जाये हैं।" वहाँ उपस्थित बहुत से व्यक्तियों में देखा कि उसकी जिह्वा के मध्य भाग पर एक बड़ा सा छेद था।

उपर्युक्त घटनाओं के प्रकाश में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है कि दान और भीख अब व्यापार बन गये हैं। उसमें व्यापार जैसी ही चालाकियों और चतुराईयों का प्रयोग होने लगा है। अब प्रायः दान उठना दिया नहीं जाता जितना कि लिया जाता है। देने वाले पीछे हटने का मार्ग खोजते हैं, तो लेने वाले चिमटने का। आखिर बला टालने की स्थिति में कुछ देकर पीछा छुड़ाया जाता है। छांदोग्योपनिषद् में वर्णित 'श्रियादेयम्, मियादेयम्, संविवादेयम्' अर्थात् जो कुछ देना है उसमें व्यवहार का सौंदर्य लेनेवाले की आवश्यकता से कहीं कम तो नहीं होगा—ऐसा भय, तथा लेने वाले की प्रतिष्ठा का ज्ञान जबबय होना चाहिये आज कल के दान में प्रायः यह भावना देखने को भी नहीं मिलती।

#### वर्तमान-चिन्तकों की दृष्टि में दान

भारत में दान को बहुत अधिक महत्त्व दिया जाता रहा है। भिखमंगे भी यहाँ बहुत बड़ी संख्या में हैं। उनकी संख्या ७० लाख करीब बताई जाती है। यहाँ का प्रायः प्रत्येक तीर्थस्थल और बाहर भिखमंगों के वाहुल्य से आक्रान्त है। सरकार को अनेक बार उनके विरुद्ध कार्रवाही करने पड़ती है। प्रायः प्रत्येक प्रांतीय शासन मिश्रावृत्ति निरोध करने की ओर चिन्तन करने लगा है। वर्तमान के जन मायकों तथा अन्य विशिष्ट चिंतकों की दृष्टि में भी अब तथाकथित दान कोई बहुत महत्त्वपूर्ण कार्य नहीं रह गया है। वे अब गरीबी की समस्या को दान से हल करने में विश्वास नहीं कर पा रहे हैं। यहाँ उनके एतद् विषयक कुछ विचार उद्धृत किये जा रहे हैं जो कि इस विषय पर अभीष्ट प्रकाश डालते हैं।

महात्मा गांधी कहते हैं—

"बिना प्रामाणिक परिश्रम के किसी भी चंगे मनुष्य को मुफ्त में खाना देना मेरी अहिंसा बदांति नहीं कर सकती। अगर मेरा बच्चा चले तो जहाँ मुफ्त खाना मिलता है, ऐसा प्रत्येक 'सदाकत' या 'अन्न छेब' में बन्द करा दूँ।"

जाचार्य विनोबा कहते हैं—

"बिना पर्याप्त परिश्रम किये लेने वाले और उन्हें देने वाले दोनों पाप करते हैं।"

अन्वय भी वे "त्याग और दान" शीर्षक से अपने एक लेख में दो व्यक्तियों की मिसाल देते हैं। एक व्यक्ति धर्म-देश तथा नाम के जिन्ये अपने द्रव्य का छुले हाथों दान करता है तथा दूसरा व्यक्ति अपने द्रव्य को लिजूल का कूड़ा समझकर गंगा में प्रवाहित कर देता है—उसका त्याग कर देता है। विनोबा उस दान से इस त्याग को महत्त्वपूर्ण बतलाते हुए लिखते हैं—

"पहली मिसाल दान की है तथा दूसरी त्याग की।" आज के जमाने में पहली मिसाल जिस तरह दिल पर जमती है, उस तरह दूसरी नहीं, लेकिन यह हमारी कमजोरी है।"

१—गांधीवाणी पृष्ठ १५३

२—हिन्दुस्तान टाइम्स ११ अगस्त, १९४९, सारणार्थी कैम्प में दिया गया भाषण

३—विनोबा के विचार

है संयम । इसलिए जो दान संयम का स्तम्भन करता है, वही आध्यात्मिक पक्ष में वस्तु ब्रूयादान कहा जाता है । इस के अतिरिक्त दान का महत्त्व लौकिक या सामाजिक पक्ष में हो सकता है, किन्तु आध्यात्मिक पक्ष में नहीं । इसी तत्त्व चिन्तन के आधार पर तेरापंथ की मान्यता है कि दान के लिए उपयुक्त पात्र केवल वही व्यक्ति हो सकता है जो पूर्णतः अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के वर्तों की साधना करता है । ऐसा व्यक्ति समाज से लेता कम है, देता अधिक है । आचार्य विनोबा के शब्दों में यों कहा जा सकता है—“बुनिया में बिना शारीरिक श्रम के भिखा मांगने का अधिकार केवल सच्चे सन्यासी को है । सच्चे सन्यासी को, जो ईश्वर-अनित के रंग में रंगा हुआ है—ऐसे सन्यासियों को ही यह अधिकार है, क्योंकि ऊपर में देखने से यह भले ही मालूम पड़ता है कि यह कुछ नहीं करता पर अनेक दूसरी बातों से वह समाज की सेवा करता है ।”<sup>१</sup> साधू के अतिरिक्त अन्य व्यक्ति चाहे वह वर्ण्य हो या अनाथ, दीन हो या दुःखी, समाज का एक अंग होने के नाते दान का पात्र न होकर संविभान का पात्र है । उसमें आध्यात्मिकता की कसौटी नहीं, विभुद सामाजिकता की कसौटी ही उपयुक्त हो सकती है ।

यद्यपि यहाँ के सामाजिक क्षेत्र में सविभाग का विचार उदित हो चुका है, फिर भी अभी तक वह कार्य क्षेत्र में आरुढ़ नहीं हो पाया है । लोग अब भी सामाजिक समस्याओं का हल दान में खोजते हैं । तेरापंथ के आद्य-अवर्तक स्वामी भीषणजी ने इन विचारों को ध्यान में रख कर ही दान के दो भेद कर दिये । एक आध्यात्मिक धार्मिक या लोकोत्तर दान, जो कि सत्यान को दिया जाता है और दूसरा सांसारिक व्यावहारिक या लौकिक दान, जो कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए दिया जाता है । दोनों ही प्रकार के दानों का अपने-अपने क्षेत्र में महत्त्व हो सकता है, पर जहाँ धर्म की भावना का प्रभु है, वह तो केवल पात्र दान से ही संबद्ध है ।

दान के क्षेत्र में यह भेद केवल तेरापंथ में ही नहीं किये हैं, किन्तु प्रायः प्रत्येक धर्म में सम्मान्तर से ऐसे ही भेद प्रतिपादित किये गये हैं । गीताकार ने दान के तीन भेद किये हैं—सात्त्विक, राजस और तामस । इनमें से देश काल और पात्र के विवेक-पूर्वक दिया जाने वाला दान सात्त्विक, प्रत्युपकार और फलकांक्षा से दिया जाने वाला राजस तथा देश और काल का विचार किये बिना अनाथ को दिया जाने वाला दान तामस होता है । तीनों प्रकार के दानों में से विभुद धर्म का हेतु तो केवल सात्त्विक दान ही हो सकता है ।

महात्मा बुद्ध ने दान के भेद को प्रतिपादित किये हैं—

“भिक्षुजो ! ये दो दान हैं ।”

“कौन से दो ?”

“नीतिक दान तथा धर्म दान”

“भिक्षुजो ! ये दो दान हैं ! इन दोनों में धर्मदान श्रेष्ठ है ।”<sup>२</sup>

१—विनोबा के विचार पृष्ठ १२०

२—दातव्यमिति यद् दानं, दीयतेऽनुप कारिणे ।

देशे काले च पात्रे च, तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं, फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिकल्पितं, तद्दानं राजसस्मृतम् ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं, तत्तामसमुदाहृतम् ॥

(गीता. १७।२०, २१, २२)

३—अंगुत्तर निगाय, प्रथम भाग पृष्ठ १४-१५



भगवान् महावीर ने कहा है—

“सत्सात्र को बिसुद्ध दान देने वाले तथा सत्साधना का जीवन जीने वाले व्यक्ति थोड़े ही होते हैं। जो ऐसे होते हैं वे सद्गति प्राप्त करते हैं।”<sup>१</sup>

उन्होंने दान के क्षेत्र में पात्र तथा अपात्र के फल का भेद दिखाते हुए कहा है—

“जो समय तथा अनापत्ति का जीवन जीता है, उसे यदि प्राप्त कर्म भोजन पानी आदि का दान दिया जाए तो वह एकांतत मुक्ति का ही कारण बनता है, बंधन का नहीं।”<sup>२</sup>

“जो असयम तथा आसक्ति का जीवन जीता है, उसे सुद्ध या अशुद्ध चाहे जिस प्रकार का भी भोजन पानी आदि का दान क्या न दिया जावे, पर वह एकांतत पापकर्म के बंधन का ही हेतु बनता है, मुक्ति का नहीं।”<sup>३</sup>

उक्त प्रकार के ये भेद धर्मग्रन्थों में शास्त्रकारों ने तो किये ही हैं, किन्तु यहाँ के विभिन्न आचार्यों ने भी दान के विषय में पात्रापात्र का विवेक आवश्यक माना है।

आचार्य अमिता गति ने कहा है कि—“जो असयतात्मा को दान देकर पुण्य फल की कामना करता है वह तो जलती हुई—आग में बीज डालकर धान पैदा करना चाहता है।”

इसी प्रकार आचार्य सोमदेव सूरि के मतानुसार “अपात्र को दान देना राज में आहुति देने के समान व्यर्थ है।”<sup>४</sup> उन्होंने दान की जो परिभाषा की है, वह वस्तुतः उसके दो भेद कर देती है। एक लौकिक फल प्राप्ति के लिये दिया जाने वाला दान, तथा दूसरा लोकोत्तर फलप्राप्ति के लिए दिया जाने वाला दान।<sup>५</sup> इसी आधार पर उन्होंने पात्र के भी तीन भेद कर दिये हैं— धर्म पात्र, कार्यपात्र और काम पात्र।<sup>६</sup> इनमें से एक धर्म पात्र को तो लोकोत्तर फल के लिये दान दिया जाता है और शेष दो को लौकिक फल के लिये।

उन्होंने अपत्र, धीन और अनाथ आदि व्यक्तियों को कर्णा के आधार पर दिये जाने वाले दान का यहाँ कोई उल्लेख नहीं किया है। दान के उपप्राप्त पात्रों में भी स्थान नहीं नहीं दिया है। लक्ष्यता है कि वे उनको लौकिक या लोकोत्तर फल के हेतु दिये जाने वाले दान के लिये पात्र नहीं मानते थे।

यहाँ एक आक्षेप अवश्य की जा सकती है कि समर्थ है उन्होंने उनको धर्म पात्र माना हो, पर ऐसा भी नहीं है, क्योंकि वही पर पात्र के तीनों भेदों की व्याख्या करते हुए टिप्पणी में धर्म पात्र का वर्णन यों किया है—

“विविध न्याय और हेतुओं से जो सब्रमं मार्ग का प्रतिपादन करते हैं, तथा माता की तरह सद्ब्रह्म शिक्षा देते हैं, उन्हीं को

१—कुल्लहावो मुहावाई, मुहाजीवी वि कुल्लहा।

मुहावाई मुहाजीवी, वो वि मच्छन्ति सुगई ॥

(वधवैकलिक, ५, १००)

२—समणोवासगस्सण भते । तहारुव समण वा माहण वा फासु एसणिज्जेण असण-पाण-खाइम-साइमेण पडिला भेमाणस्तस्सि कज्जति ? गोयमा । एगतसोसे निज्जरा कज्जइ, नटियसे पावेकम्मि कज्जति ।

(भगवती शतक ८—उद्देशक ६)

३—समणोवासगस्सण भते । तहारुव असजय-अवरिय-मडिहय पच्चनसाय पावकम्म फासुएण वा अफासुएण वा एसणिज्जेण वा अणे सणिज्जेण वा असण पाण जाव कि कज्जइ ? गोयमा । एगतसो से पावेकम्मि कज्जइ, नटिय से काइ निज्जरा कज्जइ ।

(भगवती, शतक ८ उद्देशक ६)

४—वित्तीयं यो दानमसयतात्त्वने, धन फल कासति पुण्यलक्षणम् ।

वित्तीयं वीजं ज्वलिते स पात्रके, समीहते तस्यमपास्तं वृषणम् ॥

(अमितागति आचक्षानार, परिच्छेद ११)

५—मम्मणि हुतमिपात्राण्यर्थव्यय (नीतिवाक्यामृत धर्मसमुद्देशसूत्र ११)

६—ऐहिकामुजिक फलार्थमर्थं न्ययस्याण ( " " " १०)

७—पात्र च त्रिविध-धर्म पात्र, कार्य पात्र, कामपात्र चेति । (नीतिवाक्यामृत धर्म समुद्देश सूत्र १२)

धर्मपान कहा जाता है।<sup>१</sup> इसी प्रकार से कार्यपान तथा कामपान में भी उनके समावेश की कोई संभावना नहीं है, क्योंकि वहाँ कार्य पान में भृत्य वर्ग तथा काम पान में स्त्री वर्ग को ग्रहण किया है। उनको दिया जाने वाला दान समस्त वही है जिसको कि वर्तमान की भाषा में पारितोषिक कहा जाता है।

एक नीतिकार के मतानुसार तो "पात्र और अपात्र में गाय और सर्प जितना अंतर होता है। गाय को सूते तृण खिलाने पर भी वह दूध देती है और सर्प को दूध पिलाने पर भी वह उससे चिप की ही परिणति करता है।"<sup>२</sup>

इस प्रकार दान के विषय में पात्रापान का विवेक प्रायः सभी ने किया है। स्वामी भीष्मजी ने भी दान के विषय में यही बात कही थी कि दान के सभी प्रकार धर्म के अंग नहीं होते। जो उन सब को एक मानते हैं, उन्हें जिन-धर्म की सीली का पता नहीं है। आक और गाय के दूध केवल 'दूध' शब्द से अभिहित होने मात्र से क्या कभी एक हो सकते हैं? उनमें जो अन्तर है वैसा ही अन्तर पात्र और अपात्र दान में भी है।

पात्र और अपात्र के ये भेद लोकोत्तरदृष्टि से किये गये हैं। इनमें से प्रथम दान मोक्ष का तथा दूसरा संसार का कारण बनता है। दान देने वाले व्यक्ति के सामने जहाँ लोकोत्तर साधना रहती है, वहाँ सामाजिक आवश्यकताएँ भी रहती हैं। वह दोनों ही प्रकार का दान देता है, किन्तु उसके सामने यह स्पष्ट रहना चाहिए कि दोनों ही प्रकार के दानों का उद्देश्य तथा फल पृथक् पृथक् है।<sup>३</sup>

लौकिक दान को संसार का हेतु बनाने का तात्पर्य उसका निषेध करना नहीं है, किन्तु उसका यथावत् ज्ञान कराना है। देते हुए व्यक्ति को देने से रोकना निषेध करना होता है, जब कि यथावत् जानना सम्भव जान है।<sup>४</sup> इन दोनों भावों को व्यक्त करने वाले शब्द पृथक् हैं, अतः उन्हें एक मानना उचित नहीं कहा जा सकता। तेरापथ पर कुछ व्यक्ति प्रायः ऐसा आक्षेप करते हैं कि वे दान आदि का निषेध करते हैं। किन्तु स्वामीजी ने इस बात का स्पष्टीकरण करते हुए कहा कि आगम में एक बात तो यह आई है कि साधु को अगर कोई गृहस्थ अपने घर में आने का निषेध कर दे तो वह वहाँ न जाये और दूसरी बात यह आई है कि यदि कोई कठोर बातें कहता हुआ भी उसे दान दे तो वह ले ले।<sup>५</sup> जिस प्रकार वहाँ कठोर बात कहना और निषेध करना निम्न बातें हैं, उसी प्रकार निषेध करना तथा यथावत् ज्ञान कराना भी निम्न है। ऐसी यथावत् स्थापना स्वयं तीर्थं करोने की है।

## दया

अध्यात्म क्षेत्र और दया—अध्यात्म क्षेत्र में 'दया' अहिंसा का ही एक पर्यायवाची नाम है। जैन आगम 'प्रदान-व्याकरण'

- १—विचित्र भावैर्नय हेतु दर्शनं सद्धर्मं मार्गं प्रतिपादयन्ति ये ।  
मातेव शिक्षामनुवदकारिणी, तान् धर्मं पानं प्रवदन्ति साधवः ॥ (नीति धर्मं समु० सू० १२ टिप्पण)
- २—पात्रापानं विभेदोक्ति, भेदोपपन्नपौरिष ।  
तृणात् सजायते क्षीरं, क्षीरात् सजायते विषम् ॥
- ३—समर्चदानं धर्मं कर्हं तो, नाहं भिनं धर्मं सेली ।  
आकं नें गायं रो दूधं अग्यानी, कर दीयो मेल समेली ॥ (ब्रतान्त-२-१४)
- ४—मुपातर ने दीया संसार घटें छें, कुपातर ने दीया बघें संसार । (ब्रतान्त-१६-५७)  
ए वीर वचन साचाकर जाणो, तिण में सका नहीं छें लिगार ॥
- ५—दान देता ने कहे तु मत बें दण नें, तिणपात्यो निषेधो धनोरो ।  
पाप हुतो ने पाप अतायो, तिणरो छें निरमळ ग्यानो रे ॥ (ब्रतान्त ३-३९)
- ६—साधा में बरज्यो तिण धर में न पेसैं, करळा कह्या तिण धर माहें जावें रे ।  
निषेधो में करळो बोल्या ते, दोनू एकण भाषा में न समावे रे ॥  
ज्यू कोइ दान देता बरज राखें, कोइ दीया में पाप बघावें रे ।  
ए दोनू ई भाषा जुदी जुदी छें, ते पिण एकण भाषा में न समावें रे ॥ (ब्रतान्त ३-४२, ४३)

में अहिंसा के ६० नाम लिखाये हैं उनमें 'दया' भी एक है। दया के क्षेत्र में किसी भी प्रकार की हिंसा को स्थान नहीं मिल सकता और जहाँ हिंसा का प्रसंग होता है, वहाँ दया का निर्वाह नहीं हो सकता। इन दोनों के मार्ग पूर्व और पश्चिम की तरह एकदम विपरीत हैं जो कभी भी मेल नहीं खा सकते।<sup>१</sup> दया और हिंसा की क्रियाशील में उतनी ही पूरकता है जितनी की आतप और छाया में।<sup>२</sup>

जैनगमों में सब प्राणियों के प्रति सयम भाव को अहिंसा कहा है।<sup>३</sup> उसी प्रकार आगम प्रवचन का उद्देश्य बतलाते हुए कहा है कि भगवान् ने सब प्राणियों की दया के लिए प्रवचन किया है।<sup>४</sup> निष्कर्ष के रूप में यो कहा जा सकता है कि प्रत्येक व्यक्ति सब जीवों की हिंसा से बचे — इसीलिए भगवान् ने उपदेश किया है। सब प्राणियों की दया तभी हो सकती है जब कि सब प्राणियों के प्रति समभाव हो। इसीलिए तात्पर्य की भाषा में अहिंसा और दया की एकस्यता ही सिद्ध होती है।

अहिंसा निषेध परक शब्द है और दया विधि परक। 'बिखी को मत मारो' और 'सब पर दया करो' दोनों ही शब्दावलि एक ही भावको व्यक्त करती हैं। इसीलिए मृत्ति को 'सब जीव-रक्षक' कहा जाता है। सब को अमय देकर ही वह सबका रक्षक बन सकता है हे, अन्यथा नहीं। हमने अपने जीवन में सब प्रकार की पाप वृत्तियों का परित्याग भी जगत् के सब प्राणियों की दया के लिए ही किया है।

जब व्यवहार में मरते हुए या मारे जाते हुए प्राणी की प्राणरक्षा को दया कहा जाता है। पर इस व्याख्या से 'सर्वभूत दया' की बात समझ नहीं रह जाती, क्योंकि न तो सब मरने वाले को बचाया जा सकता है और न सब मारे जाने वाले को। साथ ही वह भी बात है कि सब मारे जाने वाले होते भी नहीं। उपर्युक्त व्याख्या के आधार पर 'सर्वभूत दया' का कनी किनी को अवसर प्राप्त हो ही नहीं सकता। वह समभावता की कोटि में बाहर की बात हो जाती है। इस व्याख्या में दया की परिधि तो सीमित तथा छोटी हो ही जानी है पर वह किसी भी व्यक्ति के लिए स्वयं व्यवहार्य भी नहीं रह जाती।

प्राणतिपात विरतिरूप अहिंसा का पालन करते हुए प्राण रक्षा स्वयं ही होती है। यदि इन्हीं आनुपमिक प्राणरक्षा को दया कहा जावे तब तो इसकी स्वयं व्यवहार्यता भी बनी रहती है और प्राण रक्षा की स्थिति भी। पर यदि केवल प्राण रक्षा पर ही मुख्य बल हो तो अध्यात्मक्षेत्र में उसे प्रमुख स्थान नहीं मिल सकता।

प्रति दिन सत्परातीत प्राणी जन्म लेते हैं और उसी प्रकार मरते भी हैं। जन्म लेने वाला हर एक प्राणी एक अवधि तक जीवित भी रहता है, पर यह कोई दया नहीं है। इन्हीं प्रकार जन्म लेने वाला हर एक प्राणी एक अवधि के बाद मरता भी है, पर यह कोई हिंसा नहीं है। हिंसा तो तब होती है, जब कोई किसी को मारता है, और दया तब होती है जब कोई नहीं मारने का संकल्प करके अमय प्रदान करता है। किन्तु इस हिंसा और अहिंसा तथा मारने और न मारने के बीच में एक तीसरी बात और उठती है, वह है वचाने की, प्राण रक्षा करने की। एक विचार है कि मारना बुरा हिंसा है, न मारना बुरा अहिंसा है और वचाना है—दया। यही अहिंसा और दया का भेद भी है।

उपर्युक्त प्रकार से दया और अहिंसा का भेद अध्यात्म को कोई अमान्य नहीं हो सकता। लेकिन उसमें उसकी शर्त अवश्य रहती है। वह शर्त है उस दया को अध्यात्म की अपनी कसौटी स्वीकार होने की। अध्यात्म हर एक क्रिया को अहिंसा या सयम की कसौटी पर कस कर ही अपने क्षेत्र में प्रविष्ट होने देता है। यदि उपर्युक्त प्रकार की दया को वह स्वीकार हो तो अध्यात्म को भी वही दया स्वीकार्य है। तात्पर्य यह कि वचाने में यदि हिंसा या असयम को किसी प्रकार का प्रथम नहीं मिलता हो तो वह वचाना अध्यात्म क्षेत्र के अंतर्गत ही है। वचाना शब्द दशवि तकनी देहाभिमुखता व्यक्त करता

१—"और वस्तु में भेद हूँ पिण दया में नहीं हिंसा रो भेले।

ज्युपूर्व में पिछम रो मारग, किण विष खायें मेले॥"

२—"हिंसा री करणी में दया नहीं छें, दया री करणी में हिंसा नाही।

दया में हिंसा री करणी छें न्यारी, ज्यु तापदो में छही॥" (अनुकम्पा ९-७१-७०)

३—"अहिंसा मिउगादिदृष्टा, सब्ब मूए सुमज्जो"। (दशवैकालिक ६-९)

४—"सब्ब जगजीव रक्खण दयदुठयाए, पावयण भगवया सुकटिह" (प्रथम व्याकरण सवरुद्धार सूत्र १)

५—"सब्बेसजीवाण दयदुठयाए, सावज्ज जोग परिवज्जयता"। (सूत्र कृताय २-६-४०)

है, परन्तु जहाँ हिंसा या असम का अभाव हो वहाँ अंतरंग में आत्माभिमुखता के अतिरिक्त और कुछ हो ही नहीं सकता।

इसके अतिरिक्त यदि दया को अध्यात्म की उपर्युक्त कसौटी स्वीकार नहीं होती और यदि उसे एक की दया के लिये अनेक दूसरे छोटे प्रोणियों का वध तथा वसण्य आदि का प्रयोग स्वीकार्य होता है, तो ऐसी दया को अध्यात्म क्षेत्र में मान्यता नहीं मिल सकती। लोकोपयोगी होने पर सामाजिक क्षेत्र चाहें उसे कितनी भी मान्यता क्यों न प्रदान करता हो। सामाजिक क्षेत्र और दया—

सामाजिक क्षेत्र में दया प्रायः 'प्राणरक्षा' तथा 'कष्टनिवारण' के रूप में प्रयुक्त होती है। अध्यात्म क्षेत्र में दया के साथ अहिंसा और समय की मर्यादा अक्षुण्ण रहने की शर्त लगी हुई है। किन्तु सामाजिक क्षेत्र में ऐसी कोई शर्त उसके साथ नहीं है। वहाँ केवल सामाजिक उपयोगिता ही कसौटी के रूप में मान्य है। किसी की प्राण रक्षा तथा कष्ट निवारण के लिये यदि कुछ हिंसा, असत्य तथा परिग्रह का प्रयोग किया जाता है, तो सामाजिक क्षेत्र वैसा करने की छूट देता है।

समाज केवल मनुष्यों का ही होता है, अतः वहाँ सारी उपयोगिता मनुष्य को केन्द्र में रखकर ही मापी जाती है। जो कार्य मनुष्य जाति के सुख तथा समृद्धि के लिए सहायक होता है, वह उचित है, और खेच अनुचित। मानव व्यष्टता के इस सिद्धान्त में सर्वप्रथम मनुष्यों तथा उसके बाद मनुष्य के उपयोग में आने वाले प्राणियों की चिन्ता की जाती है। जो मनुष्य के काम नहीं आते और उसे नुकसान पहुँचा सकते हैं, ऐसे सर्प आदि प्राणियों को मार देना भी सामाजिक क्षेत्र में निर्दिष्ट होता है। वचनित वह भी दया का ही एक अंग मान लिया जाता है। समाज में रहता हुआ व्यक्ति स्वार्थ हिंसा भी करता है और परार्थ भी। उसे अपनी और अपने परिवार की आवश्यकताओं तथा सुख-सुविधाओं के साथ ही, अपने समाज तथा राष्ट्र की आवश्यकताओं तथा सुख सुविधाओं का भी ध्यान रखना आवश्यक होता है। उसमें वह सूक्ष्म जीवों की हिंसा को तो टाल ही नहीं सकता, किन्तु दूसरे स्तूल प्राणियों का वध करने की स्थिति भी उसके सम्मूख आ सकती है। सामाजिक दृष्टि कोण ऐसे अवसरों पर प्रायः सहमति ही नहीं किन्तु प्रोत्साहन भी देता है। मृत्युत शाब्द के लिये म्याप के लिये और राष्ट्र रक्षा के लिए तो ऐसे प्रोत्साहनों के बिना उसका काम ही नहीं चल सकता।

कृषि में असरय सूर्यम जीवों की हिंसा होती है, इसमें तो किसी के इन्कार करने की गुंजाइश ही नहीं है। किन्तु उसकी सुरक्षा के लिए टिड्डी आदि छोटे तथा बन्दर हरिण आदि बड़े जीवों का भी वध किया जाता है। यह सब इसलिए किया जाता है कि मानव समाज को अन्न की सुलभता हो। मनुष्य के प्रति दया और सुरक्षा की इस भावना के साथ अन्य प्राणियों का वध भी छिपा हुआ है। पर समाज उसकी चिन्ता न कर केवल मनुष्य की ही चिन्ता करता है। मनुष्य की खाद्य समस्या को हल करने के लिये वह केवल कृषियन्त्र साधारण हिंसा को ही नहीं, किन्तु पशु और पक्षियों के मांस का व्यापार बढ़ाने तथा बूचड़ खाने कायम करने में भी किसी प्रकार की हिंसा नहीं करता। आज की नगरपालिकाएँ यह सब आवश्यकता के अनुसार करती ही हैं। इसके पीछे भी वही मनुष्य के हित की भावना सन्निहित होती है।

समाजशास्त्र अपने दण्ड-विधान में अनेक प्रकार की हिंसा को वैध करार देता है। वह आततायी तथा आक्रामक को आत्मरक्षा में मारने में कोई दोष नहीं मानता। उसमें मृत्युदण्ड की सूरक्षा को वैध मान्य किया गया है। कोई मनुष्य जब समाज के लिए खतरनाक हो जाता है, तब उस एक का वध करके अनेक की सुरक्षा करने को समाजशास्त्र ने वैधता की कोटि में ही माना है। यह नम अभी का नहीं, बहुत प्राचीन काल से ही चला आ रहा है। 'नाततायिष्ये दोषो हन्तुर्बध्ति कचचन' कहकर भारत के प्राचीन विधान कर्ता महर्षि मनु ने आततायी का वध करने वाले को निर्दोष घोषित किया है। समाज की सुरक्षा के लिये ऐसे दण्ड विधानों की उपयोगिता हो सकती है, इससे समाज का हित भी हो सकता है। पर समाज शास्त्र की इन बातों का अध्यात्म शास्त्र कैसे अनुमोदन कर सकता है? उसका तो सारा दण्ड-विधान अहिंसा और हृदय परिवर्तन पर आधारित है।

राष्ट्र रक्षा के नाम पर भी युद्ध के रूप में अपार मानव हिंसा की जाती है। समय-समय पर भयक उठने वाले दन युद्धों में किये जाने वाले नर संहारों को आज तक के किसी भी राष्ट्र ने अवैध घोषित नहीं किया है। हर राष्ट्र अपने द्वारा किये गये नरसंहार को मानित तथा सुरक्षा के लिये किया जाने वाला एक उचित कार्य ही घोषित करता है। अतः उन राष्ट्रों तथा उनके विधि विधानों के अनुसार वह सब भी मानव-जाति के हित के लिये ही किया जाता है।

उपर्युक्त कार्यों के समापन ही और भी अनेक कार्य हैं। जिनमें मानव समाज की सुरक्षा और सहायता तक कि प्रसाधन के लिये भी त्रिसारे की जाती है और वे सब बंध होती हैं। इनसे यह कहा जा सकता है कि सामाजिक क्षेत्र में दया को उपयोगिता के आधार पर ही स्थान प्राप्त है, सिद्धान्त के आधार पर नहीं।

दया से सहयोग तक—

आम तौर पर समाज में करुणा की भूमिका पर उत्पन्न हुई वृत्ति को दया कहा जाता है। जब किसी व्यक्ति को सकट में देखा जाता है, तब तत्काल उसके प्रति करुणा उमड़ती है और आवश्यकता के लिए दौड़ पड़ता है। किसी निर्बल को सबल के द्वारा दबाया जाता देखते ही निर्बल का सहयोगी बन कर उसे बचाने की कोशिश सहज रूप से शुरू होती है। किसी की गरीबी, अज्ञान या विवशता आदि पर भी दया उत्पन्न होती है और उनका प्रतिकार करने का प्रयास किया जाता है।

दया के ये उपर्युक्त सभी प्रकार समाज के लिये अत्यन्त उपयोगी हैं, अतः समाज में उनका महत्त्व है। कालान्तर में जब कि एक ऐसा युग आया जिसमें जीवन की हर अनिवार्यता तथा आवश्यकता को धर्म शब्द की परिधि में ले लिया गया, उस समय इस सामाजिक आवश्यकता को भी धर्म का रूप मिला। धर्म जो कि केवल अन्ध्यात्म का ही द्योतक था, तब से सामाजिक कर्तव्यों का भी द्योतक हो गया। धर्म की आत्मोदयपरक व्याख्या के साथ भौतिक उदय-अस्त्युदय को भी धामिल किया जाने लगा।

पहले धर्म का क्षेत्र उन्हीं व्यक्तियों से अनुप्राणित होता था जो अधिक से अधिक त्याग और तपस्यामय जीवन बिताते थे तथा आत्मरत रह जाते थे। किन्तु पीछे वह उनसे भी अनुप्राणित होने लगा, जो अधिक अम्युदय कर सकें वे तथा दूसरों के अम्युदय में सहायक बन सकें वे। अम्युदय इन्द्रिय सुखों की प्राप्ति में प्रमुख सहायक था, अतः हर एक व्यक्ति का उस ओर झुकाव होना स्वाभाविक था। परन्तु धारुण्य, सामर्थ्य तथा अवसरों के भेद ने किसी को अम्युदय क्षेत्र में आगे कर दिया और किसी को पीछे। जो अम्युदय में आगे रहे वे अधिक सबलता अर्जित कर सकें तथा सकटों पर विजयी बन सकें और जो पीछे रह गये वे निर्बल तो बने ही, पर साध ही सकटों से भी घिरते रहे। ऐसी स्थिति में उन्हें दूसरों की दया पर अवलम्बित होना पड़ा। इस प्रकार समाज में दयावान् और दयापान का क्रम प्रारम्भ हुआ। धीरे-धीरे इस नाम ने दयापान या दयनीय में हीनता और दयावान् में अहता की भावना उत्पन्न कर दी।

जब यह भावना यहाँ तक बढ़ गई कि हर दयापान व्यक्ति को अपने दयालु व्यक्तियों के अहसान से दब कर ही चलने के लिए बाध्य होना पड़ा और उनकी दया पर जीना उसके लिए अपमानजनक ही नहीं, किन्तु मरने से भी अधिक दुःख हो गया, तब समाज के उदार विचारकों ने दया शब्द के स्थान पर उपकार शब्द को महत्त्व देना प्रारम्भ किया। उन शब्द में भी जब धीरे-धीरे वे ही वृत्तियाँ पनपने लगीं तब उनके स्थान पर 'सेवा' शब्द प्रचलित हुआ। सेवा शब्द दूसरे किसी की हीनता अविम्वल न कर सेवा करने वाले को ही उसकी सेवकाई की याद दिलाता है। सेवकाई और अहता दोनों साध-साध नहीं बन सकती, अतः यह शब्द उनकी अहता पर नियंत्रण करने के लिये भी उपयोगी समझा गया। पर यह शब्द भी अधिक दिनों तक नहीं चल सका। लोग सेवा के बल पर स्वामी बनने का उपाय सोचने लगे। जनतन्त्र के शाखावरण ने भी इस ही वैसा अवसर उपस्थित भी कर दिया। अब बहुत से व्यक्ति सेवा के नाम पर जनप्रिय बनते हैं और फिर प्रतिफल-स्वरूप मत बदल कर स्वामी बन जाते हैं।

जब समाज के विचारक कर्मचारियों को इस सेवा शब्द में भी वही अहता की वृत्ति पनपने लगी जो कि दया में थी, तब उन्होंने दोनों में से किसी भी एक की हीनता या उच्चता की अविम्वलता को हटाने के लिए परस्परोपग्रह की भावना को पनपाने के लिए 'सहयोग' शब्द को काम में लेना प्रारम्भ किया। सहयोग में किसी भी एक की नहीं, किन्तु दोनों की ही शक्ति का सम्मिलन रहता है, अतः उसमें न किसी को उपहृत करने, तथा न किसी से उपहृत होने की ही आवश्यकता रह जाती है। केवल उसमें यही भावना विद्यमान रह जाती है कि आवश्यकता होने पर सहयोगकर्ता और सहयोग पावों। योग में एक से काम नहीं चलता। कम से कम दो तो होने ही चाहियें, किन्तु वे सहयोग के क्षेत्र में तुल्य बल हीकर ही युक्त हो सकते हैं। पिछले सभी शब्दों में एक की प्रबलता और एक की निर्बलता का बोध ही निश्चित होता था, पर सहयोग में दोनों का तुल्य बल निश्चित है।

शरीर रक्षा की भावना के साथ मोह का जो छिपा सम्बन्ध होता है, उसकी ओर इंगित करते हुए—हरिनाम उपाध्याय भी एक जगह लिखते हैं—गांधीजी ने जब-जब उपवास किये हैं, तभी लोभो की उनके प्राणों की अविच चिन्ता हुई है। यह स्वाभाविक जैसा तो है, पर इसमें छिपे हमारे मोह को हमें समझ लेना चाहिए, नहीं तो उपवास आदि का मर्म हम ठीक ठीक न समझ पायेंगे।

केवल शरीर रक्षा में ही नहीं, किन्तु अनेक बार प्राण हरण में भी मोह का सम्मिश्रण होता है। वहाँ भी वगणा एव दया की भावना बैसी ही दिखाई दे सकती है जैसी कि शरीर रक्षा में। अनेक बार ऐसे असय सामने आ सकते हैं जिन वि ग्यादानाय या रोग प्रसार के समय अपने आश्रित पशु को भूख या रोग से तब्य तब्य कर नरने देने की अपेक्षा नष्टरहित मृत्यु के लिए उसे गोली मार कर या विष देकर मार दिया जाता है। इसी प्रकार भुखंडी आदि में भाग लेने वाले बहुभुज घोड़े आदि पौ भी जब घातक चोट लग जाती है तब उसे उस यंत्रणा से मुक्त करने के लिए गोली मार दी जाती है। ऐसा करते समय उनके स्वामियों के मन में उनके प्रति किसी प्रकार का द्वेष नहीं, किन्तु प्रेम व कृपा के ही भाव हो सकते हैं। यदि नहीं तो इससे यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि सभी प्रकार की कृपा या दया अहिंसा के शुद्ध रूप में समाविष्ट नहीं हो सकती। वस्तुतः मोहरहित दया या कृपा ही अहिंसा है। शेष सब केवल व्यवहार मात्र है। अप्यात्म की कोटि का स्वयं व्यवहार से नहीं, किन्तु वास्तविकता में ही हो सकता है। संक्षेप में यही तेरापय की दया-विप-यक मान्यता है।

वर्तमान चित्तन और दया

अहिंसा या दया का सिद्धान्त यो तो बहुत गहन है परन्तु उस सिद्धान्त को यदि हम थोड़े से शब्दों में बाँधना चाहें तो इतना ही है कि किसी को पीड़ा न पहुँचाओ।<sup>१</sup> ज्ञानार्जन का समस्त सार भी इसमें है। अहिंसा शब्द की व्युत्पत्ति विषय निषेध-परक है, परन्तु हर निषेध के साथ विधि और हर विधि के साथ निषेध लगा ही होता है। केवल विधि या केवल निषेध कुछ ही ही नहीं सकता। इसीलिए अहिंसा में जहाँ हिंसा का निषेध व्याप्त है, वहाँ विषय यैनी की भावना भी उनमें समाविष्ट है। किसी को पीड़ा न पहुँचाने का तत्काल करने वाला वस्तुतः उसी समय सबके साथ में मैत्री भाव रखने का भी सत्त्वो बन जाता है। इसी दृष्टि से अहिंसा के उपासक को जागमकारों ने सब प्राणियों से मैत्री रखने का सवेग दिया है।<sup>२</sup>

अहिंसा की इस साधना में हृदय का सहज सारल्य और समवृत्ति अपेक्षित है, अन्यथा अल्पविकसित या अल्पसत्त्व प्राणियों का बंध करके, विकसित या सत्त्वशील प्राणियों की सुरक्षा करने में उसे अहिंसा के ही दर्शन होने लगेंगे। विषमवृत्ति के कारण वह अपने समग्र वर्गों के अभाव को पकड़ नहीं सकेगा और उसी मान्यता को पुष्ट करने का साहस करने लगेगा। अनेक व्यक्तियों ने ऐसा किया भी है। उनकी मान्यतानुसार बड़े प्राणियों की रक्षा के लिये अल्प सत्त्व प्राणियों का बंध धर्म ग्रीह है। उस कार्य-निष्पत्ति में पानी, वनस्पति आदि सूक्ष्म प्राणियों के अस्तित्व को तो वे विनये ही क्या, जब कि हिन पशु तथा विर्य-जन्तुओं तक को प्राण देने में वे हिंसा नहीं मानते। हिंसा और अहिंसा के विषय में जो माना विचार प्रस्तुत किये जाते हैं, उन सब के सूक्ष्म निरीक्षण से यह तो स्पष्ट ही सिद्ध मान लेना चाहिए कि वहाँ सभी प्राणियों को जीवित रखने का समान अधिकार है, तब फिर किसी भी प्राणी के लिए दूसरे के प्राणों की बलि लेने का किसी को कैसे अधिकार हो सकता है? स्वयं अपना बलिदान देने का अधिकार प्रत्येक को हो सकता है, पर दूसरे का बलिदान लेने का नहीं। इसीलिए जहाँ किसी भी छोटे या बड़े प्राणी की हिंसा होती है या उसको आघात पहुँचता है, वहाँ वस्तुतः अहिंसा या दया नहीं हो सकती। दया के लिए भी यदि हिंसा करनी होगी तो फिर उस दया से व्यवहार नले ही सके, किन्तु अप्यात्म तो नहीं हो नभ नचना। इसी विचारों को पुष्ट करने वाले कुछ एतद् युगीन चित्तकों के विचार भी मननीय हैं। सर्वप्रथम हम अहिंसा के सम्यग् महात्मागान्धी के विचार वहाँ उद्धृत करना चाहते हैं—

१—एव क्षाणियों सार, जन हिंसद कि पण ।

अहिंसा सम्य केव, एवावत विगणिया (सूय गठग)

२—“मैत्री भूएसु कृष्ण”

एक बार महात्माजी से किसी ने पत्र द्वारा प्रश्न पूछा—“कोई मनुष्य या मनुष्यों का समुदाय लोगों के बड़े भाग को कष्ट पहुँचा रहा हो, दूसरी तरफ़ से उसका निवारण न होता हो, सब उस का नाश करें तो यह अनिवार्य समझ कर अहिंसा में खड़े या नहीं? .... फसल का नाश करने वाले जीवों के नाश को आपने हिंसा नहीं बिना है, उसी ऋति मानव-समाज का नाश करनेवाले आदमी के नाश को क्या आप अहिंसा न मानेंगे?” इसका उत्तर देते हुए महात्माजी ने फसल का नाश करने व जीवों के नाश को हिंसा न मानने की बात को सर्वथा अस्वीकार किया है और जाने लिखा है—“किसान की (किसान द्वारा की जाने वाली) हिंसा में या लेखक ने जो दृष्टान्त दिया है उसमें यही हुई हिंसा में समाज का स्वार्थ छिपा हुआ है, अहिंसा में स्वार्थ को स्थान नहीं है। पत्रलेखक के प्रश्न का मिलान बंदरों के प्रश्न से ज़रूर किया जा सकता है, मगर तो भी दोनों में बहुत भेद है। बन्दर का हृदय परिवर्तन करने का कोई सामाजिक उपाय हमारे पास नहीं है, इसलिए उसका प्राणहरण चापद क्षम्य गिना जाए। किन्तु पापी से भी पापी मनुष्य का हृदय-परिवर्तन होना संभव है।”

“मछली खाने वाले को जवर्दस्ती मछली खाने से रोकने में बहुत ज़्यादा हिंसा है। जवर्दस्ती करनेवाला घोर हिंसा करता है। बलात्कार अमानुषी कर्म है।”

“सब क्या गाय को बचाने के लिए मैं मुसलमानों से लड़ूँगा या उनकी हत्या करूँगा। ऐसा करके तो मैं मुसलमान और गाय दोनों का ही दुश्मन बनूँगा।”

“उसका (अहिंसावादी का) रास्ता तो सीधा है। एक को बचाने के लिये वह दूसरे की हत्या नहीं कर सकता। उसका पुरुषार्थ और कर्तव्य तो केवल चिनम्रता के साथ समझाने बुझाने में है।”

“माया ने मारी ने माँकड ने उगारवो ए धर्म होय, एनो प्रसंगपण बाव वो शक्य होय छे, तूँ तो एवने बातना प्रसंग माँ की उवरी जावो मो मार्ग कहूँ छूँ, ते दया धर्म छे।”

सेवा; जो कि दया या अहिंसा का ही एक अंग मानी जाती रही है, महात्मा जी की दृष्टि से वह सर्वत्र अहिंसा में नहीं लप सकती। कुछ ऐसी सेवाओं को जो कि हिंसा को प्रोत्साहन देती है तथा हिंसा से प्रेरणा प्राप्त कर सकती है, उन्होंने बोध-युक्त माना है। वे कहते हैं—

“अहिंसा की दृष्टि से, सर्वत्र धारण कर मारने वालों में और निःशस्त्र रहकर धावलों की सेवा करने वालों में कोई फर्क नहीं देखता हूँ। दोनों ही लड़ाई में शामिल होते हैं और उसी का काम करते हैं। दोनों ही लड़ाई के बीच के बोयी हैं।”

“जो मनुष्य बंदूक धारण करता है और जो उसकी सहायता करता है दोनों में अहिंसा की दृष्टि से कोई भेद नहीं दिखाई पड़ता, जो आदमी डाकूओं की टोली में उसकी आवश्यक सेवा करने, उसका भार उठाने, जब वह डाका डालता हो उस उसकी भीकीदारी करने, जब वह धायल हो, तो उसकी सेवा करने का काम करता है, वह उस उर्कती के लिए उतना ही जिम्मेवार है, जितना कि वह छुर डाकू। इस दृष्टि से जो मनुष्य युद्ध में धावलों की सेवा करता है वह युद्ध के बोयी से मुक्त नहीं रह सकता।”

“अस्वतन्त्र तो पाप की जड़ है। उनके कारण मनुष्य अपने शरीर की तरफ़ से लापरवाह हो जाता है और अनिधि

१—अहिंसा पृष्ठ ५७

२—अहिंसा पृष्ठ ५७

३—हिन्दुस्तान

४—हिन्द स्वराज्य, पृष्ठ ७७

५—हिन्द स्वराज्य, पृष्ठ ७९

६—नवयुग, पृष्ठ १५९१ अंक १७, दिनांक २४-११-१९२१

७—हिन्दी नवजीवन २० सितम्बर १९२८

८—जात्यकथा—भाग ४

वड़ती है। अंग्रेज दाबटर तो सबसे पहले-बीते हैं, वे बाटीर की झूठी साबधानी के लिये हर साल लाखों जीवों की जान लेते हैं। जीवित प्राणियों पर वे विभिन्न प्रयोग करते हैं।<sup>१</sup>

कानजी स्वामी जीवदया के विषय में यों कहते हैं—“जीव दया मां जीव ने टकावी राखवो छे, के बिकार ने ? जीवने जीव पणे टकावी राखवो अने बिकारपणे मय्या देवो—एतुं नाम जीव दया छे। अने जीव ने जीव पणे न बोलखता बिकारी मानवो, अने बाटीरखालो मानवो सेतुंज नाम जीव हिंसा छे। जीवकोने कहेबाय ते तने खबर छे ? जीवतो पोताना बझाव, दर्शन, आनन्द आदि अनन्त गुणों को निष्कृष्ट छे। हरेक जीव पोताना गुण थी पूरो छे। पर जीवो पोता पोता ने स्वभाव ने जोखी ने पर्याप्त मां चुड़ता प्रकट करे तो तेमनी दया बाय। मारुं ते मां काई चाले नहीं-आम जानी ने जानी ओ पोताना आत्मा ने बिकार थी बचाये छे, एज जीव दया छे।”<sup>२</sup>

सुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी कहते हैं—

“राग, द्वेष, मोह-ये तीनों आत्मा के बिकार हैं, ये जहाँ पर होते हैं वहाँ आत्मकलि (पाप) का संघब करता है। दुखी होता है। नाना प्रकार के पापादि कार्यों में प्रवृत्ति करता है, कमी मंद राग हुआ तब परोपकारादि कार्यों में व्यग्र रहता है। तीव्र राग-द्वेष हुआ, तब विषयों में प्रवृत्ति करता है या हिंसादि पापों में मग्न हो जाता है—कहीं भी इसे शांति नहीं मिलती। जहाँ आत्मा में राग-द्वेष नहीं होते, वही पूर्ण अहिंसा का उदय होता है। अहिंसा ही मोक्ष मार्ग है।”<sup>३</sup>

जीव दया के विषय में काका कालेलकर ने एक ऐसा प्रश्न उठाया है, जो भावद प्रत्येक सूक्ष्म चित्तक के सामने उठता रहा होगा। वे ‘जीव-दया’ नामक निबन्ध में लिखते हैं—“बहुत वर्ष पहले की बात है, मन में यह संघन चल रहा था कि प्राणियों को मरने से बचाना चाहिये या नहीं ? यदि यह निश्चय हो जाए कि बचाना चाहिये और यही एक धंधा बन जाए तब क्या किया जाए ?” इसी बात को वे आगे बढ़ाते हुए कोचरथ आश्रम में मेहमान के रूप में आये हुए स्वामी सत्यदेव के विषय में लिखते हैं कि उनकी बड़ाउठों के नीचे एक छिपकली दम कर मर गई। तब उन्हें उसका दुःख हुआ, किन्तु वह दुःख जीव हत्या का नहीं; किन्तु कीड़ों का कष्ट दूर करने में मय्य देने वाली उपयोगी छिपकली के मर जाने का था। किसी ने वह सारी बात गांधीजी के सामने रखी और जीवों को बचाने न बचाने की चर्चा छेड़ दी इस पर गांधी जी ने जो कुछ कहा उसे लेखक ने अपने निबन्ध में यों उद्धृत किया है—“सभी प्राणियों को बचाने का हमारा धर्म नहीं है। छिपकली कीड़ों को खाती है, यह क्या मैंने देखा नहीं है ? छिपकली अपनी खुराक खूँझती है। इस प्राकृतिक व्यवस्था में पड़ने का कर्तव्य मैंने नहीं माना। जिन जानवरों को हम अपने स्वार्थ या धीक के लिए पावते हैं, उनको बचाने का धर्म हमने अपने ऊपर लिया है। इससे आगे जाना हमारे लिए संभव नहीं है।” महात्माजी के इस उत्तर पर भी उन लोगों में परस्पर काफ़ी चर्चा चली। आखिर उस चर्चा का जो निष्कर्ष किसीरीलाह भाई ने निकाला उसे यहाँ यों उद्धृत किया गया है—“मन तटस्थ अबका उदासीन हो, तब बचाने का प्रयत्न नहीं किया जाए। जीव को बचाने की वृत्ति जाग्रत हो, दया भाव उमड़े, तभी उसे बचाने का प्रयत्न करना अच्छा।”<sup>४</sup>

महात्माजी के सामने ऐसा प्रश्न एक बार ही नहीं किन्तु अनेक बार उपस्थित हुआ लगता है। वे स्वयं एक ऐसे भाई का प्रश्न उद्धृत कर उसका उत्तर देते हुए लिखते हैं—

“एक भाई पूछे छे—नाना जंतुको एक बीजानो बाह्यार करता अनेक बार जोड़ए छीए। मारे त्यां एक घरोकी ने एवो धिकार करता रोज जोनुं छुं। अने बिहाड़ी ने पखीनो ने। शुं ए मारे जीवा करवो ? अने अटकावतां बीजानां हिंसा करवी ? आनी हिंसा अनेक बयाज करेछे। आमां अपने शुं करवुं ?”

१—हिन्द स्वराज्य, पृष्ठ ९२

२—आत्मधर्म वर्ष ४, प्रथम प्रावण २४७३

३—आत्मधर्म वर्ष ४, प्रथम प्रावण २४७३

४—अनेकान्त, जून, १९४८

५—मूर्ति, जनवरी १९५९ पृष्ठ ४८

६—नवन, जनवरी, १९५९, पृष्ठ ४९

७—अहिंसा, पृष्ठ २७



उत्तर—मैं आबी हिंसा नहीं मर्ती जोई हूं। पथी ये बार परोली ने बांदा वो धिक्कार करली बने बांदा ने बीजा जंतुओं को धिक्कार करली, मैं बीजा छे। पथ ए "बीवी जीवस्व जीवमम" तो प्राणी जगत वो कायबी बटकाववानु मने कबी कर्तव्य नहीं बचामु।"

तेरापथ के बाह्यप्रवर्तक स्वामी भीषणजी के सामने भी जीवरक्षा सम्बन्धी ऐसे ही प्रश्न अनेक बार उठते थे। वे उसका जो उत्तर दिया करते थे उसका संक्षिप्त आभाव यह है कि हिंसा का जो परिणाम हृदय-परिवर्तन के द्वारा होता है, वही भस्तुतः शुद्ध अहिंसा हो सकती है। इसके अतिरिक्त यह दिखाकर, धन देकर, प्रलोभन देकर या अन्य किसी प्रकार के असुद्ध साधन के प्रयोग से यदि हिंसा को रोका जाता है; तो वह स्वयं अपने आप में एक प्रकार की हिंसा है। एक हिंसा को रोकने के लिये यदि दूसरी हिंसा का प्रयोग किया जाता है, तो वह अहिंसा या क्या नहीं बन जाती। अहिंसा का निवेष्टात्मक रूप है—किसी प्राणी को कष्ट न पहुँचाना और निवेष्टात्मक रूप है—प्राणी मान से मंत्री मान रखना तथा परिपूर्ण जीवार्थ के साथ सभी छोटे-बड़े प्राणियों के जीवनाधिकार को अपने ही समान मूल्यवान समझना।

## आचार्य भीखणजी और उनके प्रत्युत्पन्न दृष्टान्त

(ले० मुनि श्री दुलीचंदजी)

आचार्य सन्त भीखणजी का समय एक तात्त्विक प्रश्नों की जटिलता का समय था । उस समय जैन-धर्म अनेक सम्प्रदायों में बँटा हुआ था । सम्प्रदायों में परस्पर छोटे-बड़े अनेक मतभेद चलते थे । स्वामीजी ने इन मतभेदों में से एक मूल मार्ग दिखलाया । वे तत्त्व व आचरण सम्बन्धी त्रत्येक प्रश्न का उत्तर आगमानुसार देते थे । उनके सामने प्रति दिन नए-नए प्रश्न आते । उनका उत्तर वे सुगम और आधुनिक भाषा में देते थे । उनके शीघ्र-से-शीघ्र दिये हुए उत्तर में भी एक प्रकार का विशेष नमस्कार रहता था । उनके उत्तर अधिकतर हृदयप्राप्ति उदाहरणों की लिये हुए होते थे । इसीलिये वे अनपठ लोगों के लिए भी सहज बोधनम्य होते थे । उनकी बाणी सूर्य के समान प्रकाशमयी थी । उससे गूढ़-से-गूढ़ प्रश्न का छन्नपट भी इस प्रकार हट जाता था, जिस प्रकार सूर्य के किरण जाल से तन्मय । उदाहरणों के द्वारा प्रश्नों का समाधान कर देने की उनमें एक विचित्र क्षमता थी । स्वामीजी को उन स्फूर्तिदायक उदाहरणों के लिए सोचने-विचारने की आवश्यकता नहीं होती थी । जिस प्रकार सिने-पट पर कथासूत्र के अनुसार चित्र आते रहते हैं, उसी प्रकार स्वामीजी के मस्तिष्क में प्रश्नोत्तरों के अनुरूप उदाहरण उभर आते थे । दूसरों को ऐसा अनुभव होता, मानो यह कोई पहले ही काम में लिये हुए उदाहरण हो । उनके उदाहरण अकादम्य और व्यक्तिपुरस्सर, हृदय को स्पर्श करने वाले और एक वैज्ञानिक ढंग से विषय का विश्लेषण करने वाले तथा प्रश्नकर्ता के हृदय को दिव्य आलोक से आलोकित करनेवाले होते थे ।

स्वामीजी प्रत्युत्पन्न प्रश्नों के धनी थे । उनके विभिन्न स्थलों में दिये गये उदाहरणों को पढ़ने से पता लगता है कि वे किस प्रकार की अलौकिक शक्ति अपने आप में समेटे हुए थे । उनके वे उदाहरण भी उनकी आधुनिकता के ही धोतक हैं । निम्न के विषय के अनुरूप यहाँ उनके कुछ प्रत्युत्पन्न—तत्काल रचकर दिये हुए उदाहरणों का सङ्कलन किया गया है, वह इस प्रकार है—

**मेरा ज्ञान-बारा**

बूढ़ी शहर में एक व्यक्ति चर्चा करने के लिए आया । एक प्रश्न का उत्तर पूरा न हो, उससे पहले दूसरा और दूसरे से पहले तीसरा—इस प्रकार स्वामीजी के उत्तरों के प्रति उपेक्षा कर वह प्रश्न करता चला जा रहा था । स्वामीजी ने कहा—राग, महिमादि के सामने अधिक बारा डालने से वे चारों की कचरे में परिणत कर देती हैं । यह सुनकर वह उत्तेजित हो उठा, कहने लगा—आप तो मुझे पशु बता रहे हैं । स्वामीजी ने हँसते हुए कहा—इस हिसाब से मेरा ज्ञान भी तो चारा बना जा रहा है ।

**बच्चे के मुँह पर चपत**

ह्रेश-भावना की मनुष्य पहचान जाता है, किन्तु राग-भावना को पहचानने में कुछ कठिनाई होती है । एक बार इस प्रकार का एक प्रश्न आया, तो स्वामीजी ने इस विषय को इस प्रकार समझाया कि किसी ने बच्चे के मुँह पर चपत लगाई, बेलने वाले कहते हैं, भले मनुष्य । बच्चे की चपत क्यों लगाते हो ? किन्तु बच्चे के हाथ में अगर कोई छद्म होता है, तो उसे कोई नहीं रोकता । जिस प्रकार चपत लगाने का दुःख होता है, उसी प्रकार लब्ध देकर बच्चे में पराई वस्तु लेने की वृत्ति प्रवृत्ति डालने का दुःख भी होना चाहिए था । किन्तु राग की प्रवृत्ति इतनी शीघ्र मनुष्य के पकड़ में नहीं आती । स्वामीजी ने इस उदाहरण से बताया कि मनुष्य जितना ह्रेश के प्रति जागरूक रहता है, जितना ही राग के प्रति भी रहे । राग और ह्रेश दोनों ही कर्मों के बीज हैं ।

मुझे अवगुण रखने भी कहीं हैं

स्वामीजी अपना विरोध सुनकर रहन धृति में रहते थे । एक बार किसी व्यक्ति ने आकर कहा—दूसरे सम्प्रदाय वाले

आप में अवगुण निकालते हैं। स्वामीजी ने कहा—अवगुण डालते तो नहीं? यह तो अच्छा ही है, मुझे अवगुण रखने भी नहीं हैं? कुछ में निकासूंगा, कुछ वे और मेरा काम सरलता से बन जाएगा। इस प्रकार स्वामीजी विरोध की बातों को भी विनोद में परिणत कर लेते थे।<sup>१</sup>

तुम्हारा मुँह देखने वाला नरक जाता है

एक बार आचार्य भीखणजी भारवाड़ जिले के देसुरी गाँव की ओर बिहार करते हुए जा रहे थे। चाणेराम की ओर जाने वाले कुछ महाजन उन्हें भाग्य में मिले। उन्होंने पूछा—आप का नाम। स्वामीजी ने कहा—मेरा नाम भीखण। उन्होंने फिर पूछा क्या भीखण तेरा पंथी? स्वामीजी ने कहा—हाँ वही हूँ। जावेस में आकर एक ने कहा—तुम्हारा मुँह देखने वाला तो नरक में जाता है। स्वामीजी ने भी लगते ही पूछा—क्यों भाई! फिर तुम्हारा मुँह देखने वाला कहाँ जाता है? उसने कहा—मेरा मुँह देखने वाले को तो स्वर्ग मिलता है। स्वामीजी ने कहा—यद्यपि मेरी यह मान्यता नहीं है कि किसी का मुँह देखनेसे स्वर्ग व नरक मिलता है। किन्तु तुम्हारा मुँह मैंने देखा है और मेरा तुमने अब अपने कथनानुसार स्वर्ग ही सोच लो कि मेरे कहाँ जाऊँगा और तुम कहाँ। इस प्रकार के कटु शब्द सुनकर कोई विरले ही व्यक्ति होंगे जो समझ न आएँ। किन्तु आचार्य भीखणजी ने ऐसे अवसरों पर भी अपना संतुलन बनाए रखा। उपर्युक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि आचार्य भीखणजी ने पूर्ण कठोरता से सामने आने वाले व्यक्ति को भी किस प्रकार मुदुता से निश्चर किया।<sup>२</sup>

झालर बजती है, तो कुत्ते रोते हैं

स्वामीजी ने विक्रम सम्वत् १८४५ का बाहुर्मास जोधपुर जिले के पिपाड़ गाँव में किया था। बाहुर्मास में अनेक नये लोग श्रद्धालु बने। उपकार के दृष्टिकोण से यह विशेष अच्छा कहा जा सकता था। वैदिक व्याख्यान का जन पालू था। अनेक नागरिक व्याख्यानों में भाग लेते रहे। किन्तु कुछ लोग ऐसे भी थे जो व्याख्यान न सुनकर कहीं एकान्त में बैठ कर निन्दा किया करते थे। किसी ने आकर स्वामीजी को यह सारी स्थिति निवेदन की। स्वामीजी ने उसी क्षण एक उदाहरण देते हुए कहा—कि उन लोगों को बस्तु-स्थिति का पता नहीं है, अतः ऐसा करते हैं। मन्दिरों में झालर बजती है, तो कुत्ते रोते हैं। वे इस बात का भेद नहीं कर पाते कि यह झालर किसी बूढ़े की मौत पर बजाई जा रही है या भगवान् की पूजा में। इसी प्रकार ये लोग भी व्याख्यान की हितप्रद बातों के महत्त्व को नहीं बिक पाते, इसलिए निन्दा करते हैं।<sup>३</sup>

बुख भरी रात बड़ी लगती है

एक इसी प्रकार की दूसरी घटना और भी है। रात्रिकालीन व्याख्यान स्वामीजी स्वयं दिया करते थे। अनेक लोग व्याख्यान में रस लेते थे। परन्तु कुछ विरोधी लोग इससे नाराज भी हुआ करते थे। वे प्रहर रात जाने से पहले ही कहने लगते कि देखो डेढ़ प्रहर रात चली गई है, फिर, भी ये व्याख्यान दे रहे हैं। सामु को इतनी रात तक व्याख्यान देना कहाँ कल्पता है, आदि आदि। आचार्य भीखणजी को जब इसका पता चला तो उन्होंने कहा—बुख भरी रात बड़ी ही लगती है। सूर्यास्त होने के पहले अगर किसी के घर में मृत्यु हो जाती है, तो वह रात उसे और भी बड़ी लगती है। मेरे व्याख्यान और प्रचार से जिन्हें बुख होता है, उन्हें वह समय अधिक लगे तो, कोई आश्चर्य नहीं।<sup>४</sup>

बस्त्र रखना ब्रत भंग नहीं

आचार्य भीखणजी में चर्चा करने की भी एक अद्भुत कला थी। वे किसी भी चर्चाबादी से भय नहीं खाते थे। प्रत्येक विषय की चर्चा के लिये हर समय प्रस्तुत रहते थे। सामने के व्यक्ति को इस प्रकार निश्चर करते कि उसके लिए संभलना कठिन हो जाता। एक बार कुछ सरावगी लोग, जो कि दिगम्बर थे, चर्चा के लिए आए। उन्होंने प्रश्न किया कि साधुओं को तार मात्र भी वस्त्र नहीं रखना चाहिए। अगर कोई साधु वस्त्र रखते हैं तो वे परिग्रह—सहन करने के ब्रत का भंग करते हैं। यह एक प्रकार की कथमरता भी है।

स्वामीजी ने पूछा—परिग्रह कितने हैं? उत्तर मिला—बाईस। स्वामीजी ने फिर पूछा—पहला परिग्रह कौन-सा है? उन्होंने कहा—पूछा का। स्वामीजी ने सस्मित कहा—आपके मुनि महाराज भोजन करते हैं या नहीं?

१-मिश्र वृष्टान्त १३

२-मिश्र वृष्टान्त १५

३-मिश्र वृष्टान्त १९

४-मिश्र वृष्टान्त १८

उत्तर मिला—हाँ, एक समय करते हैं। स्वामीजी ने कहा—इस अपेक्षा से आपके मुनिमों ने पहले परिषद् को सहन करने का व्रत भंग किया। प्रत्युत्तर में उन्होंने कहा—भूख लगने पर आहार तो करते हैं। स्वामीजी ने फिर पूछा—पानी पीते हैं या नहीं? उन्होंने कहा—पानी भी पीते हैं। स्वामीजी ने कहा—तो यह भी परिषद् का व्रत भंग हुआ। उन्होंने कहा—प्यास लगने पर पानी तो पीना पड़ता है। स्वामीजी ने कहा—यदि भूख लगने पर “आहार” और प्यास लगने पर “पानी” आदि के द्वारा परिषद् का व्रत भंग नहीं होता, तो फिर शीत आदि के निमित्त वस्त्र पहनने से व्रत भंग कैसे हो सकता है? ये निवृत्तर होकर लौट गए।<sup>1</sup>

यनी होने से सत्त्वशायी नहीं हो जाता

मारवाड़ में एक आहुवा गांव है, स्वामीजी एक बार वहाँ पधारे। एक भाई स्वामीजी के निकट आकर कहने लगा कि भगवन् ! आप तो मूर्ति पूजा का निषेध कर रहे हैं, और उभर हम देखते हैं कि प्राचीन काल में बड़े-बड़े लक्षाधीशों तथा कोट्याधीशों ने मन्दिर बनवाए हैं। वे कोई मूर्त आबवी तो थे ही नहीं? स्वामीजी ने कहा—तुम्हारे पास यदि पचास हजार रुपये हो जाएँ, तो तुम मन्दिर बनवाओगे या नहीं? उसने कहा—हाँ, नहीं क्यों; अवश्य बनवाऊँगा! स्वामीजी ने लगते हाथ एक तात्त्विक प्रश्न भी पूछ लिया कि तुम्हारे में जीव के भेद गुण-स्वान, उपयोग, योग, सेव्या आदि कितने-कितने हैं? यह बेचारा हतभ्रम-सा हो गया और स्वामीजी से निवेदन करने लगा कि भगवन् ! इस विषय में तो मैं कुछ भी नहीं जानता। स्वामीजी ने कहा कि तुम्हारे प्राचीन काल के लक्षाधीश कोट्याधीश भी ऐसे ही उत्तमशायी रहे होंगे। अतः मन्दिर आदि बनवाने से कोई उत्तर जानी थोड़े ही बन जाता है। इस प्रकार स्वामीजी में चर्चा करने के विषय में अनेक विशेषताएँ थीं। वे चर्चा करते समय कतराते नहीं थे, धैर्यपूर्वक बिस्फी बात होती उठी की बात से उसे समझा दिया करते थे।<sup>2</sup>

नदी और फूल

एक मन्दिर भार्गी भाई ने स्वामीजी से कहा—आप के लिए नदी पार करने में बर्बाद है, तो हमारे लिए भी फूल बढ़ाने में बर्बाद है। स्वामीजीने कहा—एक नदी में कमर तक पानी है, एक में जानू तक और एक बिल्कुल सूखी है। ऐसी स्थिति में हम सूखी नदी वाले रास्ते से जाएँगे; किन्तु पानी वाली नदी से अंबलाई लेकर भी बचने का प्रयत्न करेंगे। आपके सामने कुछ सूखे फूल हैं, कुछ बलवाए फूल और कुछ काची कलियाँ हैं, इनमें से आप कीन-से चढ़ायेंगे। उसने कहा—हम तो कच्ची कलियाँ चुन-चुन कर चढ़ायेंगे। स्वामीजी ने कहा—अतएव आपके हिंसा के परिणाम ठहरे, और हमारे अहिंसा के। इसलिये यह फूलों का दुष्टांत नदी के साथ संगत नहीं बैठता।<sup>3</sup>

गाय चारा खाती है और बूझ बेसी है

स्वामीजी में जिस प्रकार विद्वानों की समझ लेने की कला थी, उसी प्रकार साधारण व्यक्तियों की भी। सामने का व्यक्ति कैसा भी क्यों न हो, पर वह उनसे प्रभावित हो जाता था। घटना काफिरला गाँव की है। एक बहन के घर प्रभावक पानी था। साधु उसके घर गए और गवेषणा की। पर वह बहन किसी भी प्रकार उस धोषण पानी को देने के लिए तैयार नहीं हुई। उसका तर्क था कि तुम्हें धोषण पानी ढूँँही तो मुझे जगले जन्म में पीने की ऐसा ही पानी मिलेगा। मेरे से ऐसा पानी नहीं पीया जा सकता। अतः कुँए से लाया हुआ ठाका पानी आप चाहें जितना लेलें पर यह पानी मैं नहीं दे सकती। इधर साधुओं के लिए भी कठिनाई थी कि वे कुँए आदि का सचित पानी ले नहीं सकते थे। गर्मी के दिन थे। पानी की अत्यन्त आवश्यकता थी। अतः साधुओं ने निवास-स्थान पर आकर स्वामी जी से साधु हाल कह सुनाया।

स्वामीजी उसके घर गए। धोषण माँगने पर बही उत्तर था कि महाराज ! मेरे से धोषण नहीं पीया जा सकता। अतः मैं यह पानी नहीं ढूँँगी। स्वामीजी ने कहा—बहन ! तुम गाय को क्या खिलाती हो? उसने कहा—चारा। गाय तुम्हें वकले में क्या देती है? उसने कहा दूध। स्वामीजी ने कहा—इसी प्रकार यदि तुम साधुओं को धोषण दोगी

१-मिश्र दृष्टान्त ३०

२-मिश्र दृष्टान्त ३१

३-मिश्र दृष्टान्त ९७

तो भी तुम्हें उसका सुफल ही मिलेगा। यह बात उस बहन की समझ में बिल्कुल ठीक उतर गई और उसने प्रसन्नता पूर्वक पानी देना स्वीकार कर लिया। स्वामीजी के दो शब्दों ने उस पर जादू का सा काम किया।<sup>१</sup>

नगे कितने और ढके हुए कितने

स्वामीजी से किसी ने पूछा—विभिन्न सम्प्रदाय हैं, अनेक मतमतान्तर हैं। उनमें साधु कौन हैं? एम असाध कौन? स्वामीजी ने कहा—किसी ओर ने एक बेंच से पूछा—इस शहर में नगे कितने हैं और ढके कितने हैं? बेंच ने कहा—तुम्हारी आँखों में औषध डाल कर ठीक बना दू, फिर तुम ही देख लेना कि कितने नगे हैं और कितने ढके हुए।

स्वामीजी ने तत्त्व बतलाते हुए कहा कि किसी को व्यक्तिगत रूप से साधु या असाध ठहराने का मेरा काम नहीं है। मैं तो साधु तथा असाध की पहचान बतला देता हूँ, फिर साधु कौन है, असाध कौन है, यह तुम स्वयं ही देखो।<sup>२</sup>

डङ्गन के अन्तरायोदय

विजय सम्बत् १८५९ में स्वामीजी ने देवगढ़ चालुगाँव किया। साथ में चौबहू साधु थे और चौबहू ही भार्या। दूसरे सम्प्रदाय वाले साधुओं ने कहा—भीखनजी! हमें यहाँ तीन साधुओं का भी आहार पानी पूर्णतया उपलब्ध नहीं होता, आपकी इतने साधुओं के लिए आहार कैसे प्राप्त होता होगा? स्वामीजी ने कहा—आरका में रहखी साधुओं की आहार पानी मिलता था, किन्तु डङ्गन गुनि गोचरी से खाली हाथ ही लौटते रहे थे। यह उनके ही अन्तराय कर्म का उदय था।<sup>३</sup>

कपास और भेड़ की नमस्कार

साधुत्व व्यक्ति की वृत्तियों व आचार से सम्बन्धित है। एक बार किसी अनभिज्ञ व्यक्ति से स्वामीजी का पाला पड़ा। साधुओं का आचार सम्बन्धी प्रश्न आया तो कहने लगा—हम तो ओषा (रजोहरण) मुखपति को नमस्कार करते हैं। चाहे आचार कंसा भी हो हमें क्या पड़ी। स्वामीजी ने कहा—ओषा ऊन से बनता है और ऊन भेड़ों की होती है। मत यदि ओषे को नमस्कार करने से निस्तार होता तो पहले भेड़ों को नमस्कार करना चाहिए। क्योंकि ओषे को जन्म देने वाली भेड़ ही तो है, और यदि मुखवस्त्रिका को नमस्कार करने से कल्याण होता है, तो पहले कपास के पीने को नमस्कार करना चाहिए क्योंकि मुखवस्त्रिका का कपड़ा कपास से बनता है और कपास पीछी पर लगता है। इस प्रकार स्वामीजी केवल वेश पर बढ़ा रखने वाले लोगों को विभिन्न वृत्तियों से समझाते थे।<sup>४</sup>

ताबे पर चाँदी का झोल

आचार के बिना केवल वेश में रहने वालों की स्वामीजी ने ताबे पर चाँदी के झोल के समान कहा है। एक साहूकार की दूकान में एक ग्राहक आया। उसने एक पैसा का गुड़ लेना चाहा। सेठ ने पैसा लेकर उसे गुड़ दे दिया। उसने सोचा, बौहनी अच्छी हुई है पहले पहल ताबे का पैसा मिला है।

दूसरे दिन फिर वह किसी वस्तु की बरीद के लिए एक रुपया लेकर आया। साहूकार ने रुपया लेकर उसे आवयमक वस्तु दे दी। साहूकार ने आज भी खुश माना, क्योंकि पहले पहल उसे चाँदी के दर्शन हुए थे। तीसरे दिन फिर वही ग्राहक किसी वस्तु के लिये एक खोटा रुपया लेकर आया। साहूकार ने उसे हाथ में लेकर देखा, रुपया खोटा था, नीचे ताँबा और ऊपर चाँदी का झोल लगा हुआ था। साहूकार ने रुपये को नीचे गिराते हुए कहा—आज तो बहुत बुरा हुआ। बौहनी के समय खोटे रुपये के दर्शन हुए हैं।

ग्राहक ने कहा—सेठजी! नाराज क्यों होते हैं? परसो मैंने जब ताबे का एक पैसा देकर गुड़ खरीदा, तो आप बहुत प्रसन्न हुए। कल मैंने एक चाँदी का रुपया देकर आप से खोटा रुपया लिया, तब भी आप अत्यन्त प्रसन्न मुद्रा में दिखाई पड़े।

आज मैं जो रुपया लाया हूँ, उसमें ताँबा और चाँदी दोनों हैं। मत आज तो आप को अधिक प्रसन्न होना चाहिए था। सेठ ने झल्लाते हुए कहा—मूर्ख! परसो तू जो पैसा लाया था, वह केवल गुड़ चाँदी का खरा रुपया था, मत उसे भी बौहनी मिलना सङ्कट माना गया है, इस लिए प्रसन्न हुआ था। कल केवल गुड़ चाँदी का खरा रुपया था, मत उसे भी बौहनी के समय अच्छा माना गया है, इसलिये प्रसन्न हुआ था। आज तू जो रुपया लाया है वह न ताँबा है और न चाँदी। इसके

१-मिस्त्र वृष्टान्त ३४

२-मिस्त्र वृष्टान्त ९९

३-मिस्त्र वृष्टान्त ११०

४-मिस्त्र वृष्टान्त २९४

नीचे ताँबा है और ऊपर चाँदी का झोल लगा हुआ है, इसलिए यह छोटा है। खोटे सिक्के से तो अपशकुन ही हो सकते हैं।

स्वामीजी ने इसका हार्द समझाते हुए कहा—गृहस्थ पैसे के समान हैं। साधु रुपये के समान हैं। साधु का केवल वेध धारण करने वाला झोल चढ़े हुए रुपये के समान है; जो नखालिख ताँबा है और न चाँदी। वह तो केवल धोखा ही है।<sup>१</sup>

उछाला पत्थर तो गिरेगा ही

एक बार किसी भाई ने स्वामीजी से पूछा—भगवन्! साधुओं को अमुक्त क्यों होता है? जब कि वे किसी को भी दुःख नहीं देते।

आचार्य भिक्षु ने कहा—जिसने पत्थर उछाल कर सिर नीचे किया है, वह तो उस पर गिरेगा ही। आगे नहीं उछालेगा तो नहीं गिरेगा। अपत्ति पहले जो दुःख दिया है, वह तो मृगतना ही होगा। अब दुःख नहीं देते हैं, तो आगे दुःख नहीं पाएँगे।<sup>२</sup>

जीव की उन्नति अवनति के कारण

विहार करते-करते आचार्य भिक्षु एक बार सिरपारी गाँव में पधारे। वहाँ निवास करने वाले एक श्रावक ने प्रश्न किया, भगवन्! जीव को नरक कौन ले जाता है? स्वामीजी ने कहा—जिस प्रकार कोई भारी पत्थर अपने ही बोझ से अपने आप पड़े में बैठ जाता है, उसी प्रकार कर्म रूपी मार से जीव नरक (अवोमति) की ओर अग्रसर होता है।<sup>३</sup>

उसने दूसरी बार फिर पूछा—भगवन्! जीव ऊँचा स्वर्ग की ओर कैसे उठता है? स्वामीजी ने कहा—जिस प्रकार काठ के टुकड़े को कोई सरोवर के पड़े में जाकर छोड़े तो वह हल्का होने के कारण अपने आप ही ऊपर उठ जाता है और किसी के सहारे की आवश्यकता नहीं रहती। इसी प्रकार जो आत्मा कर्मों से जितनी हल्की होती है, वह उतनी ही ऊँची स्वर्ग की ओर उठती रहती है।<sup>४</sup>

तीसरी बार फिर उसी व्यक्ति ने एक प्रश्न किया—भगवन्! आत्मा संसार समुद्र से पार कैसे पहुँचती है? स्वामीजी ने कहा—पैसे को पानी में डालने से वह डूब जाता है, किन्तु उसी पैसे को सपाकर एक कटोरी बना ली जाए, वह पानी पर छोड़ने से तैरने लगती है, उसके अन्दर यदि एक पैसा रखा जाए तो, उसे भी वह तैरा लेती है। इसी प्रकार संयम और तप के द्वारा आत्मा हल्की तथा सत्याग होने पर ही संसार समुद्र से पार होती है और अपने सम्पर्क में आने वाले को भी पार करने में सफल होती है। स्वामीजी की बुद्धि कितनी प्रखर थी, उनका ज्ञान कितना निर्मल और स्पष्ट था, इसका आभास उपर्युक्त प्रश्नों से मिलता है। दुर्गम बाष्पात्मिक तत्त्वों को उन्होंने कितनी सरलता से समझाने का प्रयत्न किया है।<sup>५</sup>

रोग कैसे हटे

एक रोगी को एक वैद्य ने कहा—वह औषधि पीलो, तुम्हारा रोग दूर हो जाएगा।

रोगी ने कहा—इस औषधि को मैं पेट में नहीं पीकर शरीर पर डाल लूँ तो कैसा? यदि औषधि मैं गुन होगा, तो वह शरीर पर डालने से भी लाभ ही करेगी।

स्वामीजी इसको ऐसे कहते—जिस प्रकार पेट में डालने की औषधि को शरीर पर डालने से कोई लाभ नहीं होता, उसी प्रकार सन्तों की बाणी सुनकर उस पर श्रद्धा लाए बिना अज्ञान का रोग दूर नहीं होता।<sup>६</sup>

गाड़ीऔर गधहा

एक बार किसी भाई ने स्वामीजी से प्रश्न किया—साधु विहार करते-करते रास्ते में पक गया हो और उबर से कोई बैल-गाड़ी सहनतया ही आ रही हो, तो उस गाड़ी में साधु को बैठा कर लाया जाए तो कैसा?

१-भिक्षु दृष्टान्त २९५

२-भिक्षु दृष्टान्त १२२

३-भिक्षु दृष्टान्त १४१

४-भिक्षु दृष्टान्त १४२

५-भिक्षु दृष्टान्त १४३

६-भिक्षु दृष्टान्त २६९

स्वामीजी ने कहा—गाड़ी के बदले यदि सहजतया बदला मिल जाए और उसके उत्तर बैठकर लाया जाए तो कैसा ? प्रश्नकर्ता खुसलाकर बोला—आप गदहे की बात बीच में क्यों लाते हैं ? स्वामीजी ने कहा—साधु के लिये गदहे पर चढ़ना जितना हास्यास्पद है, उतना ही गाड़ी पर चढ़ना ।<sup>१</sup>

**ब्रह्मचर्य और खेत**

ब्रह्मचर्य पालने वाले को बहुत बचकर चलना पड़ता है । ब्रह्मचर्य का पालन कोई सहज कार्य नहीं है । स्वामीजी ने कहा है—ब्रह्मचारी पूर्णतः मर्यादित जीवन बिताता हुआ ही अपने ब्रह्मचर्य को सुरक्षित रख सकता है; अन्यथा नहीं । गाँव से सटा हुआ यदि किसी का खेत है, तो उसके चारों ओर बाड़ कर देने पर ही वह सुरक्षित रह सकता है अन्यथा पशु उसे नष्ट कर देते हैं । इसी प्रकार ब्रह्मचारी के लिए अपने मन, वचन और क्रिया को तो पवित्र रखना ही चाहिए, पर साध-ही-साध कुछ व्यवहारों की बाड़ भी लगानी चाहिए जिससे कि विपरीत लिंगी व्यक्ति का आकर्षण उसे अपने पक्ष से विचलित न कर सके । ब्रह्मचर्य की सुरक्षा के लिए खेत से भी अधिक सावधानी की आवश्यकता है ।<sup>२</sup>

**नींबू की बात जैसा**

ब्रह्मचारी को उपदेश देते समय स्वामीजी समझाया करते कि अपने से विपरीत लिंगी व्यक्ति के साथ क्रिया-कलाप विषयक चर्चा करने से भी बचना चाहिए । वह कार्य नींबू की बात जैसा ही होता है । जिस प्रकार नींबू की बात करते रहने से उसके स्वाद की ओर रुचि पैदा होती है और स्वभावतः ही मुँह में पानी भर जाता है । इसलिए ऐसी चर्चा भी व्यक्ति की रुचि को बदलने वाली तथा विचलित कर देने वाली हो सकती है ।<sup>३</sup>

**आटा और काचर**

ब्रह्मचारी के लिए अपने से विपरीत लिंगी के साथ एक आसन पर बैठना वर्जित है । स्वामीजी उसे समझाने के लिए कहते हैं कि मुँह हुए आटे के साथ काचर या कोहले की फाँक रख देने से उसका रस नष्ट हो जाता है । जिस प्रकार घीर की चमड़ी फट जाती है, उसी प्रकार रोटी बनाते समय वह फटने लगता है । उसके किनारे बराबर नहीं रह पाते । ठीक इसी तरह ब्रह्मचारी यदि विपरीत लिंगी के साथ एक आसन पर बैठता है, तो ब्रह्मचर्य के प्रति उसके मन की एकाग्रता का क्षति हो जाना संभव हो जाता है ।<sup>४</sup>

**सन्निपात में बूझ-मिथी**

ब्रह्मचारी के लिए अति गरिष्ठ भोजन वर्जनीय है । फिर वही यदि निरन्तर होने लगे, तो फिर उसके दुष्परिणामों का कहना ही क्या ? स्वामीजी ऐसे भोजन को सन्निपात रोग में बूझ-मिथी के तुल्य बतलाया करते थे । सन्निपात में बूझ और मिथी के पीने से बापू का प्रकोप बढ़ जाता है और रोगी उसके द्वारा अधिक पागल हो उठता है । इसी प्रकार निरन्तर गरिष्ठ आहार काम को उद्दीप्त कर देता है ।<sup>५</sup>

**पेट और हाँकी**

ब्रह्मचारी मात्रा से अधिक आहार न करे । मात्रा से अधिक आहार करना ब्रह्मचारी के लिए खतरे से खाली नहीं है । स्वामीजी ने इस विषय पर एक उदाहरण देते हुए कहा है—घेर भर अन्न पकाने वाली हाँकी में कोई सत्ता घेर अन्न पकाने का प्रयत्न करता है, तो वह हाँकी और अनाज दोनों से ही हाथ धो बैठता है । जब अधिक अन्न भरने से हाँकी फूट जाती है, तो अधिक भोजन से पेट पर घुरा असर कैसे नहीं पड़ेगा ? अतिभोजी का पेट फटने लगता है, नाना प्रकार के रोग उसे अपना अङ्ग बना लेते हैं । जीभ की लोलुपता उसे अन्य इन्द्रियों के विषय में भी लोलुप बना देती है । यदि वह उस अधिक आहार को हजम भी कर लेता है, तो उसके शरीर में तेजस् की वृद्धि होने से ब्रह्मचर्य खण्डित होने की स्थिति पैदा हो सकती है । इस प्रकार हर दृष्टि से अति आहार वर्जनीय है ।<sup>६</sup>

१—मिश्र दृष्टान्त १५३

२—शील की नवबाड़

३—शील की नवबाड़ डा० ३ गा० २

४—शील की नवबाड़ डा० ४ गा० १२

५—शील की नवबाड़ डा० ८ गाथा १४

६—शील की नवबाड़ डा० नवमी गाथा ३७

## दरिद्र का रत्न

ब्रह्मचारी को अपने शरीर की सोमा विभूषा में आसक्ति नहीं होनी चाहिए। बना-रुना रहने वाला व्यक्ति साधना के मार्ग में लप नहीं सकता। स्वामीजी कहा करते थे कि अपने आपको सुन्दर दिखाने का प्रयास करना एक मानसिक दुर्बलता है। उसके अंतर्गत में कहीं-न-कहीं अवश्य ही अपने से विपरीत लिंगी के प्रति एक अज्ञात आकर्षण छिपा होता है। वह अपने बनाव से उसको अपनी ओर आकृष्ट करना चाहता है। वह मानसिक कमजोरी उसके ब्रह्मचर्य को नष्ट कर देने वाली हो सकती है। जिस प्रकार किसी दरिद्र के पास रत्न हो तो दूसरा सबल व्यक्ति सहज ही उसे छीन सकता है। क्योंकि कमजोर व्यक्ति के पास प्रतिशोध करने की कोई शक्ति नहीं होती। उसी प्रकार मानसिक कमजोरी वाले व्यक्ति के पास रहा हुआ शील रुपी रत्न भी सुरक्षित नहीं रह सकता। उसकी शारीरिक विभूषा आदि से आकृष्ट होकर कोई भी विपरीत लिंगी उसे विचलित कर सकता है और उसके ब्रह्मचर्य को हानि पहुँचा सकता है। इसलिए ब्रह्मचारी को विभूषाप्रिय न होकर साधगी से ही रहना चाहिए।<sup>१</sup>

स्वामीजी के साहित्य में इस प्रकार अनेकानेक उदाहरण भरे पड़े हैं। विविध प्रसंगों पर दिये गए ये उदाहरण शिक्षाप्रद तो हैं ही, साथ-ही-साथ इनके पढ़ने से मस्तिष्क भी उर्वर हो उठता है। स्वामीजी अपने उस युग के आगम द्रष्टा के रूप में एक महान् पुरुष थे। उन्होंने अपने जीवन में अनेक प्रकार के कष्ट सहन करके भी साहित्य साधना की। उनका साहित्य अत्यन्त सरल है। लोक भाषा में संदर्भित होने के साथ-साथ गहन तत्त्व को सिखाने वाला भी है। उनका अधिकांश साहित्य राजस्थानी गीतों की भालों में रचित है। गायन करते समय उनका यह साहित्य ऐसे ही श्रिय लगता है, फिर उसमें यह विभिन्न प्रकार के दृष्टान्त तो सोने में सुगन्ध का-सा काम करते हैं। अपनी प्रत्युत्पन्न बुद्धि के द्वारा तत्काल दृष्टान्तों का निर्माण करते में तथा समय पर हृदय में पूरी तौर से बैठ जाने वाली खरी बात कहने में स्वामीजी के समकक्ष आने वाले विरले ही व्यक्ति मिलेंगे। यहाँ पर स्वामीजी के तत्काल दिये हुए उदाहरणों तथा चतुरों का बोझ-सा संकलन किया गया है। पूरा रसास्वाद चाहने वालों को तो स्वामीजी के मूल ग्रन्थों से ही लाभ उठाना चाहिए। जो ऐसा नहीं कर सकते, उनको योड़ा सा आस्वाद तो इस लेख के द्वारा अवश्य प्राप्त होगा।



## आ० भिक्षु के चर्चा प्रसंग

(ले० साध्वी श्री मज्जुलाजी)

जिज्ञासा अधिकसित चेतना का सहज धर्म है। इसलिए मनुष्य सदा अस्पष्ट को स्पष्ट करता आया है। इसीलिए बाद की उत्पत्ति हुई है। आचार्य अक्षर ने 'बादे बादे जायते तत्त्वबोध' कह कर मनुष्य की जिज्ञासा के अनवरत जागरण को सामर्थ्य का संकेत कहा है, तो आचार्य हरिभद्र ने 'आचार्य शिष्ययो पक्षप्रतिपक्ष-परिग्रहात् या कथाम्भास हेतुः स्वावसीवाद् उदाहृत' कह कर बाद की एक अविच्छिन्न जिज्ञासा का परिधान दिया है। पर मनुष्य ने उसे अविच्छिन्न ही रहने दिया है, वह कहना बड़ा कठिन है। क्योंकि जिज्ञासा के साथ-साथ मनुष्य में मोह भी होता है। मोह बन्धन पैदा करता है और उससे पैदा होता है मायह। जहाँ मायह होता है, वहाँ सत्यबोध की भावना नहीं रहती। अपने आपको प्रकट करने की भावना रहती है। इसीलिये बाद के साथ-साथ वितण्डाबाध तथा छल-निग्रह स्थानों के विकास ने भी तर्कशास्त्र में महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त कर लिया। यद्यपि अज मनीषियों ने उन्हें ज्ञान-बोध के लिए अनिवार्य नहीं माना, पर फिर भी वह अपवाद इतना महाप्राण था कि उससे दर्शन की सारी पद्धतियाँ प्रभावित हो सकती थीं। फलतः छल-निग्रह-स्थान आदि ने भी मनुष्यों को अपराज्य बनाने में महत्त्वपूर्ण सहयोग दिया है।

वर्तमान की विचार पद्धति इससे भिन्न है। जब और पराजय के सीमातीत विकास ने अंत में तटस्थता को जन्म दिया, जो वर्तमान की अपनी एक विशिष्ट उपलब्धि है। आज कोई भी व्यक्ति उलझना नहीं चाहता, सुनना और सुनाया चाहता है। यद्यपि सबको अपने साथ ले चलने की मानस की मनोभावना अब भी बूढ़ी नहीं हुई है, पर विचारों की बढती हुई गरिमा को सहने के लिए उसका तथ्य तन भी अब सक्षम नहीं रहा है। आचार्य भिक्षु में भी अपने विचारों के प्रति असीम आस्था थी, पर वे उसे दूसरों पर बोझा पसन्द नहीं करते थे। क्योंकि विचारों का उच्चतम विकास जितना अपने आप में दृढ़ होता है, उतना ही वह दूसरों की दृढ़ता का समर्थक होता है। पर आचार्य भिक्षु के सामने एक दूसरी परिस्थिति थी। दूसरे लोग जो उनके विचारों को सहन नहीं कर सकते थे, वे उनसे बार-बार चर्चा करते तो आचार्य भिक्षु को भी अनिच्छित रूप से उसमें भाग लेना पड़ता था। यद्यपि जहाँ तक होता वे चर्चा को टालने का यत्न करते, पर एक समुदाय के सरलक होने के नाते वे उससे सर्वथा बच भी नहीं सकते थे। इस प्रकार उनके जीवन की विविधताओं पर से कोई एक निष्कर्ष निकालना कठिन अवश्य हो सकता है, पर वह निश्चिन्त नहीं हो सकता, यह निःसंदेह है।

मनुष्य जन्म से ही विद्वान् नहीं होता, अतः पहले उसे अभ्यास करना आवश्यक होता है। आचार्य भिक्षु ने भी आचार्य रूपनाथजी के चरणों में बैठ कर शास्त्रों के अमूल्य आकाश में उड़ने का एक सुनिश्चित अभ्यास किया था। इस बीच में स्वयं आचार्य तथा उनके विद्वध परिचर से उनका शुद्ध वाद होता रहता होगा, यह निःसंदेह है। पर शास्त्रार्थ में भाग लेने का उनका पहला अवसर राजनगर में ही था, ऐसा प्रतीत होता है। सन् १८९५ की बात है। राजनगर के आबकी के भवन में साधुचर्चा को लेकर अनेक प्रश्न पैदा होने लगे थे। इसीलिए उन्होंने साधुओं की बन्धन-जमस्कार करना छोड़ दिया। आचार्य रूपनाथजी की जब यह पता चला तो एक आचार्य होने के नाते उनके लिए आबकी को शान्त करना आवश्यक हो गया। इसीलिये उन्होंने अपने शिष्य समुदाय पर दृष्टि दीर्घाई और सत भीखणजी को असतोष प्रतिकार के लिए उपयुक्त समझा। आचार्य का आदेश पाकर सत भीखणजी अपने सहयोगी साधुओं को लेकर राजनगर की ओर चल पड़े। यहाँ आकर उन्होंने आबकी के प्रश्नों को ध्यानपूर्वक सुना। उनमें से ये प्रमुख प्रश्न थे—

(१) साधुलोग आचार्य—अपने शिष्य बनाये हुए आहार तथा स्थान का उपयोग करते हैं।

(२) अपने शिष्य करीबे हुए वस्त्र लेते हैं।

(३) वस्त्र, पात्र आदि उपधि, गर्वादा से अधिक रखते हैं।

(४) अभिभावकों की आज्ञा शिष्य विना ही दीक्षाधी की दीक्षा देते हैं। इन प्रश्नों के साथ-साथ दाग-दबा को लेकर भी उन लोगों में काफी विचार-भेद था।

आचार्य भिक्षु ने उनके प्रश्नों को मुना तो मन में एक स्पन्दन हुआ। अपनी चर्चा के दूसरे पक्ष पर विचार करने पर उन्हें लगा कि सिद्धान्त और आचार में स्पष्ट ही एक भेद रेखा है। पर वे एक विचार पद्धति से जुड़े हुए थे, अतः सहसा उसके विरुद्ध कुछ कहने का भी उनका साहस नहीं हुआ। पर वे सत्य को अव्यभिचार में कैसे कर सकते थे। अतः आचार्य भिक्षु को भी श्रावकों के प्रश्नों के सामने झुकना पड़ा। इस नम्रता ने श्रावकों को भी प्रवृत्त कर दिया और उन्होंने सत भिक्षु पर श्रद्धा कर पुनः कन्दना करने की प्रारम्भ कर दी।

लोग व्यवहार से अधिक झुकते हैं, सिद्धान्तों से कम। आचार्य भिक्षु के व्यवहार ने लोगों के मन में श्रद्धा के भाव जागृत कर दिये, अतः उन्होंने उन पर विश्वास कर लिया। आचार्य भिक्षु पर एक गुरुत्तर उत्तरदायित्व का पड़ा कि वे सत्य को प्रकट करने के लिये किस मार्ग का अनुगमन करें। बहुत सोच-विचार के बाद उन्होंने निर्णय किया—“मुझे आचार्य तक इन प्रश्नों को पहुँचा देना चाहिए तथा उनसे विनय कर यथासाध्य इनका हल निकालने का प्रयास करना चाहिये।”

सत्य क्या है? इसका निश्चित्य निर्णय तो सर्वत्र ही कर सकते हैं, पर हमारी अपनी बुद्धि भी नयनहीन नहीं है, यह स्पष्ट है क्योंकि सर्वत्र के हाथों में निर्णायकता की ओर सौपना मनव्य की अपनी निष्पत्ति का और ही एक संकेत है। पर उस निर्णायकता में भी इतने स्तर हैं कि उसे किसी एक केन्द्र पर लाकर नहीं छोड़ा जा सकता। इसलिये परस्पर विवाद होते हैं। सत्य एक है पर दृष्टियां अनेक हैं। इसलिये वह भी अनेक हो जाता है। आचार्य रुचनायजी ने सत्य को जिस केन्द्र स्थान पर से देखा था, आचार्य भिक्षु उसे उस स्थान पर से नहीं देख पा रहे थे, अतः दोनों में दृष्टि भेद हो गया। आचार्य भिक्षु ने लगातार दो वर्षों तक उस भेद को मिटाने का प्रयत्न किया, पर वे उसमें सफल नहीं हुए। उनका यह आग्रह नहीं था कि मैं जो देखता हूँ, वही सही है। पर दूसरा जो कुछ देखता है वही सही है, इसका क्या प्रमाण है? कोई उन्हें अपनी बात समझाता तो शायद वे उसे भी स्वीकार कर लेते, पर असत्य के साथ सत्य करना उन्हें अच्छा नहीं लगा। इसलिये शास्त्री पर निर्णायकता का बोझ अतः पड़ा। जैन आगम गुरु और शिष्य दोनों को समान रूप से मान्य थे। अतः उनके माध्यम से विचार-निर्णय चलता रहा। अतः एक कोई हल सामने नहीं आया, तो सत्य ने उन्हें अपना निम्न मार्ग अपनाने की स्वतन्त्रता दे दी।

आचार्य भिक्षु सर्वत्र थे, यह कहा नहीं जा सकता, पर उनकी दृष्टि निर्विकार थी, ऐसा कहने के बहुत से प्रमाण हैं। भिक्षुता तो उसमें भी हो सकती है क्योंकि वह बुद्धि का धर्म है। पर दो-तीन वर्षों तक लगातार किसी एक विचार पर आ जाने का उनका प्रयास ऐसा नहीं लगा कि वह भेदमूलक ही था। आचार्य रुचनायजी से अलग हो जाने के बाद भी उन्हें यह विश्वास नहीं था कि वे किसी नय सच के प्रणेता वर्गेन, तब फिर उस समय तो उनमें गुरु भाव उत्पन्न ही कैसे हो सकता था? उन्होंने अपनी कृतियों में स्थान-स्थान पर कहा है—मुख्य तो अमुक विषय में ऐसा भासित होता है, पर किसी दूसरे को इसमें कुछ अन्तर जान पड़े तो वह उसे सुधारने के लिये स्वतन्त्र है। यह सब प्रमाण उनकी अनाग्रह बुद्धि के लिये प्रयुक्त किये जाएँ, तो शायद अनुपयुक्त नहीं होगा। आ० रुचनायजी का आ० भिक्षु पर अत्यन्त स्नेह था, इसीलिये जब वे उनसे अलग हुए, तो आ० रुचनायजी को बहुत अलख। आचार्य भिक्षु भी यदि सत्य के प्रयत्न समर्थक नहीं होते तो, उस स्थिति के प्रवाह में वह जाते। किन्तु एक दिन ऐसा आया कि आ० भिक्षु आ० रुचनायजी के समुदाय से अलग हो गये।

क्रान्ति सदा अल्पमत से होती है। उसे सर्वत्र भारी बहुमत का विरोध सहना पड़ता है। आ० रुचनायजी के साथ सारा समाज था और आ० भिक्षु के साथ कुछ इने-गिने लोग। इसीलिये बहुमत ने जोर लगाया और उन्हें सर्वप्रथम ‘वरहू’ में आ० रुचनायजी से चर्चा करनी पड़ी। चर्चा का विषय था—“साधु लोग आगमोक्त विधि से आचार का पालन नहीं कर रहे हैं।” आ० भिक्षु ने शास्त्रीय प्रमाण प्रस्तुत करते हुए बताया कि साधु लोग कैसे आचार का पालन नहीं कर रहे हैं। तथ्य इतना अनावृत्त था कि उसे टालना सम्भव नहीं था। अतः आ० रुचनायजी ने कहा—वह तो ठीक है, पर क्या पाँचवें बुधवारों में शुद्ध साधुत्व पाला जा सकता है?

आ० भिक्षु ने कहा—पाला क्यों नहीं जा सकता। भगवान् महावीर ने स्वयं आचारम में कहा है—शिष्य और वेशधारी साधु ही ऐसा कहेँगे कि पाँचवें आरे में समय नहीं पाला जा सकता है। भगवती सून तो यहाँ तक साखी देता है कि पाँचवें आरे के अन्त तक शुद्ध साधुत्व का पालन हो सकता है।

आ० भिक्षु को शुष्कतर्क में विश्वास नहीं था। उन्हें जहाँ शुद्ध जिज्ञासा के वर्णन होते वहाँ वे सारी रात ही चर्चा में

बिता देते थे। जिज्ञानु लोग अधिकतर रात में ही उनके पास जाते थे। समाज का इतना कड़ा आतंक था कि दिन में तो लोग उनके पास आने में ही डरते थे। दिन में अगर उनके पास कोई चला जाता, तो उसके लिये सामाजिक का दण्ड-विधान तत्कालीन सभ ने कर दिया था। इसलिये लोग लुक्-छिप कर ही उनके पास आते थे। एक बार रात के समय एक व्यक्ति उनके पास आया और सबसे तरब तरब चर्चा करने लगा। चर्चा करते-करते काफी रात चली गई, पर स्वामीजी तत्त्व चर्चा में निमग्न रहे। साधुओं ने थोड़ी देर प्रतीक्षा भी की पर आखिर जब देखा कि यह चर्चा तो काफी लम्बी चलेगी, तो सोने की तैयारी करने लगे। स्वामीजी ने भी उन्हें सो जाने के लिये कहा। इसलिये साधु सो गए। स्वामीजी और आगनुक व्यक्ति निश्चित रूप से चर्चा करते रहे। इस प्रकार चर्चा करते-करते रात की दो तीन घण्टा गये। जाने चर्चा पूरी हुई या नहीं पर आगनुक व्यक्ति को इस सब से कि प्रकाश में उसे कोई देख लेना, चला जाना पड़ा। वह चला गया तो स्वामी जी ने देखा अब तो रात थोड़ी ही घोब रही है, अब जब सोकर क्या करेंगे, बैठे-बैठे स्वाध्याय करने लगे। थोड़ी देर में साधु लोग उठे, तो देखा कि स्वामीजी तो स्वाध्याय रत हैं। उन्होंने पूछा—आप तो बहुत जल्दी उठ गये? स्वामीजी ने मुसकराकर कहा—सोया ही क्या था? सब साधु विस्मय विस्फारित नेत्रों से उनकी ओर देखते ही रह गये।

अब हम उनके कुछ ऐसे चर्चा प्रसंग उद्धृत कर रहे हैं जिनसे पाठकों की स्वयं ही उनके विचार अचमत हो जाएँगे। कोई व्यक्ति विवाद के लिये उनके पास जाता तो वे टालने का ही प्रयत्न करते। एक बार उदयपुर में एक व्यक्ति उनके पास आया और बोला—भीखणजी! मुझसे चर्चा करो। स्वामीजी ने गंभीर स्वर में कहा—तुम हमारे स्थान पर आये हो, अब तुम से क्या चर्चा करें। तब वह कहने लगा—नहीं, कुछ तो चर्चा करनी ही पड़ेगी। स्वामीजी कुछ मुसकराये और कहने लगे—अच्छा तुम सभी हो या अलसी?

व्यक्ति—सभी हैं।

स्वामी जी—कैसे?

व्यक्ति—नहीं, नहीं, मिच्छामिदुक्कड, मैं तो अलसी हूँ।

स्वामीजी—कैसे?

व्यक्ति—नहीं, नहीं, मिच्छामिदुक्कड, मैं तो सभी-असभी दोनों ही नहीं हूँ?

स्वामीजी—कैसे?

अब तो उससे रहा न गया। गुस्से में आ गया और स्वामीजी की छाती में एक मुक्का मारकर चलता बना।

आगेट में पुरके कुछ सार्ई-बहन स्वामीजी के दर्शनार्थ आये। उनमें एक प्रसंग को लेकर परस्पर विवाद छिड़ गया। विवाद प्रसंग यह था कि छ पर्याप्त तथा वश प्राण जीव है या अजीव? कुछ लोग कहते—जीव है और दूसरे कुछ लोग कहते अजीव है-दोनों पक्षों के अपने-अपने प्रमाण थे। सब प्रमाण सामने आये, पर कोई निर्णय नहीं हो सका। बड़ते-बड़ते विवाद इतना बढ़ गया कि अंत में उन्हें निर्णय के लिये स्वामीजी के पास जाना पड़ा। स्वामीजी ने दोनों पक्षों की बात सुनी और कहने लगे—ऐसे विषय जो विवादास्पद हो, हम अगर बिना समझे ही छोड़ दें, तो हमारी कोई हानि नहीं होती। स्वाध्याय के लिये हमारे पास ऐसे अनेक विषय हैं कि अगर हम उनका विचार-विश्लेषण करें तो बर्षों तक कर सकते हैं। तब उन्हें छोड़कर विवाद में क्यों पड़ा जाय?

उस समय जब कि स्वामीजी के साथियों की संख्या बहुत ही थोड़ी थी, कुछ साथी फिर अलग हो गए तथा उन्होंने अपना स्वतंत्र प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया। स्वामीजी के एक प्रिय शिष्य मुनि श्री वेणीरामजी ने उनसे निवेदन किया—आपकी आज्ञा हो तो मैं उनसे चर्चा करने के लिये जाऊँ। स्वामीजी ने उन्हें रोकते हुए कहा—नहीं। अभी समय नहीं है। चर्चा सभी करने चाहिये जब कि करने वालों में जिज्ञासा हो। बिना जिज्ञासा के चर्चा करना अच्छा नहीं होता।

उन्हें अपने आचरणों और सिद्धान्तों पर पूरा विश्वास था, अब हार और जीत को वे विशेष महत्त्व नहीं देते थे। बहुधा कुछ लोग उनके पास केवल इसलिये आते थे कि वे बाहर आकर यह गर्वोक्ति कर सकें कि उन्होंने भीखणजी से चर्चा

की है। पर स्वामीजी किसी से लड़ाई करना नहीं चाहते थे। जैसा वे देखते, उससे उसी प्रकार से निर्वाह कर लेते। टीकमढोसी नाम का एक बच्चा जानकार श्रावक उनके पास चर्चा के लिये आया। स्वामीजी ने उससे बातचीत प्रारम्भ कर दी। पर टीकमढोसी में यह एक विशेषता थी कि वह अपनी बात अधिक कहता और दूसरों की कम सुनता। पर स्वामी जी भी एक ही माहिर थे। उन्होंने एक रास्ता निकाल लिया। टीकमढोसी उनसे जो प्रश्न पूछता, वे उसका लिखकर उत्तर दे देते। इस प्रकार चर्चा बाग़ाल से जटिल होने से बच जाती और टीकमढोसी के जिज्ञासु मानस को भी शान्ति मिल जाती।

वे शूद्रज्ञान के हामी थे, विरुद्धा के नहीं। पर उन्हें ऐसे व्यक्तियों से भी पाला पड़ जाता था कि जो केवल विरोध के लिये ही चर्चा करना चाहते थे। उस समय स्वामीजी उन्हें किस प्रकार उत्तर देते उसके कुछ उदाहरण ये हैं—एक बार हीरजी नाम के एक व्यक्ति ने उनसे प्रश्न पूछा। स्वामीजी ने उसका प्रश्न सुना और कोई प्रत्युत्तर नहीं दिया। हीरजी कहने लगे—मेरे प्रश्न का उत्तर बीजिये। स्वामीजी ने कहा—कोई अपवित्र (विष्टामृत) फटी हांवी (ठीकरा) लेकर आये और कहे मुझे इसमें बी तेल दो, तो फीन सम्बन्धार व्यक्ति उसमें बी तेल देगा ? इसी प्रकार जो अबुद्ध भावना से प्रश्न करता है, उसे मैं उत्तर नहीं देना चाहता।

एक व्यक्ति घुड़ने लगा—भीखणजी ! संसार में साधु कितने हैं और जसाधु कितने हैं ? स्वामीजी के सामने कठिन समस्या आई। किसको साधु कहें और किसको जसाधु। वह व्यक्ति भी इसलिये आया था कि यदि भीखणजी किसी को जसाधु कह दें तो मैं लोगों को उनके विरुद्ध भड़काऊँ। पर स्वामीजी भी बड़े चतुर थे। उन्होंने उसे एक उदाहरण दिया—एक बँध के पास एक अंधा आदमी आया और पूछने लगा—बैद्यराजजी ! संसार में नंगे लोग कितने हैं तथा कपड़े पहने हुए कितने ? बँध ने उसका अन्वापन मिटा दिया जिससे वह स्वयं देख सके। इसी प्रकार मैं तुमको साधु और जसाधु के लक्षण बता देता हूँ। तुम स्वयं देख लेना संसार में साधु कितने और जसाधु कितने हैं।

एक व्यक्ति स्वामीजी के पास आया और बोला—भीखणजी अमुक विषय में आप तो ऐसा कहते हैं तथा दूसरे साधु ऐसा कहते हैं, यह परस्पर विरोध क्यों ? आपको इसका तार (निर्णय) निकालना चाहिये। स्वामीजी कुछ हँसे और बोले—भाई जिन्हें हाथी ही नहीं दीखता, उन्हें चीटी कैसे दिखाई देगी। धर्म का तत्त्व बड़ा गहन है, उसे समझनेवाले बिरले ही आत्माधी होते हैं। जो स्पष्ट रूप से हिंसा करते हैं, उन्हें हिंसा और अहिंसा की सूक्ष्मता तक ले जाने से क्या लाभ हो सकता है ? आगन्तुक यह उत्तर पाकर इतना संतुष्ट हुआ कि वह सदा के लिये उनका ही हो गया।

पीपाड़ का एक व्यक्ति 'मालजी' एक बार स्वामीजी के पास चर्चा करने के लिये आया। कहने लगा आप किसी प्यासे को पानी पिलाने में पाप कैसे कहते हैं ? स्वामीजी ने उसी से पूछ लिया—कोई व्यक्ति किसी जीव को मार कर खाये तो उसे पाप हुआ या धर्म ?

मालजी—पाप ! स्वामीजी—यदि कोई दूसरे को खिलाये तो ! मालजी—पाप। यह सुनते ही उन्होंने भारमलजी से कहा—भारमलजी ! स्याही और पत्र लाओ और लिखो कि दूसरे को खिलाने में मालजी पाप कहते हैं। मालजी तो विचार्य आश्चर्यचकित रह गया। कहने लगा मैंने तो खिलाने में पाप कहा है। पानी पिलाने में पाप कहाँ कहा है। स्वामी जी—पानी में क्या जीव नहीं होते ? जब स्वयं के पानी पीने में पाप है, तो दूसरों को पानी पिलाने में धर्म कहाँ से होगा ? अब तो मालजी को अपनी भूल स्वीकार करनी पड़ी। पर मताग्रह मनुष्य को बी सौ से सत्य का दर्शन कहाँ होने देता है। कहने लगा—पाप है तो बेरा नाम मत लिखियेगा।

दान और दवा का प्रसंग स्वामीजी के विचारों की एक नई अभिव्यंजना थी। इसलिये लोग उसको सहसा समझ नहीं पाते थे। छोटी समझ वाले लोग उसमें उलझ जाते और स्वामीजी को बुरा-भला कहने में—कुछ कमी नहीं रखते। भला किसी जीव को बचाना भी धर्म नहीं होगा तो फिर धर्म होगा ही क्या ? इन्हीं विचारों को लेकर एक व्यक्ति स्वामीजी के पास चर्चा करने के लिये आया और पूछने लगा—कीड़ी को बचाना दवा है या नहीं ?

स्वामीजी ने अपने गहन सिद्धान्त को उसे कितनी सरलता से समझा दिया, यह उनके इस प्रसंग से कितना स्पष्ट है—जो सचमुच ही मनन योग्य है।

स्वामीजी—कीड़ी को कीड़ी जाने यह जान है या स्वयं कीड़ी ज्ञान है ?

जिज्ञासु—कीड़ी को कीड़ी जानना ज्ञान है ।

स्वामीजी—कीड़ी को कीड़ी सरपना यह सम्मत्त्व है या कीड़ी स्वयं सम्मत्त्व है ?

जिज्ञासु—कीड़ी को कीड़ी सरपना ही सम्मत्त्व है ।

स्वामीजी—कीड़ी को मारने का त्याग किया वह दया है या कीड़ी बच गई वह दया ?

जिज्ञासु—कीड़ी बच गई वह दया ।

स्वामीजी—मान लो कीड़ी बच गई । थोड़ी देर बाद जोर से हवा आई और कीड़ी हवा में उड़ गई, तो क्या उसे बचाने वाले को दया भी उड़ गई ?

जिज्ञासु कुछ सोचकर बोला—कीड़ी बच गई यह दया नहीं है । उसे मारने का त्याग किया, यही दया है ।

स्वामीजी—तो कीड़ी को बचाने का उपाय करना चाहिये । या उसे मारने का ?

अब तो जिज्ञासु स्वयं ही समझ गया और बोला—बचा हम किस-किस को सकते हैं ; हम नहीं मारें यही दया है । इसलिये किसी को नहीं मारना ही दया है ।

इस प्रकार आचार्य भिक्षु के जीवन के ऐसे अनेक चर्चा प्रसंग हैं, जो उनके व्यक्तित्व को अनावस ही प्रकट कर देते हैं । पर उन सब का यहाँ उल्लेख संभव नहीं है । फिर भी इनके आधार पर हम यह तो जान ही सकते हैं कि वे एक अत्यन्त अनाग्रही तथा सम्मत् धर्म नेता थे । यद्यपि उनके जीवन में अनेक शास्त्रीय चर्चानों का भी अवसर आया है, जिनमें टीकमडोसी की चर्चा, बडलू चर्चा आदि प्रमुख हैं, पर वह उनके जीवन का सैद्धांतिक पक्ष था । अतः यहाँ पर हम उन्हें छेड़ना नहीं चाहेंगे ।

—

# महामहिम आ० भिक्षुका विहार क्षेत्र और उनके अनुयायी

( ले०—साध्वी श्री छगनाजी )

साधक चीना के बंधन में नहीं रहते। वे विस्तृत होकर विस्तार करते हैं। उनका बहिरंग विस्तारण ही श्रमण सस्कृति में बिहार सना से अभिहित होता है। बिहार साधना का एक वह रम्य पहलू है, जो उसे निखार देता है, परिष्कृत कर देता है, गति देता है, चेतना देता है। किसी कवि ने साधक के लिये कितना सुन्दर चित्रण किया है—

पाणी तो बहता मला, पया मन्दीला होय।

साधु तो रमता मला, दाग न लागे कोय ॥

महामहिम आ० भिक्षु भी श्रमण परम्परा के महान साधक थे। पद बिहार उनकी साधना की दृढतम सकल्प था। उनका व्यवस्थित विचित्र था जो परिश्रम की बूढ़ो से स्थापित हुआ और सच्यों की चोटो से चमका था। वे चिन्तन के धनी थे। उनका बौद्धिक और शारीरिक श्रम अनुलमीन था। उनकी सूक्ष्म मनीषा ने वास्तवों का अपूर्व चिन्तन मन्थन करके हमको विषयालोक दिया। दूसरे पक्ष में उनके चरणारविन्दों ने विशाल भू-भाग का स्पर्श कर, सहस्रो मनुष्यों के मानस में क्षीर-नीर का शिवेक वारुत कर अकिरल मानवीय सस्कृति को उपकृत किया है।

बेपच्चीस वर्ष की वय में दीक्षित हुए। ७० वर्ष की आयु पूर्ण करके दिवंगत हुए। ५० वर्ष तक साधु पर्याय में रहे। ८ वर्ष तक कृष्णायणी के सम में रहे। १८१७ में तेरा पथ की भागवती-वीक्षा स्वीकार की।

यद्यपि पद बिहार आपका यावज्जीवन का व्रत था, फिर भी आपने जब इस नूतन महा पथ को ग्रहण किया तब जन-कल्याण का मार्ग अग्रगण्य दिखाई दे रहा था। आपके शब्द स्वयं इस बात के प्रतीक हैं।

‘मरण शुद्ध भग गहो

लोक समसता दोई नहीं, करस्या खेवो पार।’

स्वामीजी स्वसाधन; भँ लगे, तपस्या करते और सरिता के सतप्त बालुकणों में आतापना लेते, पर महापुरुष के जीवन से यह विषय कुछ पाना चाहता है। मिरयालजी और फतेहचन्दजी वो बड़े सत, जिनको स्वामीजी के जीवन में आशा की फिरण दिखाई दी, लोकान्तरिक देवों की तरह उनकी सेवा में उपस्थित हुए और करबद्ध होकर प्रार्थना की—भगवन् ! तपस्या का कार्य तो हम भी कर सकते हैं पर आपसे इस विषय के उपकृत होने की संभावना है। आपकी मनीषा में अदभुत क्षमता है—सत्य श्रमिष्यजित करने की, जनमानस का मथन करने की, और उन्हें समझाने की, अतः आप जनीद्वार के लिए कुछ करें।

दोनो सत्ता की अनन्य प्रेरणा से निराशा के बादल फट गये। उनकी दिव्य बाणी ने उनके हृदय को हिला दिया। स्वामीजी की गति ने एक नया मोड़ लिया। भगवान् महावीर व गौतम बुद्ध और राजकुमार महेन्द्र की तरह जनकल्याण की पवित्र भावना को लेकर उन्होंने भ्रमण किया। राजस्थान के विशाल वास्तव्य पर घूमे। ‘चरैवेति-चरैवेति’ ही उनकी साधना का लक्ष्य बना। वे अन्तिम बाजुगति तक बृद्धावस्था में भी चक्रमण करते रहे। एक-एक ग्राम में कई बार पधारे। अतः आपका पद बिहार राजस्थान में ससीम रहते हुये भी सुविस्तृत रहा है। आपके समग्र बिहार को उस समय की तत्कालीन औपचारिक स्थिति के आधार पर ५ विभागों में विभक्त कर सकते हैं —

(क) मेवाड़ (ख) मारवाड़ (ग) बड़ौदा (घ) हाबोती (ङ) पली।

मेवाड़, मारवाड़ दोनो ही क्षेत्रस्वामीजी के बिहरण के मुख्य स्थल रहे हैं। दोनो ही वीर पुरुषों की भूमियाँ हैं। शस्य श्यामल अनेक शैलमालाओं से परिवृत हैं। जहाँ छोटी-छोटी पहाड़ियों में कल-कल करता हुआ मुक्त निनाद मनुष्यों के मुक्त चिन्तन का स्पष्ट प्रतीक है। जिनके कणों में योगिनी मीरा और महाराणा प्रताप जैसे वीर पैदा हुये, जहाँ भामाशाह जैसे दानवीर व जदारपेता उत्पन्न हुए, जहाँ सहस्रो वीरागणाओं का सतीत्व जीहूर की ज्वाला में चमक उठा। आधार्य भिक्षु ने प्रचार व बिहार के लिए उसी भूमि को सर्वोत्तम समझा। वे लौह पुरुष की तरह पहाड़ियों, पत्थरों शैलमालाओं और

विषमोन्नत घाटियों में निर्मीक होकर बिचरे । अरावली की सुदीर्घ विषमोन्नत घाटियों में उनके चरण बजते ही गये । कहीं रुके नहीं, अपितु चलते ही गये । उनकी गति में अपूर्व उत्साह था । गावना में अन्तस्चेतना का ओजस्वी स्फुरण था । गहरी उपकार देखा आपके कदम उसी ओर चल पड़े । छोटे-छोटे ग्रामों में, सहरो में और नगरों में, धर्म की सत् स्रोतस्विनी प्रवाहित की । मेवाड़ मारवाड़ के कण-कण में गई चेतना भर दी । आज भी वहाँ की शैल-श्रेणियों में, निक्षरों के प्रमुक्त गीतों में मानो स्वामीजी के पद-चापों की प्रतिध्वनियाँ गूँज रही हैं ।

नई दोहा के बाद आप के कुल ४४ चातुर्मास हुए जिनमें ४२ चातुर्मासों का सौभाग्य मारवाड़ व मेवाड़ की पुण्य स्थली को मिला जिनका विवरण इस प्रकार है —

स्थान	संख्या	संवत्	देश
केलवा <sup>१</sup>	६	१८१७, २१, २५, ३८, ४९, ५८	मेवाड़
वरल <sup>१</sup>	१	१८१८	मारवाड़
राजनगर	१	१८२०	मेवाड़
कटालिया	२	१८२४, २८	मारवाड़
बगडी	३	१८२७, ३०, ३६	मारवाड़
माधोपुर	०	१८३१, ४८	बूझाड़
पीपाड	२	१८३४, ४५	मारवाड़
आमेड	१	१८३५	मेवाड़
पाडु	१	१८३७	मारवाड़
सोजत	१	१८५३	मारवाड़
श्रीजीद्वार	३	१८४५, ५०, ५६	मेवाड़
पुर	२	१८४७, ५७	मेवाड़
खैरवा	५	१८२६, ३२, ४१, ४६, ५४	मारवाड़
पाली	७	१८२३, ३३, ४०, ४४, ५२, ५५, ५९	मारवाड़
सिरियारी	७	१८१९, २२, २९, ३९, ४२, ५१, ६०	मारवाड़

मेवाड़-मारवाड़ में स्वामीजी के विहार स्थल निम्नोक्त हैं —

काकरोली, केलवा, आमेड, लावासरदारगढ़, देवगढ़, योगुल्वा, बगपुर, राजनगर, भीलवाड़ा, पुर, पीपली, कुवायल, देवरियो, कम्मेडी, कुरज, कुवारिया, रेलमगरा, बोइन्दा, बोरज, भाणो, नम्माचो, बाभारी, कोठारिया, चारमुजा, सावर, बोरीया पुर, केलवाज, नीमका, रीछेड, जोधपुर, पाली, डेगाना, बोरगढ़, चान्दवारण, वरल, जैतारण, सुधरी, सोजत, राम-सिंह का गुडा, माण्डा, सामर, साबडी, खैरवा, खीवाड़ा, जेसाणा, भावेराज, पीतास लुहारी, दूधोड कौरह ।

मेवाड़ और मारवाड़ के बाद आप बूझाड़ में पधारे । किशनगढ़ जयपुर, आपके पद-चिह्नो से पवित्र हो गये । बूझाड़ के छोटे-छोटे प्रदेशों को भी आपने बूझ निकाला । वहाँ आपके स्वल्पकालीन प्रवास में भी धर्मांकुर फूटे । एक से एक बड़कर कर्मठ आचक तैयार हुए, जिनकी त्रिमासोत्सवा अनुपम थे । जयपुर के लाला हरचन्द का नाम उल्लेखनीय है, जो स्वामीजी की अनुपस्थिति में भी सत्य का आराधन व प्रचार करते रहे । हाबोती में भी आपका पावन पदार्पण हुआ । फोटा बुद्धी के सुपुत्र मानव समूह में चेतना की लहर दौड़ गई । आपके दिव्य आलोक से वह मू-भाग आलोकित हो उठा । जन-जन को एक गई रूढ़ मिली, पर एक चातुर्मास का सुदीर्घ समय भी हाबोती के नाभ्य में नहीं बँदा था । यदि ऐसा होता, तो वहाँ भी बहुत कुछ प्रचार की संभावना थी ।

१—यहाँ स्वामीजी का प्रथम चातुर्मास अन्धेरी बोरी (काल कीठीरी) में हुआ और मारमलजी स्वामी के चरणों में सर्प लिपट गया था ।

२—यहाँ गुरु स्वनाथजी के साथ जोरदार धर्मांकुर हुई थी ।

## पली प्रवेश

किसी विशेष स्थिति में स्वामीजी स० १८३६ में यली श्री पधारे । बन्देरी (लाङ्गू) में श्री रामदेवजी के मन्दिर में ठहरे । फिर बादवास छाप रहे होते हुए चुरू पधारे । पाँच दिन ठहरे । स्वामीजी की यह यात्रा ५००—६०० मील की थी । यद्यपि आज की दृष्टि से इतनी बड़ी यात्रा कुछ अधिक नहीं है । तथापि उस युग की परिस्थिति के अनुपात में, वह बहुत लम्बी यात्रा थी । स्वामीजी को एक ग्राम से दूसरे ग्राम में पहुँचने में भी भयकर तूफानी सघर्षों से बाजी लेनी पड़ती थी । न स्थान मिलता और न पेट भर आहार ही मिला करता, प्रत्युत जन-जन से पद-पद पर तिरस्कार भरे वचनों के तीखे प्रहार ही मिलते ।

स्वामीजी की इस सुदीर्घ यात्रा में सघर्षों के पर्वत तो खड़े ही थे, नेचक की बीमारी ने भी आपके अदम्य उत्साह व आपकी बीरता को परखना चाहा । भारीमालजी स्वामी पर आक्रमण हुआ पर आपकी अविराम गति को कौन रोक सकता था ? भारीमाल जी स्वामी और अन्य शिष्यों को वही छोड़ आपने केवल दो सतों के साथ इतनी लम्बी, शूलों से परिजुत सकरी पगड़ड़ी पार की । इस दृष्टि से वह यात्रा आज की १५०० मील की यात्रा से भी भारी पड़ जाती है ।

स्वामीजी वृद्धावस्था में भी बिचरते रहे । एक बार यति कान्तिविजयजी मिले । परस्पर मधुर सलाप चल पड़ा

यतिजी—आप तुमिया नगरी पधारे या नहीं ?

स्वामीजी—यतिजी ! तुमिया नगरी कौन-सी ?

यतिजी (साहकार)—मोटे गाव ।

यतिजी को यह गर्व था कि वहाँ हमारे श्रावको का वाहुल्य है । भीखणजी की शाल वहाँ पर गलेगी नहीं, पर यतिजी के माचो को ताखते हुए स्वामीजी ने कहा—तुमिया नगरी में भी जाने का विचार है । आखिर वहाँ भी वार पधारे । भारी उपकार हुआ । वहाँ के पौरमाल परिवारों ने स्वामीजी की श्रद्धा ग्रहण की । बहुत से लोग सुलभ धौधि बने ।

शासन के अन्वतम सत्सम मंत्री मुनि, घोर उपस्वी मुनि श्री सुखलालजी जैसे अनर्घ्य रत्न उसी तुमिया नगरी की छानि से निकले, जहाँ स्वामीजी के अयकथम की वृद्ध गिरी थी । दूसरी बार जब स्वामीजी मोटे गाँव पधारे उस समय अवस्था बृद्ध हो गई थी । चलने में अत्यन्त शकल का अनुभव होता था । स्वामीजी ने स्वयं इस स्थिति का वर्णन अपने सुललित पद्य में किया है

“बाटी रो घाटी बढणी दोहिली, दोहरो हे भूताले रो घाट  
मोडी तो पग मोडे घणा, बागे हे ब्यार तीर्थ रा घाट  
जिनेवर देवा, बुढापा आया हो बढयो दोहिलो ।”

स्वामीजी के पावन चरणारविन्दों से पवित्र होनेवाले समग्र राजस्थान के भू-भाग को आजकी भौगोलिक स्थिति के आधार पर निम्नानुसार पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है —

(१) उदयपुर (२) जयपुर, (३) जोधपुर, (४) बीकानेर और (५) कोटा ।

आप बीकानेर द्विबीजन में चुरू, जयपुर द्विबीजन में सवाई माधोपुर तथा कोटा द्विबीजन में कोटा-बूंदी तक पधारे । आप उदयपुर और जोधपुर के अधिकांश भू-भागों में भी पहुँचे ।

स्वामीजी के बिहार के समय किजनी कठिन परिस्थितियाँ थी, उनका चित्र इन पद्यों में आका गया है

“बोचास्यो जद इण मार्ग पर, ससार हुन्थो लारे सारो,  
रहण ने स्थान दियो कोनी, सकट तू बीर नहीं हार्यो ।  
सागे की गिनती कोणी ही, सोणें की सोच नहीं लाय्यो,  
पौ दुनिया ने समझावण ने, सारी शारी राखा जाय्यो ।  
छाती में सही धम्मुकारी, माथा पर ठोला री झेली,  
शास्या रा बाण सहण ने वो, सागर की गहराई ले ली ।



को निमल मयी अंगारां ने, वन घमता सोलां पर चाख्यो,  
कण्ठां के भारी मेरुनं, भी कोमल कन्वा परझाल्यो ।”

इन पद्यों तथा आचार्य जयगणी के ‘पाँच वर्ष पहिचाण दे, अण पण पुरो ना मिल्यो

महलपणे वच जाण दे, धी चोपड़तो बाहि रह्यो से स्पष्ट पता चलता है कि उनको

किस तरह से बाघाओं को चीर कर आगे बढ़ना पड़ता था, पर सौभाग्य की बात है कि स्वामीजी के कदमों पर चलनेवाले जो अनुयायी थे वे अनुलनीय सिद्ध हुए ।

**वेणीरामजी स्वामी**

अद्वितीय कर्मठ स्वामी वेणीरामजी जो इतिहास के स्वर्णिम पृष्ठों में समुल्लेख हैं वे स्वामीजी की वाणी को राजस्थान तक ही सीमित न रहने देकर उनके दिव्य संदेश को लेकर मध्य भारत में पहुँचे ।

वे स्वामीजी के प्रचार कार्य में अनन्य सहयोगी रहे । आपकी आ० भिक्षु रचित सर्व ग्रन्थ कंठस्थ थे । सैद्धान्तिक क्षेत्र में भी आप प्रवीण थे । चर्चा के विषय में भी आप से वाची लेनेवाला कोई बिरला ही मिल पाता । व्याख्यान देने की आपकी शैली अत्यन्त सुन्दर और मौलिक दृष्टान्तों से पूर्ण रहती थी । आपका एक-एक शब्द इतना मधुर होता कि वह सुम्बक की तरह श्रोता को खींच लेता । आपका साहस सराहनीय था । आप जब मालव में पहुँचे तब आपको एक दिन में तीन-तीन स्थानों में ठहरना पड़ा; पर आप तिल मात्र भी विचलित न हुए, प्रत्युत अन्तर में उत्साह की लौ जलती ही रही । आप वहाँ सिंह की तरह गरजे । आपकी धाक कामरों को कम्पित कर देती तथा बीरों में साहस भर देती थी । आपकी सच्चाई के समक्ष लकीले तर्क हवा हो जाते । आपने मध्य भारत में खूब प्रचार किया ।

आप निर्भीक थे । एक बार चोर सतों की पुस्तकें छे गये । तब आप चोरों के पद-बिह्वल देखकर चोर पहल्ली में पहुँचे तथा रात भर वहीं ठहरे; एवं उन्हें समझाकर एक पात्र और कुछ चिन्तों के पत्तों के अतिरिक्त और सब कुछ छे आये । तुमिया नगरी में भी स्वामीजी ने सब दृष्टियों से सुयोग्य समझकर अपने से पहले वेणीरामजी स्वामी को भेजा था । स्वामीजी के प्रचारकों में सर्वप्रथम नाम आपका रहेगा ।

**मुनि बिरपाल और फतेहचन्द**

ये दोनों ही स्वामीजी के शासन के चमकते सितारे एवं श्रद्धा के साकार रूप थे । इनमें स्वामीजी के प्रति अगाध भक्ति थी । दोनों ही विनयवान, धीर तपस्वी व निरभिमानी थे । जयाचार्य ने मुनि श्री बिरपाल को ‘धर्म-मूर्ति’ विशेषण से विभूषित किया । दोनों ने अपनी सुदीर्घ तपस्याओं से शासन की नींव को मजबूत किया है । धर्ममूर्ति के लिये आपने स्वामीजी को जो अनूख प्रेरणा दी थी, उसके लिये वैराग्य शासन ही नहीं, अपितु समग्र मानव समाज युग-युगतक ज़रूरी रहेगा ।

**मुनि टोकरजी और हरनाथजी**

मुनिजी टोकरजी व हरनाथजी भी बड़े सुयोग्य संत थे । यद्यपि इन्होंने स्वयं विशेष प्रचार नहीं किया, फिर भी इन्होंने स्वामीजी के मतानुसार अपना जीवन वितारकर प्रचार-कार्य में सहायता दी है । स्वामीजी के मुखारविन्द से निकले शब्द—

“शुद्ध संन्यास-मालन में इनका कितना सहयोग रहा” स्पष्ट ही उनकी कुशल सहयोगिता के प्रतीक हैं ।

**मुनि खेतसीजी**

मुनि खेतसीजी का भी नाम युग-युग तक अमर रहेगा, जिन्होंने कठोर अनुशासन प्रिय स्वामीजी की वास्तविक कृपा अपने सुमग्न अन्धकार से प्राप्त की । वे रुग्णवस्था में उनकी सेवा के लिये लड़े-लड़े रात भर जाग कर भविष्य के लिये एक सुन्दर उदाहरण छोड़ गये । आपके आचार-विचार सहज पवित्र बालक की तरह व बचक दन्तपंक्ति की तरह निर्मल थे । इसी लिए स्वामीजी ने आपको ‘संतयुगी’ विशेषण से सम्बोधित किया । जयाचार्य ने वणाधार कह कर आपको बहुतमान दिया और आपका जीरा चरित्र अख्य लिखा । द्वितीयाचार्य भारभलजी की लेखनी द्वारा आपका नाम मुनाचार्य के समकक्ष अंकित हुआ । ये स्वामीजी के अनन्य सकल सुयोग्य सहायक शिष्य थे । इन्होंने २२ वर्ष तक स्वामीजी को समरस होकर सेवा की ।

मुनि हेमराजजी

स्वामीजी के सुयोग्य शिष्यों में ऋषि हेमराजजी का नाम भी कभी भुलाया नहीं जा सकता, जिनका जीवन एक नहीं, अनेक रूपों में निखरा है। गृहस्थीपन में ही इनकी योग्यता को देखकर स्वामीजी की इनपर दृष्टि पड़ी थी। आपकी मनीषा बहुत ही सूक्ष्म और कष्ट सुरीला था। वचन में गृहस्थावास में भा आप व्याख्यान देने। चर्चा करने में आप बिचक्षण व निर्भीक थे। विपक्षी सत्तो के स्थान पर जाते और उन्हें परास्त करते। आप व्यापार के लिए पाली आदि क्षेत्रों में जाते तथा वहीं अपने सम्पर्क में आने वाले मनुष्यों को समझाते और धर्म की तरफ आकृष्ट करते। आपने जब साधु-प्रतिभ्रमण सीखना प्रारम्भ किया, तभी स्वामीजी ने भारीमालजी स्वामी को सचेत कर दिया—भारीमाल ! तुम अब निश्चिन्त रह सकोगे। इतने दिन में था। अब कभी चर्चा का काम पड़े, तो हेमराज को तैयार समझना। जयाचार्य के विद्यागुरु आप ही थे। जयाचार्य के अनेक पद्यों में सहज ही आपकी असाधारण योग्यता मुखरित हो रही है

"उपसम समदम शील में हो, हेम सरीला सत,

चौबे आरे पिण बिरला होखी हो, साध महा गुणवत ।"

आप एक सच्चे आत्मार्थी और परोपकारी सत थे। आपने बहुतों को दीक्षा दी, बहुतों को आश्रय बनाया और बहुत से सत्तो को बिखरना सुयोग्य साधे में डाला है। आप जिन शासन के स्वाम्य, कुशल गणाधार और स्वामीजी के सफल सन्देशवाहक थे।

भारमलजी स्वामी

उपयुक्त सप्त मुनि स्वामीजी के कार्यक्षेत्र के सप्तपि नखन थे। इस सप्तपि मण्डल में भारमलजी स्वामी प्रथम सिंघासे के समान थे, जिन्होंने धर्म-गिष्ठ के कारण पिता के अमृत स्नेह-वचन को तोड़ा। नागपाश के बचन से भी जिनका हृदय भयनीत नहीं हुआ। ये १८ वर्ष तक युवाचार्य रहे और स्वामीजी के अन्तर को परखने वाले थे। इन सुयोग्य शिष्यों से स्वामीजी को अपने प्रचार-प्रसार के कार्य में बड़ी सुविधा, प्रेरणा और सहायता मिली। पर कहना होगा कि स्वामीजी के शिष्य समुदाय की तरह आश्रय सम्पदा भी बंजोड़ थी। आश्रय का नाम आते ही स्वामीजी के सन्देशवाहक टीकमजी डोसी और गेल्लालजी व्यास का नाम स्वतः स्मृति में उभर आता है, जिन्होंने स्वामीजी के सन्देशों को कच्छ देश में पहुँचाया।

आश्रय गेल्लाल और टीकम डोसी

गेल्लालजी व्यास जोधपुर के पुष्कर ग्राहण थे। स्वामीजी के शुद्ध आचार और परिष्कृत विचारों से प्रभावित होकर आपने श्रद्धा ग्रहण की। व्यासजी दृढ़ आश्रय देने पर उनके इस कार्य से ब्राह्मण उनके विरुद्ध हो गये। व्यासजी के पुत्र से कोई सम्बन्ध नहीं करता था, फिर भी व्यासजी की श्रद्धा अङ्गित थी। वे विरोधों से घबराने वाले नहीं थे। उन्होंने अपने पुत्र की शादी कहीं दूसरे गाँव में की। पुत्री के पिता ने विनोदबश दहेज में मुखबस्त्रिका, पूजणी और आसन दिए। सब लोग ये चीजें देखकर व्यासजी की हँसी करने लगे। स्थिति को भासते हुए व्यासजी ने कहा—मेरे सम्बन्धी चतुर हैं। उन्होंने सोचा कि मेरी लड़की वहाँ जायेगी तो वहाँ सामाजिक पीषव आदि के लिये इन वस्तुओं की अपेक्षा रहेगी। उत्तर सुनकर सब अवाक् रह गये। यह थी उनकी विरोध की भी विनोद रूप में परिणत करने की और उत्तर देने की सुन्दर शैली।

व्यासजी एक बार किसी कार्य से कूट गये। माण्डवी बन्दर नामक स्थान पर ठहरे। वहाँ पर टीकम डोसी नाम के स्थानकवासी जैन रहते थे। वे ब्राह्मणों को आटा-नावल, भी आदि देकर सदाश्रय किया करते थे। व्यासजी भी टीकम डोसी के घर सदाश्रय लेने गये। उन्होंने उनकी सदाश्रय दे दिया। पर व्यासजी लेने ही न गये कुछ देने भी गये थे। वे उनकी सहज व सरल रीति से प्रत्यक्ष व्यवहारों के द्वारा धर्म उत्पन्न समझना चाहते थे। व्यासजी की अन्तर भावनाएँ धर्म के माध्यम से बाहर आईं। परस्पर कुछ गभुर सलाप चल पड़ा।

व्यासजी—आप कौन से धर्म के अनुयायी हैं ?

टीकम डोसी—मैं जैन शानकवासी हूँ।

व्यासजी—मुझे सदाश्रय देने से आपको क्या फल हुआ ?

टीकम डोसी—एकान्त धर्म पुण्य।

‘मोदो फन्दो इण ससार रो, बनक कामिनी दोय,  
फदे में फस्यो निकल सकू नही, दर्शण किण विष होय ।’

वहते हे भवत की भवित भगवान की खीच लाती हे । ठीक यही बात शोभजी के विषय में चरितार्थ हुई । स्वामीजी उसी ग्राम से बिहार कर रहे थे । उन्होंने अपने कानों में ये शब्द सुने कि शोभजी के पैरों में बेड़ियाँ पड़ गई हैं । यह सुनते ही स्वामीजी के कदम उसी ओर चल पड़े । छन्दे मार्ग की स्वल्प समय में पारकर शोभजी के पास पहुँचे । शोभजी उस समय उपर्युक्त पद्यों को पुनर्गुना रहे थे कि स्वामीजी इन पद्यों को सुन कर बोल पड़े—‘दर्शन इण विष होय’ । शोभजी के मन में प्रसन्नता का सागर उमड़ पड़ा, क्योंकि थड़ा की मूर्ति सामने खड़ी थी । बुढ़ थड़ा वे सामने लोहे की जमीर टूट पड़ी । शोभजी की आन्तरिक निष्ठा ने आपके जनन्य विश्वास की प्राप्ति किया । सहस्रो मनुष्यों को सुलभ बोधि बनाया । उदयपुर के केशरी चन्वजी भण्डारी, जो मेवाड़ के दस हजार गाँवों के न्यायाधीश थे, शासन के कामों में अच्छी सहानुभूति रखते थे । वे श्रावक शोभजी के द्वारा समझाये हुए प्रच्छन्न श्रावक थे । शोभजी वटे ही गर्मट और थड़ावान श्रावक थे ।

### माघो सिंहजी

स्वामीजी के अनुयायियों में माघो सिंहजी का भी नाम युग-युग तक अमर रहेगा । आप स्वामीजी के पूर्ण विश्वासी श्रावक थे । इनकी प्रचार करने की शैली अन्ही थी । आप भी का व्यापार करते थे । छोटे-छोटे ग्रामों में घी बेचने जाते । लोग आप के घृत की परीक्षा करते । उस समय भी आप जन मानस में एक भावना भर देते । कहते—‘तुम जैसे घृत की परीक्षा करते हो, वैसे ही धर्म की भी परीक्षा करो । सुनने वालों के हृदय में धर्म की जिज्ञासा देख धर्म वा मर्म समझाते । लोग इनकी पड़ी बात से बड़े प्रभावित होते । इस तरह माघो सिंहजी ने पूरब प्रचार किया और स्वामीजी को इनका सफल सहयोग रहा ।

### श्रावक विजय सिंहजी पटवा

विजय सिंहजी पटवा भी गन्धमान्य श्रावकों में से एक थे । इनको बनाने में स्वामीजी को रातोंरात जानना पड़ा, पर समझाने के बाद वे बड़े निष्ठावान हुए ।

एक बार स्वामीजी पाली (मारवाड़) पयारे । विजय सिंहजी पटवा और वर्तमान श्रीमाल ये दोनों ही स्थानकवासी श्रावक थे । इन्होंने मन-ही-मन एक सकल्प किया कि श्रीलणजी यदि हमारे प्रश्नों का समाधान दे दें, तो हम उनके ही जायेंगे । अन्यथा उनको हम अपना बना लेंगे । रात्रि का सुन्दर समय था । दोनों स्वामीजी के पास गये । प्रह्वर रात्रि आने के बाद प्रश्नोत्तर प्रारम्भ हुए । एक वा दो घड़ी रात अवशेष रही तब चर्चा पूर्ण हुई । विजय सिंहजी समस्त गये । स्वामीजी ने सन्तो को जगया । बोले—‘ठहो ! जागो !’ प्रतिरूपण का समय आ रहा है । सन करबड़ होकर बोले—‘मगबन् ! जाप कब जागे ?’

स्वामीजी ने मुस्कराते हुए कहा—‘गहले यह तो पूछो—कब सोये ?’ सत यह सुनकर चिनलितित से रह गये । इस तरह स्वामीजी को श्रावकों की बनाने में अपने रसत को सुखाना पड़ा, पर बाद में ये कितने बुढ़ थड़ाहु हुए, जिनके विषय में स्वामीजी को कहना पड़ा कि विजय सिंहजी की थड़ा में सावक सम्मकत्व के लक्षण मिलते हैं । विजय सिंहजी स्वयं इतना प्रचार-प्रसार नहीं कर सके जितना दूसरे श्रावकों ने किया । पर उनके हृदय की प्रवल थड़ा व बुढ़ निष्ठा चिर भविष्य तक शासन से विचलित होनेवाले अनुयायियों के पैरों को बुढ़ करती रहेगी, बल देती रहेगी और थड़ावान व्यक्तियों में भी प्राण भरती रहेगी ।

इस तरह स्वामीजी के अनुयायी श्रावक समुदाय और साधु समुदाय स्वामीजी की तरह ही खपने वाले और पचने वाले थे । उन्होंने जिन क्षेत्रों में अपने धर्म के जो बीज बोये वे आज बट-बूझ की शाखा और प्रशाखाओं की तरह फैलते हुए पीतल छाया प्रदान कर रहे हैं ।

आराधना के लिये घर छोड़ा है न कि पिता के लिये। यदि पिता से ही मोह होता, तो मैं गृहस्त्री में ही रह सकता था। साधु बनने की क्या आवश्यकता थी? मुझे समय से प्रेम है, आप पर मेरी अदा है। मुझे विश्वास है कि आप समय पथ पर मुझे अग्रसर करेंगे। इस दृष्टि से आप ही मेरे पिता हैं।

१४ वर्षीय भारमलजी स्वामी की समय-साधना की ऐसी गायना को देख कर आचार्य भिक्षु बहुत प्रसन्न हुए। उन्होंने किसनोजी को टटोला। आचार्य भिक्षु ने किसनोजी से कहा—तुम्हारी नृति से मैं अपरिचित नहीं हूँ। मुझे लगता है तुम मेरे साथ रह कर समय में सफल नहीं हो सकोगे। हमारा भयकर विरोध होनेवाला है, तुम उसे पचा नहीं सकोगे। इसलिये मैं तुम्हें साथ रखना उचित नहीं समझता हूँ। यह बात सुनते ही किसनोजी का पारा चढ़ गया। क्रोध से उनकी आँखें जलने लगी। उन्होंने आवेश भरे शब्दों में कहा—यदि मुझे साथ नहीं रहने दोगे, तो मैं अपने पुत्र भारमल को भी ले जाऊँगा। आचार्य भिक्षु शान्त स्वर में बोले—भारमल पर मेरा कोई अधिकार नहीं है। बहुतो तुम्हारा पुत्र है, जैसा तुम चाहो वैसा कर सकते हो।

किसनोजी आचार्य भिक्षु की ओर से निर्वाध मार्ग समझ सीधे भारमलजी स्वामी के पास गए। आदेश की भाषा में उन्होंने कहा—भारमल! चलो, उठो यहाँ से। 'क्यों? कहाँ जाना है', भारमलजी स्वामी ने जिज्ञासा की। उनका उत्तर था—हम भीखनजी के साथ नहीं रहेंगे। यहाँ पर हमारा कोई मूल्य नहीं है। साधुत्व के लिए और अनेक सम्प्रदाय हैं।

भारमलजी स्वामी—नहीं, मैं तो इनके साथ ही रहूँगा। आप स्वप्न हैं। यदि जाना चाहूँ, तो आप जायें।

किसनोजी—नहीं, तुम्हें मेरे साथ चलना होगा। ऐसा कहते हुए भिक्षु अधिकार से वे उन्हें बलात् ले गए।

भारमलजी स्वामी ने अपना मार्ग पहले ही चुन रखा था। वे अपने निर्णय पर दृढ़ थे। भावना व्यक्त करते हुए नम्र शब्दों में पिता से बोले—मैं भिक्षु स्वामी के पास जाना चाहता हूँ। यदि आप मुझे अपने पास रखेंगे, तो मैं रह जाऊँगा। जीवन भर आहार जल ग्रहण नहीं करूँगा।

दृढ़ भावना की बालक का आवेश समझ कर किसनोजी ने सोचा—बालक है, आज नहीं तो कल, भूल लगने पर स्वयं भोजन कर लेगा। समय बढ़ता गया, सूर्यास्त हो गया, रात बीत गई। दूसरा दिन आया और वह भी चला गया। पिता ने समझाने की चेष्टा की, पर वे सफल नहीं हो सके।

पिता कभी स्निग्ध वाणी में कहता—देखो मैं बूढ़ा होने आ रहा हूँ। आधा के चहारे मैंने तुम्हें पाला-पोसा एव बना किया। सोचा था बूढ़ापे में सेवा करेगा। आज तू मुझे छोड़ रहा है। क्या तुम्हें दया नहीं आती? क्या तू इतने कठोर दिल का है? बूढ़ापे में मेरी क्या दशा होगी? कभी तूने सोचा है? छोड़, इस बालक हठ को छोड़ और भोजन कर ले।

पिता के दयालु शब्दों से पुत्र का दिल नहीं पिघला। वह अपने मकल्प में दृढ़ रहा।

जब नम्रता से कार्य की सिद्धि नहीं हुई तब पिता ने दूनरा रज्य धारण किया। वे आँखों को तराते हुए बोले—आहार करते हो या नहीं? भर जाएया तो भी मैं तुझे उनके पास जाने की अनुमति नहीं दूँगा। आज नहीं तो कल-बरसों खाना ही पड़ेगा? भख किसकी सगी है। देखता हूँ कि कितने दिनों तक आहार नहीं करता है।

कभी कहता—अचिनीत। तू जब पिता की सेवा नहीं करता है, तो दूसरों की कैसे करेगा? इन प्रकार डराया, घमकाया पर भारमलजी स्वामी अपने सकल्प से विचलित नहीं हुए। सकल्प या तीसरा दिन भी बीत गया। अत में पितृ हृदय मूल के दारुण दुःख को देख न सका। वे पास आकर कहने लगे—तू भोजन कर ले। जैसा कहेंगा वैसा कर दूँगा। यदि तू भीखनजी के पास ही रहना चाहता है, तो उनके पास रह, पर तू भूखा मत रह।

भारमलजी स्वामी को लगा इयमें भी रहस्य है। उन्होंने कहा—मैं आचार्य भिक्षु के ही हाथ से भोजन करूँगा, आपके हाथ से नहीं। हार कर किसनोजी आचार्य भिक्षु के पास आए और भारमलजी स्वामी की सौंपते हुए बोले—स्वामीनाथ! यह लो, यह आपके पास रह कर ही साधु जीवन व्यतीत करना चाहता है। आप इन्ने सबमें आने बड़ाएँ। यह तीन दिनों का भूखा है, आपके हाथ से ही पारणा करना चाहता है। इसे भोजन कराइए और अपने पास रहिए।

भारमलजी स्वामी आचार्य भिक्षु के पास रहे और किसनोजी के अनुरोध पर आचार्य भिक्षु ने उन्हें पूज्य जयमलजी को सौंप दिया। यह भी १४ वर्षीय भारमलजी स्वामी की दडता, जिन्होंने समय-साधना के लिए धन, सम्पत्ति और परिवार की तरह पिता का भी मोह छुकर दिया।

### साधना का पहला अध्याय

आचार्य भिक्षु ने वि० सं० १८१७ की याषाही पूर्णिमा को विशुद्ध चरित्र ग्रहण किया। उस समय भारमलजी स्वामी ने भी जीवन के एक नए अध्याय में प्रवेश किया। उनका पहला पाठुमांस आचार्य भिक्षु के साथ ही कैलाश में था। आचार्य भिक्षु के निरन्तर सहवास से उनके गुणों का विकास धीरे-धीरे भारमलजी स्वामी में भी होने लगा। साधना के संशय में भी वे कठोर परीक्षाओं में उत्तीर्ण होते रहे।

उसी वर्षावास की घटना है। अर्धरात्रि का समय था। देह चित्ता के लिए भारमलजी स्वामी 'अपेंटी ओरि' से बाहर आए। जब वे वापस जाने लगे, तो एक सर्प ने उनकी अपने पाश में जकड़ लिया। वे बचराए नहीं, निश्चल मन वहीं खड़े रहे। उस समय उनकी उम्र १४ वर्ष की थी। उन्हें बाहर लड़ा देस आचार्य भिक्षु ने पुकारा—भारमल ! बाहर क्यों खड़े हो, भीतर आ जाओ।

उन्होंने निर्भय मन से उत्तर दिया—“गुरुदेव ! मेरा मार्ग निर्वाण नहीं है। सर्प ने मुझे रोक रखा है।” आचार्य भिक्षु तत्काल समझ गए, यह कोई देव उपसर्ग है। अन्धसा यह साँप काटकर अपना मार्ग बना लेता। वे स्वयं उठे और दरवाजे के पास आए। सर्प को देव का सम्बोधन करते हुए बोले—“यदि तुम्हारी अनुमति न हो, तो हम तुम्हारे स्थान को छोड़कर अन्धज जा सकते हैं। स्पष्ट कह दो, पर इस प्रकार उपद्रव करना कैसे उचित होगा ? उसकी नमस्कार महामंत्र सुनाया। सर्प बन्धन छोड़ कर चला गया। यह थी साधना की प्रथम परीक्षा, जिसमें १४ अर्धरात्रि वालक मरणात्मक कष्ट को सहकर हँसता-हँसता उत्तीर्ण हो गया।

### जीवन पर एक दृष्टि

भारमलजी स्वामी की शिक्षा और दीक्षा आचार्य भिक्षु के सान्निध्य में ही हुई। वे बचपन से ही स्थिर योगी, प्रज्ञावान सतत श्रमशील थे। आपने चौड़े ही समय में सहस्रों श्लोकों को (गाथाओं को) कंठस्थ कर लिया। स्वाध्याय में विशेष। सार्यात्मकीन प्रतिक्रमण के बाद एक प्रहृष्ट रात्रि तक खड़े-खड़े उत्तराध्यायन सूत्र की २००० गाथाओं का पुनरावर्तन के हितिकला में भी दक्ष थे। अक्षर इतने सुदीर्घ होते थे कि देखने के लिए मन ललचा जाता। आचार्य भिक्षु ने “भारमल ! प्रत्येक ग्रन्थ की दो प्रतिष्ठा लिख कर—एक मेरे लिए और एक अपने लिए।” उन्होंने वैसा ही कि आज प्रत्येक ग्रन्थ की उनके हाथ की दो प्रतिष्ठा मिलती हैं। उनकी लेखनी सतत गतिमान रही। करते, लिखा देते, लेख ब मर्यादा बनाते, वे उनकी असरों में लिखकर चिर-स्थायी बना देते।

४ ( लगभग १० पुस्तकें ) पाँच-छः लाख गाथाओं का लेखन किया। तेरापंच संघ में आज तक किसी मान में लेखन नहीं किया। उनका विश्वास था कि लेखन से मन की स्थिरता बढ़ती है और समय का सन्तुष्ट। उनका जीवन एकांगी नहीं था। वे लेखन के साथ व्याख्यान कला में भी सिद्धहस्त थे। कण्ठ सरस था और खर थी। रात को राजनगर में दिया गया व्याख्यान पीपरड़ा में जो बेड़ कोश की छूटी पर स्थित है, सुनाई

दे० था।

### प्रयोगशाला

भारमलजी स्वामी का जीवन आचार्य भिक्षु की प्रयोगशाला थी। कठोर से कठोर मर्यादों का प्रारम्भ इसी प्रयोगशाला में होता था, जिससे अन्य साधकों को 'ननु न च' करने का अवकाश ही नहीं रहता था। आचार्य भिक्षु उनकी साधना में सबसे आगे देखना चाहते थे। एक बार आचार्य भिक्षु ने भारमलजी से कहा—भारमल ! यदि कोई भी व्यक्ति तेरे में ईर्ष्या-संभित की स्थलमा बसाए, तो तुझे प्रायश्चित्त स्वल्प एकतेला (तीन दिन उपवास) करना होगा। छोटी गलती का इतना कठोर दण्ड क्यों ? उन्होंने यह तर्क उपस्थित नहीं किया। उनकी साधनाशील भावना ने 'तथैति' कह उनकी भासा को शिरोधार्य किया।

बात को स्पष्ट करते हुए भारमल जी स्वामी ने पूछा—गुरुदेव ! तेला गलती की सत्ता पर करना होगा या मिया अश्रियों में भी। समाधान की भाषा में आचार्य भिक्षु बोले—तेला तो करना ही होगा। गलती हो तो उसका प्रायश्चित्त समझना, ब्रुटि न हो, तो कर्मों का उदय समझना। जिज्ञासा का समाधान हुआ। वे उस साधना के कठोर मार्ग पर चल पड़े। २१।

की मर्यादा ने उनकी और सजग कर दिया। वे बड़बुदे ही गये। इसी का परिणाम था कि उनको जीवन भर में भस्ती के रूप में केवल एक तेल का करना पड़ा। उसका निमित्त भी झूठा आरोप बना, वास्तविक नहीं।

**आचार्य पद**

आपकी योग्यता देख आचार्य विष्णु ने वि० सं० १८३२ के मृगसर मास में आपको मुवाचार्थ के पद का भार सौंप दिया। अहंकार के पोषक पद और अधिकार आपके साधनाशील मन को कभी विचलित नहीं कर पाए। गुरु-सेवा में ही उनका मन और मन अभिप्राय था। यही उनकी साधना का एक लक्ष्य था जिसमें वे पूर्ण सफल हुए। संवत् १८६० की भादमा सुदी १३ को आचार्य विष्णु के दिवंगत होने पर आपने आचार्य का उत्तरदायित्व संभाला।

**विहार क्षेत्र और चातुर्मास**

आचार्य भारमलजी स्वामी का विहार-क्षेत्र मारवाड़-मेवाड़ और जयपुर था। उस समय तेरापंच का उदय काल था। साधुओं की संख्या भी अधिक नहीं थी। नए प्रतिबोध प्राप्त लोगों को संभालना भी आवश्यक था। इस दृष्टि से विहार-क्षेत्र अधिक व्यापक न हो सका। अपने शासनकाल में उन्होंने निम्न स्थानों पर चातुर्मास किए :—

वि० संवत् १८६१	पिसांगण	वि० संवत् १८७१	बौरावड़
" " १८६२	पाली	" " १८७२	सिरीपारी
" " १८६३	खैरवा	" " १८७३	पाली
" " १८६४	केलवा	" " १८७४	नाथद्वारा
" " १८६५	नाथद्वारा	" " १८७५	कांकोली
" " १८६६	आमेठ	" " १८७६	पुर
" " १८६७	वालोतरा	" " १८७७	नाथद्वारा
" " १८६८	पाली	" " १८७८	केलवा
" " १८६९	जयपुर		
" " १८७०	सवाई मानोपुर		

**दूरवसिता**

आपने अपने १८ वर्षीय शासनकाल में हजारों भाई-बहनों को तत्त्व समझाया तथा ६२ व्यक्तियों को जिनमें १८ भाई और ४४ बहिनें थीं बीसा देकर संन्यास के कठोर पथ का पथिक बनाया। हेमराज जी स्वामी के शब्दों में—

आछी उपकार मेवाड़ देस में, होयी हुवे हृद श्रीकार,

हजारों नरनारी समझिया, कैदक थवा अपकार।

उनका विरवास था कि बालिकाओं को तत्व का मर्म समझाने से धर्म की बुद्धि अधिक होती है। अविवाहित अवस्था तक पीहर और बाद में समुदाय, दोनों स्थानों में उनके सम्पर्क से छोटे धर्म के मर्म को समझते हैं। माता बनने पर उनकी सही समझ संतान को भी प्राप्त होती है।

**अनुशासन प्रेमी**

आचार्य भारमल जी स्वामी आचार्य होने के नाते कम बल्कि वे स्वभाव से ही अधिक अनुशासक थे। उन्होंने अपना अधिकांश जीवन आचार्य विष्णु के कठोर शासन में खपाया था। वे किसी भी आदेश को छोटा नहीं समझते थे। उनकी मान्यता में आदेश कोई छोटा या बड़ा नहीं होता था। आदेश आदेश है, उसका पालन अनिवार्य है। अनुशासनहीन संगठन आखिर कब तक चल सकता है ?

एक बार की घटना है—संत भोजीरामजी विहार कर रहे थे। आचार्य भारमलजी राजनगर में थे। वे आचार्य के पर्यन्तर्ग आ रहे थे। मार्ग में लावासरदारगढ़ आया। वे वहाँ की स्थिति से अपरिचित थे। इसलिए वहाँ कुछ अधिक दिन ठहर गए। आचार्य भारमलजी ने इस कार्य को अपनी दृष्टि के प्रतिकूल समझा और अनुशासन का भंग भागा। जब वे राजनगर में पहुँचे, दर्शन किए, उस समय आचार्य भारमलजी ने उपस्थित संतों को आदेश दिया कि वे भोजीरामजी को बंदन कर रहे हैं। साथ आचार्य श्री की सेवा में बैठे रहे। वे न तो खड़े हुए और न उन्होंने आगन्तुक संत भोजीराम आदि के शोक

लेने का ही प्रयास किया। मोजीरामजी ने वातावरण को पढ़ा तो उन्हें अनुभव हुआ कि आचार्य की दृष्टि कुछ और है। वे कारण न समझ सके, पर मुख म्लान हो गया। बेहरे पर चिन्ता की रेखा खिच गई। उसाह का स्थान शोक ने ले लिया। उन्होंने आगे बढ़कर बदन तथा गुरु का चरण स्पर्श किया, पर गुरु ने न ही बल्ललता दिखाई और न भस्त्रक पर हाथ ही रखा। वे इस अकृपा का कारण जानना चाहते थे। अत उन्होंने नम्रता भरे शब्दों में प्रार्थना की—गुरुदेव। यदि भूल से कोई अपराध हुआ हो, तो क्षमा करें। यस्ती का ढण्ड दें, उसे स्वीकार कछेगा, पर यह अकृपा भाव मुझसे नहीं सह्य जाता। उनकी सरलता देख आचार्यश्री का मन सह्य गया। अनुशासन के शब्दों में बोले—किसकी आज्ञा से तुम लावासरदारगड गए और बहा इतने दिन ठहरे? मोजीरामजी के पास मौन के सिवाय कोई उत्तर नहीं था। उन्होंने सिर को झुकाकर अपने असान का अनुताप किया तथा भविष्य में पुन ऐसी गलती न करने का विस्वास विलाया। तब आचार्य ने साधुश्री को आदेश दिया कि वे मोजीरामजी को बदन करें। सारा वातावरण मयुर प्रेम से भर गया।

**सुशाव का सम्मान**

बाप समयव से और आचार्य भी थे। विद्या और पद का योग पाकर भी वे अह्कार से कोशे दूर थे। जो कुछ मने किया वही ठीक हे, ऐसा आग्रह नहीं था। अच्छे सुझावों के चितन के लिये मस्तिष्क का द्वार सदा खुला रहता था। आपने अपने उत्तराधिकारी के लिए दो साधुओं के नाम लिखे—खेतसी और रायचन्द। दोनों परस्पर सम्बन्धित थे, मामा और भागजा। सोचा दोनों स्वय तय कर लेंगे। सभी साधुओं ने सुना पर सप्तदश वर्षीय जीतमलजी स्वामी को यह न बैचा। वे आचार्य के पास आए और उन्होंने नम्रता से प्रार्थना की—उत्तराधिकारी के लिए एक नाम होना चाहिए। उन्होंने सरलता से उत्तर दिया—मामा-भागजे ही तो है?

फिर प्रार्थना की—आपका विचार ठीक है। यह तेरा नाम सुशाव है कि नाम एक रहे तो अच्छा हो, चाहे किसी का हो। आचार्यजी की बात गैच गई। पद के क्षेत्र में सबह दूटते देर नहीं लगती। उसी समय बालक के सुझाव का सम्मान कर उन्होंने एक नाम रायचन्दजी का रख दिया।

**तपस्वी जीवन और अन्तिम अवस्था**

आचार्य भारमलजी का प्रथम और अन्तिम चातुर्मास केलवा में ही हुआ। प्रथम चातुर्मास आचार्य भिक्षु के साथ और अन्तिम आचार्य अवस्था में। चातुर्मास से पूर्व आपका सरीर अस्वस्थ रहने लगा। सतों से कड़ा—जब मैं तप साधना में अपने जीवन को लजाना चाहता हूँ।

सतों की हादिक सहानमूति प्राप्त कर वे तप साधना में लग गए। सर्व प्रथम वैशाख वधी अष्टमी से शशी तक नैका—तीन दिन का उपवास किया। फिर तो वे उपवास, बेला, तैला और चोला—चार दिनों का उपवास करते रहे। आषाढ शुक्ला पचमी से चतुर्दशी तक १० दिन का उपवास किया। पूणिमा रविवार को पारणा में अस्थाहार किया। चातुर्मास के प्रारम्भ में तैला किया। फिर बेला, उपवास, ऊनोदरी तप, एकान्तर तप, जमातर दो दिनों तक न खाना आदि विविध-तपस्याएँ करते रहे। मुनि खेतसीजी, मुनि रायचन्दजी, मुनि जीबोजी, मुनि रायचन्दजी, मुनि बिरघोजी, मुनि हीरजी, मुनि सोवजी, मुनि जीबोजी (छोटा) इन अष्ट मुनियों ने आपकी तन, मन से सेवा की।

चातुर्मास समाप्ति के बाद भी आपको अस्वस्थता के कारण केलवा और रुकना पडा। इधर साधु-साधिनियों वर्षाणाई जाने लगे। कभी-कभी व अपनी अस्वस्थता की भूल कर एक प्रहर तक सत-सतियों को शिक्षा देते। उनकी अन्तिम शिक्षा थी—भाव-साधिव्यो! तुमने शुद्ध सबम की स्वीकार किया है, इसलिए उसकी अन्त तक शुद्ध मन से आराधना करना। ईया-समिति (चरण) और भाषा-समिति (बोलने) का विशेष ध्यान रखना। परस्पर विशेष प्रीति रखना। हास्य और कुतूहल कभी मत करना। मैंने सत खेतसीजी और हेमराजजी की सलाह से ब्रह्मचारी रायचन्दजी को अपना उत्तराधिकार दिया है। तुम उसकी आज्ञा का अखण्ड पालन करना। इसके बाद उन्होंने श्रावक-आधिकाओं को भी शिक्षा दी।

कुछ स्वस्थ होने पर वे राजनगर आ गये। वहाँ पर मालवा से आकर साधिव्यो ने दर्शन किया। उनसे सुख पृच्छा करके वहाँ की स्थिति को प्यान से सुना। तदनन्तर अस्वस्थता बढ़ने से आपने तिविहार मनशन कर दिया। नौ प्रहर के अवशन के बाद नाथ कुना अष्टमी की आपका स्वर्गवास हुआ। उनके जीवन के पृष्ठों को उलटने से मिशेला कि उनकी प्रशसा की प्यास नहीं थी। वे लोकेंगना से दूर रह कर आत्म-साधना में रत रहते थे। जिस साधना के लिये चले थे, उसमें वे पूर्ण सफल हुए।

## तेरापंथ के तृतीय आ० श्री रायचन्दजी स्वामी

(ले० साध्वी श्री जयश्री)

जन्म और मृत्यु —प्रत्येक देहधारी का साधारण कम है। किन्तु इस साधारणता में जो कुछ भी असाधारणता उत्पन्न कर वे, वही संसार की दृष्टि में महान् होता है। आचार्य श्रीमत् रायचन्दजी को भी यदि उन महापुरुषों की कोटि में रखें, तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इन्होंने तेरापंथ की श्री-वृद्धि में अपना सर्वस्व समर्पित कर अपने आपको कुलपुण्य माना और तेरापंथ के इतिहास में कार्यनिष्ठ और नीतिज्ञता के सुनहरे पृष्ठ जोड़े। ऐसे महापुरुष के जीवनदर्शन पर मुझे कुछ लिखने का अवसर मिला, यह मैं अपना सीमाप्य मानती हूँ।

आपका जन्म वि० सं० १८४७ में रावलियाँ ग्राम ( राजस्थान ) के एक सम्पन्न परिवार में हुआ। पिता का नाम चतुरोजी और माता का नाम कुशलांबी था। दोनों ही सरल एवं शान्त प्रकृति के थे। धार्मिक संस्कार दोनों में मानो मूढ़-मूढ़ कर भरे थे। ऐसे धर्मनिष्ठ परिवार में होनेवाली सन्तान भी तदनुष्य हो, यह स्वामयिक ही है। आपका धार्मिक गठन भी असाधारण था। अवयवों की कोमलता, आँखों में प्रतिपल छलकने वाला निश्चल प्रेम, बाणी का माधुर्य और अश्वों पर मुस्कान की स्फुट रेखाएँ सहज ही प्रत्येक हृदय के लिए आकर्षक थीं। इसके साथ-ही-साथ मानसिक विषयता तथा संस्कारों की पवित्रता से ओत-ओत अन्तर मानस ने मानो उनके सौन्दर्य को द्रिगुणित कर दिया था।

बोध रूप में प्राप्त वंशानुगत संस्कार समय पाकर शतशाली के रूप में उभरने लगे। यह सच है कि दसव काल विचारों की दृष्टि से या यों कहिये निर्णय की दृष्टि से अपरिपक्वता व अस्थिरता का होता है। किन्तु यह भी उतना ही सत्य है कि उस समय पड़े हुए संस्कार ही भविष्य के लिए गाँव के पत्तों का काम करते हैं। उनके उस समय जमे हुए संस्कार साधारण कार्यों में भी परिलक्षित होने लगे। वास्तव काल की सहज रम्य चपलता और कीड़ाओं की उपेक्षा कर आपने अपने प्रारंभिक क्षणों में ग्रीडत्व को प्रशय दिया। वचन में भी उस शांत व गंभीर मुद्रा को देखकर सहज ही रघुवंश का वह श्लोक स्मृति-पटल पर अंकित हो जाता था—“तस्य धर्मरौरोसीद्, वृद्धत्वं जरसा विना”। इसीलिए अवस्था की उपेक्षा आप अधिक विवेकशील थे यह निःसंकोच कहा जा सकता है।

११ वर्ष के अल्प वय में ही आपने तेरापंथ के प्रवर्तक आचार्य मिश्र से दीक्षा ली। दीक्षा का मूल प्रेरणा-श्रोत साध्वी श्री बरजूजी से उद्भव हुआ। वे एक कुशल व हृदय-स्पर्शी प्रवचन करनेवाली साध्वी थीं। रायचंदजी प्रायः उनका व्याख्यान सुनते। फलस्वरूप संयम की भावना तीव्र हो उठी। वे विरक्त बने और भागे बढ़ने के लिए वृद्ध-संकल्पी हुए। किन्तु माता की अमित ममता और पिता के वात्सल्य की ठुकराना भी तो सहज नहीं था। कण्ठ को भी छेड़नेवाले भ्रमर के लिए कमल का कोमल बन्धन कितना अछेदा होता है, यह किसी से छिपा नहीं। अनेक प्रयत्नों के बावजूब भी वे माता-पिता के समक्ष अपनी भावना व्यक्त करने में असफल रहे। किन्तु अन्त में एक दिन साहस करके आपने माँ के समक्ष अपने हृदय की बात रख दी थी; क्योंकि इसके अतिरिक्त कोई दूसरा चारा नहीं था। माँ ने सुना। उदासीनता की अकल्पित रेखाएँ सहज ही उनके मुख पर उभर आईं। वह गंभीर मुद्रा में बोलीं—तू अभी बच्चा है। धामध्य के उस अनजाने पथ पर कैसे चल सकेगा? फिर मेरे बिना तू अकेला रहेगा भी कैसे? बाल मन ने साहस बढ़ाते हुए कहा—माँ! तुम भी कभी भोजी बातें कर रही हो। मैं इतना अनजान भोजी ही हूँ कि यह भी न जानूँ कि साधुत्व क्या है? तुम से दूर तो अब मुझे ऐसे भी रहना पड़ेगा। जब मैं स्कूल जाऊँगा या व्यापार के लिए कहीं अन्वय जाऊँगा तो तुम मेरे साथ तो नहीं रह सकोगी। जब मेरा मन विरक्त हो गया तब ऐसा कोई कार्य नहीं, जो मैं नहीं कर सकता। बालक के विवेकपूर्ण उत्तर को सुनकर माँ चुप हो गई। बालक की विरक्ति ने उसके मन को झकझोर दिया। उसने अपनी और बालक की अवस्था की तुलना की तो उसे अपने आप पर ग्लानि हुई। जिसको अपनी संतान से अधिक धर्मनिष्ठ होना चाहिए था, वह आज अपने आपको हीन अनुभव कर रही थी। इसी आत्मग्लानि ने उसके मन में भी विराग का अंकुर उत्पन्न कर दिया। उसने तब बालक की स्वीकृति देते हुए साथ में स्वयं भी वीक्षित होने की बात रख दी। पुत्र ने जब माँ के भी वे विचार सुने, तो हर्ष से उसका दिल





उसी समय पास में बैठे हुए एक साधु ने छीका। आपने कहा, “यह साधु जन्मि योग्यता वाला होना चाहिए।” तभी उसने दूसरी बार छीका तो आपने फिर कहा, “यह साधु अधिक योग्य और दीप्तिमान होना।” इतने में उसने फिर छीका तो आपके मुख से निकल पड़ा, “यह साधु तो घष का भार संभालने योग्य होगा।” यह अजन विलकुल सही निकला। देवा, काल और परिस्थिति की इतनी दूरी के बावजूद और साधारण निमित्त के सहारे भी व्यक्ति के अनागत व्यक्तित्व की गवाह रूप में परखना एक अपूर्व विलक्षणता है। किन्तु आप में ये गुण सहज रूप में विद्यमान थे और इसीलिए आप महान् गने। क्रियाशीलता, नेतृत्वकला, अन्तर-हृदय को परखना आदि न जाने कितने गुण आपके अग्रतिम व्यक्तित्व को निखारनेवाले थे।

स्वाध्याय, अध्ययन और तपस्या ये साधुत्व के प्रमुखतम अंग हैं। कंठस्थ-अंगाली मारत की प्राचीनतम प्रणाली है, जिसके आधार पर साधक ज्ञानाराधन के साथ-साथ जीवन के उच्चतम लक्ष्य के लिए प्रतिपल अग्रसर होकर विवरण करता है। एक-एक क्षण की अग्रसरता ही साधक को सिद्ध बनाती है। यह जैन-वर्णन का अपरिहार्य तत्त्व है, जो प्रत्येक भिक्षु को उसकी दीक्षा के समय जन्म-मूँटी के रूप में दिया जाता है। लम्बी-लम्बी पदयात्राओं में भी जैन साधु ज्ञानाराधन और अन्य मौलिक कार्यों में संलग्न रहते हैं। यह इसी का परिणाम है। आपने अपने जीवनकाल में बहुत लम्बी यात्राएँ की। मध्य प्रदेश, वीरारण्य, गुजरात, राजस्थान आदि प्रान्तों की पदल यात्रा में भी आप जैन-वाङ्मय का विलोडन करते रहे। दशवैकालिक, उत्तराध्यायन, आचमक, बृहत्कल्प आदि जैन आगमों को कंठस्थ कर आपने प्राचीन मुलस्थ-परम्परा का आदर्श रखा।

आपके शासनकाल में संघ में दीर्घ तपस्या का नूतनपाठ हुआ। तीन साधुओं ने एक साथ छः मास की लम्बी तपस्या ‘छाछ’ (छाछ को गरम करने से एक प्रकार का पानी-सा जो ऊपर आता है) के आधार पर की। भगवान् महावीर के पदचाल ऐसी दीर्घ तपस्याएँ इतिहास के पृष्ठों पर बिरले ही मिलती हैं।

इस प्रकार तेरारण्य की श्री वृद्धि में चार-पाँच लगाते हुए आप ६२ वर्ष की अवस्था में सं० १९०८ की माघ कृष्ण चतुर्विंशी को स्वर्ग सिधारे। आपने निम्नलिखित स्थानों पर अपने चातुर्वर्षिक किये :—

पाली में १२, श्री जी द्वार में ८, जयपुर में ७, उदयपुर में ४, लाङ्गू, बीवासर व सिरियारी में २-२, केलवा में ३, और पीसाण, खेरवा, पेडलाबद, कांकरोली, गोमुन्दा, जामेट, माधोनुर, बालोतरा, बेरावड़, पीपाड़ तथा पुर में १-१।

## तैरापंथ साहित्याकाश के उज्ज्वल नक्षत्र, चतुर्थ आ० श्री जीतमलजी स्वामी (ले० मुनि श्री सुखलालजी)

अठारहवीं सदी के दूसरे दशक में आचार्य भिक्षु जैन परम्परा में एक नये उन्मेष के साथ अवतरित हुए। उन्होंने अपने जीवनकाल में कुछ ऐसे सन्नत-विन्दु युग के सामने रखे कि लोगों की दृष्टि अनायास ही उन पर टिके बिना नहीं रह सकती। आचार बिहार तथा सगठन की उनकी सूझ-झल अपने ढंग की एवं निराली ही थी। फिर भी उनका कार्यक्षेत्र अधिक विस्तृत नहीं हो पाया। वी बयों के बाद उनके चतुर्थ उत्तराधिकारी आ० जीतमलजी (जयाचार्य) के रूप में नय की पुन एक प्रतिभाशाली ननृत्व मिला। धीमग्जयाचार्य की प्रतिभा अत्यन्त बहुमुरी तथा प्रवर होने के कारण वे द्वितीय भिक्षु ही कहे जाने लग। दूसरे जन्मों में कहा जाय तो जयाचार्य आ० भिक्षु के एक कुशल भाव्यकार थे। आ० भिक्षु ने जो कुछ कहा, उसका जयाचार्य ने इतने सुन्दर ढंग से भाव्य कर दिया कि कई स्वामी परतों सहमा एक जगह हो जाती है कि यह जयाचार्य वा वाक्य ह वा आ० भिक्षु का। सचमुच वे आ० भिक्षु के जीवन में इतने समा गये थे कि उनसे अलग उनकी कोई कल्पना ही नहीं की जा सकती। सगठन की दृष्टि से तो उन्होंने नय की बहुत कुछ दिया ही था, पर साहित्याराधना की दृष्टि से उन्होंने जो कार्य किया, वह युग-युग तक जैन-परम्परा में बालोक स्तभ वा काम करेगा। सम्प्रति हम उनके साहित्यिक जीवन पर थोडा प्रकाश डालने का प्रयत्न करेंगे।

साहित्यकार बनाया नहीं जाता, स्वय बनता ह। ठीक इसी प्रकार जयाचार्य भी स्वयं जगत और जन्मसिद्ध साहित्यकार थे। ११ वर्ष की शैशवावस्था में, जब कि बच्चे पढ़ने में व्यस्त रहते हैं, उन्होंने 'संत गुणमाला' नाम के एक बाब्य वा निर्माण कर दिखाया था। तदनन्तर उनका ध्यान-स्वाध्याय और साहित्य-निर्माण साध-मात्र चलता रहा। इसी बीच जब वे १८ वें वर्ष में पहुँचे तो उनके जीवन में एक ऐसी घटना घटी जिसने उनकी गति को साहित्य-सर्जन की ओर मोड़ दिया। मबन १८७८ में, जब वे सामान्य साधु ही थे अपना चातुर्मासिक प्रवास अन्धन चित्तान्तर तृतीयाचार्य श्री रायचन्दजी के दर्शनार्थ पहुँचे, और उन्होंने अपने हाथों से रगा हुआ एक पान आचार्यवर के सामने प्रस्तुत किया। उन्हें अपनी हस्तवला पर सतोष था। अत उस आशा के अनुरूप आचार्य से उन्हें सतोष ही मिला। पर वहाँ बैठो हुई एक साध्वी (दीपाजी) ने व्यय कस दिया—“पान को क्या दिखाते है यह तो हम जैसी साध्वियाँ भी कर सकती हैं। आप से बिनी सून बी टीका करके लाते तो बहादुरी होती।” वच यह बात जयाचार्य के हृदय में तीर जैसी बैठ गई। दूसरे ही वर्ष जब कि उनकी अवस्था बेवल १९ वर्ष की थी, उन्होंने 'पञ्चवक्ता' जैसे गहनतम आगम का राजस्थानी भाषा में सरस पद्यानुवाद कर डाला। फिर तो उनके अन्तर का साहित्य-कार जाग पडा और उन्होंने इतना लिखा कि अन्तिम समय तक उनकी साहित्य साडे तीन लाख पद्य परिमाण की सीमा तक पहुँच गया। सचमुच ही उनका साहित्य राजस्थानी भाषा की एक अमूल्य निधि है।

शैली और भाषा

जयाचार्य जैन-परम्परा के एक आचार्य थे। अत अव्यात्म परिष्कृत उनकी वाणी में जैन तत्त्व दर्शन ही यम-नन विलसत हुआ मिले, वह स्वाभाविक ही है। यद्यपि अनेक प्रयो में उन्होंने अपनी दर्शन-सिद्ध स्वजन अनुभूति का भी शब्द चित्र बनाया है, जिसकी चर्चा हम आगे करेंगे, पर उनके साहित्य का बहत बडा भाग जैन आगमों की व्याख्या तथा आ० भिक्षु के प्रयो का पद्यानुवाद करने में ही रूपायें हुआ है। उनके प्रत्येक प्रतिपादन में भगवान महावीर के प्रति निश्चल आस्था और मन्त्रि स्वय फूट पड़ी है। उनकी कविता भावुरी का परिणामन प्रसाद गुण प्रदान है। वे जिस विषय को छूने उनकी पुष्टि के लिए प्रमाणों के इतने डेर लगा देते कि पढ़ने वाले को लगता मानो सारे आगम ही उसके सामने पडे हैं। मिथ्यात्व की घमरावना भगवान् की आज्ञा में है या नहीं, हम विषय को लेकर अपनी एक कृति 'प्रश्नोत्तर मार्गगतक' में एक जगह वे शास्त्रीय प्रमाण देते हुए कहते हैं—

प्रश्न—कोई कहे प्रथम गुण ठाणा रा धणीरी निरलख करणी आज्ञा माहे के बारे ?

उत्तर—(१) श्री भगवती शतक ८ उ० १० ज्ञान विना करणी करे त्रिण ने देश आराधक कह्यो, (२) तथा ज्ञाता अध्ययन १ मेघ नुमार नो जीव हापी ने मने दया करी परित ससार करी, मनुष्यनो जाळो वाप्प्यो कह्यो, (३) तथा विपाक प्रथम सुत विपाक में मुमुर भाषा पति सुदत्त अणगार ने दान देद परित ससार करी, मनुष्य नो जाळो वाप्प्यो कह्यो, (४) तथा उत्तराप्यधन अ० ७ वा० २० विष्ण्वात्मी ने निर्जरा लेखे सुजती कह्यो, (५) तथा भगवती अ० ३ उ० १ तामली नी अनित्य चितवणा करी, (६) तथा पुष्पक्रीया उपाये अ० ३ सोमल ऋषिनी अनित्य चितवणा करी, (७) कोई अनित्य चितवणा ने अनुज वहे तो भगवती अ० १५ मयमन्त महावीर नी अनित्य चितवणा करी, (८) बलि उववाह में अनित्य चितवणा धर्म प्यान रो भेद कह्यो, (९) तथा भगवती अ० ९ उ० ३१ असोच्चा केवली ने अधिकारे प्रथम गुणठाणा रा धणी रा पुत्र अध्ययनगय पुत्र परिणाम विवाद लेख्या अर्थ में धर्म प्यान अने धर्म री चितवणा करी, (१०) तथा जम्बू दीप-पल्याती में बह्यो, मला पराजय नी व्यतर सुख पाप्मा तें व्यतर में मित्यात्मीन उपजै, (११) तथा ठाणा ठाणे ४ उ० २ मोसालास स्वचिन्ता रे ४ प्रचारे तप कहा उग्र तप १ धीर तप २ रत्न परिपाग ३ रत्न-द्विती प्रति मनीनता ४, (१२) तथा उववाह में रत्न-द्विती प्रति सलीनता निर्जराता बारह भेदा में कह्यो, (१३) तथा भगवती अ० २ उ० १ भगवान ने यदना वरणरी उपक सन्यासी ने शीतम बी जाहा बी धी, (१४) तथा दशवैकालिक अ० १ नान अने तप ए बिहू धर्म बाहा, (१५) तथा रायप्रनेगी सूर्यामना अभिवोगिया ने भगवान यदना करवारी जाना बी धी, (१६) तथा उपासग यदाग में अ० ७ सबडालपुत्र मोसाला रे श्रावक भगवान ने यदना बी धी (१७) तथा भगवती अ० ८ उ० ९ हाथो प्रभृति भद्रिज १ चिनीत २ दयापरिणाम ३ अमच्छरभाव ४ ए च्यार प्रकारे मनुष्या नो आज्ञा रो राये, (१८) तथा नराग नयम १ समयसमय २ वारतप ३ अकाम-निर्जरा ४ ए च्यार प्रकारे देवानु वाधे ए सर्वारणी मुद्र वे इत्यादि प्रथम गुण ठाणा रा धणी निरलख करणी आज्ञा माहे वही ।

उा प्रकार एा प्रथम पर उन्होंने अठारह प्रमाण द्रष्टे कर दिये हैं । प्रस्नोत्तर साधेसातक में डेढ सौ प्रस्नो का उत्तर दिया गया है । धर्म विध्यमन, नदेष्ट विधोपधि, प्रस्नोत्तर तत्त्वगोप आदि प्रथो में भी इसी प्रकार प्रमाणो के डेर पड़े हुए हैं । उजा मूत्र-म्याप्याम पिताना प्रगाड या यह हमसे स्पष्ट हो जाता है । यद्यपि उनकी भाषा राजस्थानी थी (उसमें कहीं-तहीं गजगानी भी मिश्रित हो जाती है) उन्मथा प्रवाह इस प्रकार समरस बहुता जाता है कि पाठक उसमें बहुता हुआ एक पार तो निताड विचारण ही बन जाता है । बहुधा एा बोली बहुर राजस्थानी की लेख उपेक्षा कर देते हैं । पर राजस्थानी में पितना माहित्य रखा पडा है, यह अभी तब स्वयं राजस्थानियों को भी पता नहीं है । सचमुच अध्यात्मोच्छ्वास के लिए राजस्थानी भाषा एा बहुत ही ममूढ भाषा है, जिनको प्रमुक्त कर जयाचार्य ने उसके गौरव में चार पांड लगा दिये हैं ।

जयाचार्य ने गद्याय में ध्याय विगुल छोटे-छोटे होते हैं । पद्याधो में अधिकतर उन्होंने नीलिका छन्दो को चुना है, जो अपनी मगन म्यग-हरी में दर्शन ने मूढतम मिढातो को भी एक बार सरल बना देते हैं । प्रस्नोत्तर तत्त्वबोध में प्रतिभा को देरतर मन में वैराग्य-भावना उमड पड़ती है, इसलिए यह बन्दनीय है । इस तर्क को लेकर जयाचार्य कहते हैं—

बोड गहै वैराग्य नो, हेतु प्रतिभा एह ।  
जिन प्रतिभा देखी मरी नर वैराग्य रहै ह ॥१॥  
ते माटे बन्दनीय है जिन प्रतिभा जग माह ।  
हिय तेहणो उत्तर बहै, सामरज्यो चित त्याम ॥२॥  
मृगन देखि प्रतिबुजियो, मरकट नरराय  
धुमह दन्दज्वल स्तम्भ प्रति, देख मवेग सुपाय ॥३॥  
चूटी सु प्रतिबुजियो, नामे नृपति तिहकाल ।  
अब देख प्रतिबुजियो, नमड नाम भूपाल ॥४॥  
उत्तराविषय इकनीस में, मयुप्रवाल सवेग ।  
पायो तखर देखनै, देखी तज जडेग ॥५॥  
सवेग पाठ तपो अर्थ, अवचूरी में स्थात ।  
मवेगना हेतु अनी, सवेग चीर कहात ॥६॥

["तपासिदूष संवेगं, समुद्रपालो इष मन्ववी । अहो असुहार्णं कम्माणं, निज्वाणं पाषाणं इमं ॥१॥ अर्थ—शास्त्र सूत्र उत्तरा-  
ध्ययन अध्येन ३१ में गाथा नौमी में एहोने अर्थ अवचूरी में किमी ते लिखिबै छे ॥ 'तमिति तथा विषं द्रव्यं दृष्ट्वासंवेगः  
संसार वैमुरत्यतो मुक्तयन्त्रिलयस्तद्धेतुत्वात् सोऽपि संवेगस्तं समुद्रपाल इदं यक्ष्यमाणमप्रवीत् । यया अशुमानां पापकाना  
कम्माणां निर्याणमवसानं पापकं अशुभं इदं प्रत्यक्षं अखी वराकोऽन्यथाभिमित्यं नीयते इति भावः' इहां कह्यो)" (दूहा)

संवेगनो हेतु कही, तस्कर नें अवलोक्य ।  
पिण गुण नहि छै ते यही, बंदन योग्य न कोय ॥७॥  
वृषभादिक देखी करी, करकंदू आदेय ।  
बूझ्या पिण वृषभादिते, बंदनीक न कहैह ॥८॥  
मुनि बेपे ते पासल्यो, तसु देखी नें सीय ।  
संवेग पावे पिण तिणो, मन्दन योग्य न कोय ॥९॥  
तिम जिन प्रतिमा देखवें, पावै जे बैराग्य ।  
पिणते बंदन योग्य नहि, देखो मत पख त्याग ॥१०॥  
ज्ञान दर्शन बारिज तथा, गुण नहि छै जे गहिह ।  
ते संवेगनों हेतु हुबै, पिण मन्दनीक नहि याम ॥११॥  
मुनिवर प्रति देखी करी, द्वेप वरै मन कोय ।  
तो द्वेप तनो हेतु मुनि, पिण निदनीक नहि होय ॥१२॥  
अवानुमति मुनि तथा, वचन सुणी गोसाल ।  
कोय्यो दीघ्र उतावलो, भस्म कियो ते काल ॥१३॥  
कोष तणों हेतु मुनि, पिण गुण सहित्य सुखंत ।  
ते माटै निन्दनीक नहि, देखौबी बुद्धिबंत ॥१४॥  
सुतवाध नां वचन सुण, धर्युं गोसाले द्वेप ।  
द्वेप तणो हेतु तिणो, पिण निदनीक नहि देख ॥१५॥  
बीर प्रभुनां वचन सुण, कोय्यो दीघ्र गोसाल ।  
कोषतणों हेतु प्रभु, पिण निन्दनीक मत न्हाख ॥१६॥  
छप्पस्य बीर प्रति देखने, जन बहु द्वेप धरेह ।  
दुःख दिया अति आकर, आख्यो धुर अंगेह ॥१७॥  
द्वेप तथा हेतु प्रभु, पिण ते गुणों सहित ।  
तिण सूं ते निदनीक नहि, देखौ बी वर प्रीत ॥१८॥  
वस्तु जे गुण सहित प्रति, देखी द्वेप लहेह ।  
द्वेप तणों हेतु तिणो, पिण निदनीक नहि तेह ॥१९॥  
वस्तु जे गुण हीन प्रति, देख संवेग लहेह ।  
संवेग नो हेतु तिणो, पिण बंदनीक नहि तेह ॥२०॥

यही भी एक प्रसंग को स्पष्ट करने के लिये उन्होंने अनेक प्रमाण दकट्टे कर दिये हैं यथा प्रांजल पत्र-अववाह ने तत्त्व की इतना सुगम बना दिया है कि एक साधारण व्यक्ति भी उसे सहज ही ग्रहण कर लेता है । रागिणियों की वे इतनी टोह रखते थे कि जब कभी भी नई रागिनी को सुनते तो तत्काल उसे ग्रहण कर लेते थे । अनेक बार रात्रि के समय जब स्थिरा अपने घरों में गीत गाती तो अथाचार्य उस देशी राग को उसी समय धारण कर लेते और प्रातः काल उठकर उस पर अपनी नई गीतिका बना लेते थे । यही कारण है कि अनेक छोटे लोगों से देशी राग धारण करते उन्हें संकीच नहीं होता था । अनेक अवसरों पर उन्होंने दोनों से भी नई-नई राग-रागिनियां धारण की थीं ।

गणपति पूजाकर सोमता । मु०। छिन-छिन भीलू स्वाम हो ॥१॥  
 ते साचां नै पुछनै । मु०। साचांफना भी कहिवाय हो ।  
 आनल ते लिखिये अछे । मयादा सुखदाय हो ॥२॥  
 सर्व साधुनै साधवी । मु०। भारमलजी री बाण हो ।  
 विहार चोमातो करणो तिको । मु०। करणो बाण प्रमाण हो ॥३॥  
 दिव्या देणी ते इय विषे । मु०। भारमलजी रै नाम हो ।  
 सर्व साधु साधवीयां तणी, मरजादा अभिराम हो ॥४॥  
 चेलारी नै कपड़ा तणी, साताकारीया सेनानीं ताहि हो ।  
 आदि वेद बहु अस्तुनीं, ममताकरी मन मांहि हो ॥५॥  
 जीव अनंत मूर्छां बकी, चरित्र ज्ञान गमाय हो ।  
 नरक निषेद मांहि गया, हय भाख्यो जिनराय हो ॥६॥  
 तिण सूं ममत शिष्यादिक तणी, मिटावण तणी उपाय हो ।  
 चरित्र जोखो पालण तणी, उपाय कीयो सुखदाय हो ॥७॥  
 विषय मूल ए धर्म नै, न्याय मार्ग चालण रो उपाय हो ।  
 की वो छे समय देखी करी, इम कह्यो लिखत रै मांहि हो ॥८॥  
 भेषचारी विकलायणी, मूंदी नै भेला करत हो ।  
 ते शिष्या रा भूखा एक एकरा, अवर्णवाद बोलत हो ॥९॥  
 ते माहो मांहि फारा तोरो करै, करै कजीया राइ असमाय हो ।  
 एह चरित त्याग देखनै, बांधी छे मयाद हो ॥१०॥  
 शिष्य साखारी संतोष करायनै, सुखे संजम पालण रो उपाय हो ।  
 साचां पिण हमहि ज कह्यो, रहियो भारमलजी आज्ञा मांय हो ॥११॥  
 शिष्य करणा ते सर्वही, भारमलजीरे नाम हो ।  
 अक्षय्य बाण लसु पालनी, ए मयाद अमाम हो ॥१२॥  
 भारमलजी रजाबंध होम नै, और साधु नै सुखाय हो ।  
 चेलो सुपैतो करणी अछे, बीजू करण रो कीयो अटकाव हो ॥१३॥  
 भारमलजी पोतारै चेलो करै, ते पिण त्रिलोकचंद्रप्रमाण हो ।  
 आवि बुधधान साधु कहै, ओ संजम लाबक बाण हो ॥१४॥

### साधनारत साहित्यकार

जयाचार्य एक अध्यात्म प्राण महापुरुष थे । जतः उनकी कृतियों में आध्यात्मिक अनुभूति का प्रतिबिम्ब रहे यह स्वामाधिक ही है । अध्यात्म को कुछ लोग पलायनवाद कह सकते हैं पर यह एक सिद्धान्त का प्रश्न है । उसके पीछे आस्तिकवाद और नास्तिकवाद के विषय अनुभूतियों की परस्पर अनुपलब्धि का भी बहुत बड़ा हाथ है जिसे हम यहाँ नहीं छूना चाहते । हम यहाँ मान कर चलते हैं कि जयाचार्य एक अध्यात्म-रत महापुरुष थे । तत्त्ववाद के रहन रहनाकर में उनके अदगाहन का प्रमाण तो उनकी टीकाएँ देती ही हैं, पर उनकी आत्मोन्मुखी वृत्ति की प्रतिज्वलि भी हमें स्थान-स्थान पर समुपलब्ध होती है । अध्यात्म भावना का पहला सूत्र है आत्मा और पुद्गल का पारस्परिक समझकर अपने आप में स्थिर होना । इसी भावना की उन्होंने अपनी एक कृति चौबीसी (चौबीस तीर्थकरों की स्तुति) में अभिव्यक्त करते हुए कहा है—

बड़ बे कर जोड़ने, जुग आदि विषंदा,  
 कर्म रिपु गज ऊपरे, मृगराज मुनिन्दा,  
 प्रणमूं प्रथम विषंदा ने, जय जय जिन-वंदा ॥१॥

अचार्य की कविता का मूल भक्ति है। भक्ति का अर्थ है अपने श्रद्धेय के प्रति अचल आस्थावान् होना। इस दृष्टि से देख तो अचार्य की हम एक उत्कृष्ट भक्त कवि कह सकते हैं। भगवान् महावीर के प्रति तो उनकी आस्था अत्यन्त प्रगाढ़ है ही। इसीलिए वे पञ्चम पर उन्हें गद्दी भूलते। पर आचार्य विष्णु के प्रति उन्होंने जो उद्गार प्रकट किये हैं, वे सहज ही उनके (आचार्य) साथ उनकी अभिज्ञता को प्रकट करते हैं। आचार्य विष्णु को श्रद्धांजलि अर्पित करते हुए वे एक जगह लिखते हैं :—

हो जी म्हारै विष्णु ऋषि भूँ लापी प्रीत जी,  
जीबढो रे ललबाची स्वामी जी भूँ ओ खो रेले ।  
हो जी म्हारै स्वामी सरीखो कुण छँ दुनिया मांहि जो,  
देखणरो भुज मनढो बधिक उमंगँ रेले ।  
हो जी मोने विविध प्रकरा उत्तर अनोप जो,  
दे हर्ष बरी बति मलो रेले ।  
हो जी भूँतो पंचम आरे साम्प्रत पारस सारिखो ,  
पायो रे बढमाण प्रमाणे पोरखो रेले ।  
हो जी भूँतो सुपमँ सुरत पैष्यां परमानन्द जो,  
जी आर्य रे बति हर्ष वेष सुभियां बकी रेले ।  
हो जी मन उत्तसे प्रत्यक्ष कद पैषूँ दीदार जो ,  
मनरा रे मनोरथ सफला कद हुनँ रेले ।

इन पंक्तियों में अचार्य ने स्वामीजी से मिलने की आतुरता प्रकट की है। यह सचमुच ही उनकी एकात्मकता को प्रकट करती है। इससे बढ़कर एक भक्त और क्या कह सकता है? स्वामीजी के नाम की ही वे एक मंत्राक्षर समझते थे। उसकी ही एक ध्वनि उनकी गीतिका में है—विष्णु म्हारै प्रगट्या जी भरत खेतार में, ज्यारों ध्यान घरें अन्तर में, मंत्राक्षर सम नाम तुम्हारो। इस तरह यह गीतिका भाषों से सरबोर तथा अनन्य प्रेम की प्रकट करनेवाली है।

'विष्णु जस रसायण' नाम से उन्होंने आचार्य विष्णु का एक जीवन-वृत्त भी लिखा है। सचमुच यह जीवन वृत्त भी अपने ढंग की एक विशेष कृति है। उसकी आलोचना भी अपने आप में एक विशेष स्थान की अपेक्षा रखती है। यहाँ हम उसका स्पर्श नहीं करना चाहते।

भक्त का हृदय अपने प्रिय में तो लीन रहता ही है, साथ ही साथ जहाँ भी उसे महत्ता के दर्शन होते हैं, वह वही झुक जाता है। यही कारण है कि एक आचार्य होते हुए भी उन्होंने अपने शिष्या गुरु तथा गुरु भाइयों की मुक्त कंठ से इतनी प्रशंसा की है, जो दूसरों के लिए एक प्रेरणा दीप का काम करती है। अपने शिष्या गुरु मुनि श्री हेमराजजी के प्रति कृतज्ञता प्रदर्शित करते हुए वे एक जगह कहते हैं :—

हेमाचल सारखा हेम ऋषीश्वर, धुरवाल ब्रह्मचारी,  
जगत् उद्धारक तारक स्वामी, आप क्या अवतारी ।  
बाबत म्हेँ तो हेमतयागुण भारी, ज्यारों सुरत री बलिहारी,  
ज्यारी करणी री बलिहारी,  
अन्तर्बामि आप उजागर, सागर जेय उदारी ।  
गुण ना गागर नागर निर्मल, धर्म जागर बुनचारी,  
सो-समुद्रा मुखवाई दीक्षा, द्विषदो हर्ष अपारी  
नाम गुण्या तन मन हुलसावै, उत्कृष्टा उपकारी ।  
गुपना में गुम सुख देश्यां, बाणंद होय अपारी  
प्रत्यक्ष देखण जो स्मृं कहणी, जे जाणें जिनसारी ।

याद वाया तूं चखू हवै बार्दक, आप ऐसा उपकारी,  
पुण्य प्रमाण मिल्यो भुज बल्लभ, सतीदास सुसकारी ।

इसी प्रकार सतीदासजी स्वामी के प्रति (जिनका उपनाम सतपुत्री था) अपनी सहज गुणज्ञता को शब्द रूप देते हुए अयाचार्य लिखते हैं—

सतपुत्री स्वामी, ये गणपालक अन्तर्यामी,  
सतभुज सारीखा सतपुत्री जाय, सेतसी जी गुण रत्नारी खाय ।  
बाहरे सभा गुण आपरो पैस, बाह बायाँ हियो हर्ष विषेय ।  
आखी रे सतपुत्री पाँटी मुद्रा एक, पैसस पार्य बितमाँ सैन ।  
तूं गिरयो गुणवंत सुपंच, तू भो जिनमसतो पंच ।

इतना ही नहीं साध्वियों के प्रति भी उनकी गीतिका ने वही अवलोकन प्रवाह किया है—

कल्लूजी मोटी सती, चार्यों है सती चरण निधान  
कै धन्य-धन्य कल्लू जी सती ।  
उगोदरी अधिकीकरी, अट्ठम आसरे पच्चास कै,  
एक फलका रे आसरे, पारण बहुत पणं गुनिमास कै ।  
पौये आरं सायल्यो, पहुँचो तपने उगोदरी जाणकै,  
पंचम और पैसियो, कल्लूजी नी तपस्या सुविहाण कै ।  
भोसूं उपहार कियो धनो, संजम साज दिवो तह्नीक कै,  
तिण कारण गुण समकै ह्वंपरी, ने कहूं इम जीत कै ।

अखिल भगवान के प्रति अपनी समित प्रदक्षित करते हुए एक स्थान पर उनसे बे किली करते हैं—

जुमयंदरजी ने समरीय, बस रहनाबी म्हाप हिवडो रे मोहि,  
अजं करे जी म्हारी बसियाँ, वधाण बोख्योबी प्रभु देखण बाहि ।  
मोहि लियोबी मन माँहिलो, देवणने जी तरस म्हांराजी नैण ,  
वाल्हो नाही तुम सारीखी प्रभुजी सारिखा म्हांरै नही कोई सैण ।  
दूरों देशों बी तुम तू बातरयो, नवकी बांधीजी न्है तो तुम तूं प्रीत,  
साहित्य कैरे सैपक पया, बाहिर्न जी म्हांसू राखी बी रीत ।  
सीतल चन्दन सारिखी, बाहली लावनी बांरा मुखडा री बात ,  
मीठी लागे जी सूरत आपरी, उन्हाकै जी आर्य बोला नी बात ।

भक्ति के इस अथाह समुद्र में आकण्ड निमग्न होकर न जाने कितने महापुरुषों का उन्होंने स्मरण किया । यह तो उनका सारा साहित्य पढ़कर ही जाना जा सकता है ।

अलंकार साहित्य का परिधान है । उसके बिना साहित्य आकर्षक नहीं लगता । इसलिए अयाचार्य ने अपने साहित्य में स्थान-स्थान पर अलंकारों का भी उपयोग किया है । शब्दालंकार तथा अर्थालंकार दोनों को ही उन्होंने अपनाया है जो कि सरस साहित्यकार में होना ही चाहिए । अपनी एक कृति “अशोभन रो म्यायमान” में कामान्व की वृत्तियों की मालोचना करते हुए उन्होंने कहा है—

“भूपू नवि देखे धिने, निशि नवि सूखै काग  
कामाचनें सूखै नहीं, दिन निशि विषं सुभाग ।”

अर्थात् उल्लू दिन में नहीं देख सकता, कौआ रात में नहीं देख सकता पर कामान्व मनुष्य तो रात और दिन में कभी भी अच्छे मार्ग नहीं देखता । इसी प्रकार अपने छोटे भाई की पत्नी पर यशोव्रत के मुक्त हो जाने पर और उसके अनुरोधित प्रार्थना करने पर वह कहती है—



तू भुज जेठ रसाकारी नृप, भय तेहसी किम भारी ।  
 अमृत बिबै जहर किम उपर्यै, रवि भी किम अंधकारी ॥  
 चन्द्र भी किम अंधारा वृष्टि, जल भी अग्नि सरोव ।  
 उत्तम नर उन्मार्ग आचरे, निकल तणो स्युं दोष ॥

अपने पानों के मुख से जयाचार्य ने जो कहलाया है वह नैतिक मानव्यों को तो समुन्नत करता ही है, साथ ही काव्य की दृष्टि से भी वह कम मूल्यवान नहीं है ।

‘भरत बाहुबलि’ काव्य में इत सुषेण बाहुबल से भरत के शौर्य की प्रशंसा करते हुए कहता है—वे बहुत ही वरुवान् सम्राट् हैं, उनके सामने आपकी सेना आपकी कुछ भी रखा नहीं कर सकेगी । हाथी जब बृस को गिराता है, तो सुन्दर पत्तें उसकी किसी प्रकार रखा नहीं कर सकते ।

उसी प्रकार मुद्ग छिड़ जाने पर सैनिकों की मनोदशा की ओर संकेत करते हुए वे उनके मुख से कहलाते हैं—

कृपण तथा द्रव्यनी परे, अमृ अफल बल एह ।  
 इय चित्तवतां आधिपो, रण उत्सव अधिकेह ॥  
 शस्त्रनी अन्नचारी करी, मुद्ग बिबै तनु जास ।  
 शण ते धाय सहित ययो, तेहि ज वीर विमास ॥  
 जिम अग्नि बिबै न्हाखी करी, तावित पन मुद्गपरेह ।  
 ययुं विशुद्ध-मल रहित जे, सुवर्ण कहिये तेह ॥  
 आज ताई नार तुम तणो, भुज ययु करिने बहेहा ।  
 सयु भाड़ो भुजने बेवो तुम्है, इस शस्त्र ने तेज चबेहा ॥

अर्थात् कृपण मनुष्य के मन की तरह हमारे बल का भी अब तक कोई उपयोग नहीं हो सका है । ऐसा सोचते बड़ी कठिनाता से यह रणोत्सव समुपस्थित हुआ है । जिस प्रकार आग में तपा कर भारी मुद्गपत्तों से पीटने पर मलरहित होकर ही सोना स्वर्ण बनता है उसी प्रकार तीक्ष्ण शस्त्रों की अन्नचार से संग्राम में जिसका शरीर क्षत हो चुका है, वास्तव में वही वीर है । शस्त्रो ! आज तक हमलोगों ने अपने शरीरों पर तुम्हारा भार डोया है । उसका प्रतिदान आज तुम्हें चुकाना है । यह कहते हुए सैनिक लोग अपने शस्त्रों पर धार कर रहे हैं । इस प्रकार सैनिकों की मुद्ग के प्रति उत्कण्ठा का बड़ा ही सुन्दर चित्र उन्होंने यहाँ खींचा है ।

गवि का मनोविशान में प्रवीण होना भी आवश्यक है । जब तक यह अपने पानों की मनोदशाओं का सम्यक् चित्रण न कर सके, तब तक उसके कवित्व में वेग नहीं आ सकता । इस दृष्टि से यदि हम जयाचार्य के काव्य को परखें, तो ऐसा लगता है कि वे इस परिप्रेक्ष्य में बहुत सफल हुए हैं । एक स्थान पर दुष्ट प्रकृति के साधु का चित्रण करते हुए वे लिखते हैं—

करे चालतां बात कहै कोई ते भणी, ठीक न कहै बोले वीर खोड़ी की प्रकृति नो धर्म,  
 बाहार करतां पूरी जयणा नांय करे की जतावणी, तो पाछो जोतो दे जाण ।  
 चुकै पछिले हण करत दीपे शीख तेमणी, फँरे मूडानो नूर  
 एक दिन में चुकां बहुवार, करे की जतावणी कहै लागो म्हाारी लार ।  
 पाणी ना तहका पहता देख कछां लाली घगी कहै पोतारा क्यूं न पेखत ।  
 इसी प्रकार अच्छी प्रकृति के साधु का वर्णन करते हुए वे आगे कहते हैं—

करे चालतां बात कहै कोई ते भणी,  
 कर जोड़ तथा कहै ठीक बोखी प्रकृति को घणी ।  
 बाहार करतां जयजणा देख करे की जतावणी,  
 जोडो न दे कहै ठीक ।

चूकै पहिलेहना करंत दीपे शीख ते नणी ।  
 हरत रखीत करे जंजीकार,  
 एक दिन में चूना बहुवार करे को जवाबनी ।  
 कहूँ तो सम कुण मुझ सोच ।  
 पाणीर तड़का पढता देख, कल्ला रीस ने छहणी ।  
 ठीक कहूँ तसु अभिप्राय ।

यद्यपि यह प्रकरण बहुत लम्बा है, पर इसमें जयाचार्य ने सुविनीत और अविनीत मानस का जो चित्रण किया है, वह सचमुच ही बड़ा मर्मस्पर्शी है । एक राग-विद्ध (परिचय युक्त) साधु की मनोभावनाओं का चित्रण करते हुए जयाचार्य लिखते हैं—

परजो (राग) रास ते गर मोला, तिणरो जीव करे डावाढोला ।  
 परचा सूँ ओलम्मी पार्वी, तिणरी कथां ही खोमा नहीं पार्वी ।  
 परचा बालो खैव भलावै, तो मन रलिया थत पार्वी ।  
 परचा बाला खैन नहीं मेळै, तो दाव कपट बहु खेळै ।  
 पछै बामन बुनय पको पार्वी, पिण मन में बहु दुख पार्वी ।  
 राति दिवत जावै हों जस्तां, परचाबाला रो ध्यान ज भरतां ।  
 परचा बाला री भावना पार्वी, पार्वी दर्शन करना कब पार्वी ।  
 आयां देख हीनो अति हर्ष, पार्वी खँवरी नचने परछै ।

इससे सहज ही यह पता चल जाता है कि जयाचार्य मानव मन के कितने पारखी थे । वे उसकी भावनाओं की कितनी उन्नी (गहरी) सह तक जाकर छूते थे ।

महिपाल भरिज में एक स्थान पर युग्य कुमारिका चन्द्ररेखा की स्थिति का चित्रण जयाचार्य कितने संयत शब्दों में करते हैं—

कुमारी बैठी शय्या उपर, दाव करे महिपाल ।  
 बेष्टा विधिय प्रकार नी, करवा लागी बाला ।  
 कवहुँ राग पंचम करे रे, कब परे खोली जूँ ध्यान ।  
 लिंग माँहे फिकर करे, लिंग माँहे हर्ष असमान ।  
 हार न कहै आज मो मणी, दग्धकारी हुयो सोय ।  
 चन्दा न कहै कर बाँवणी रे, बालन लाग्यो सोय ।  
 हम बहु विरतंत देखने, चितवै माँ मन माँहि ।  
 आज किमहि पुरुष उपरे रे, रक्त बर दीसै ताहि ।  
 भीतर आय पुत्री मणी, माय पूछै घर नेह ।  
 कहो परमार्य मो मणी, कांय बेष्टा करे एह ।  
 चक्र खेहा मन चितव्यो, विण कल्ला किम हुवै काम ।  
 हम जाणी सहु मां तर्न, बात कही अभिराम ।

हालांकि वे एक संत पुंस थे, पर मनुष्य की माननाओं को वे कितनी दूर रहकर भी पकड़ सकते थे, यह इसका एक सुन्दर उदाहरण है ।

उनकी काव्य-शक्ति सहज थी । बिना किसी नीच को वे देखते और जो कोई नया अनुभव उन्हें होता, वे शट उन पर कविता कर देते । यहाँ तक कि संस्कृत व्याकरण की भी उन्होंने पद्यों में बांध दिया । पंचरात्र तथा कृदन्त को उन्होंने जैसा पथरूप दिया है, उसका पोझा-सा अंश हम यहाँ देना चाहते हैं । परिभाषा प्रकरण में ह्रस्व-दीर्घ और प्लुत की परिभाषा करते हुए वे कहते हैं—

एक मात्र ते द्रुत्व है, द्विमात्र ते दीर्घ ।  
 रेखात्रिमात्र प्लुत कहीजिए, मात्रा काल संपेक्ष ११।  
 'ए ऐ ओ औ' ए चिह्न, संध्यक्षर सुखदाय ।  
 ह्रिन् चवर्ग स्वरहैं नहूँ; नि शुभो निर्मल न्याय १२।  
 'अ इ उ ऋ लृ' ए पंचमा, द्रुत्व दीर्घ दश होय ।  
 चिह्नैः संध्यक्षर दश चतुर प्लुत सहित ए ज्ञेय १३।  
 'अ आ' स्वर वर्ग द्वादश स्वर, संज्ञानामी निहाल ।  
 प्रत्याहार कहूँ ह्रिन्, व्यंजन स्वर सुविशाल १४।

इसी प्रकार प्रकृति भाव सन्धि प्रकरण के क्लिष्ट अंश को उन्होंने कविता का रूप दिया है—

कहूँ व्यंजन कार्यं यथा, अने जथा पदतीन ।  
 पदांत यपनो जव हुवै अव परछतै सुचीन ११।  
 षट् अव करौ पदत्रय है, अच् अंत अवतंत सत् ।  
 माक् ययानो वाग्यथा, तत् एतत् तदेतत् १२।

इसी प्रकार से क्लृप्त प्रकरण का भी उन्होंने पद्यानुवाद कर डाला है। उन्होंने यह टीका जिस प्रकार लिखी है, वह आज भी प्रत्येक अध्येता और विद्वान् के लिये एक अविस्मरणीय व अनुकरणीय दृष्टान्त है। वे रात में जो कुछ सीखते, उसी को दिन में पचबढ़ कर डालते। यह वृत्ति किसी भी विज्ञानसु शिष्याओं अथवा विद्वान् को उन्नति के चरम क्षिप्रा पर पहुँचाये बिना न रहेगी। उनकी इसी वृत्ति का यह सुफल हुआ कि "उपदेश रत्नकोष" नाम का एक वृहत् कथासंग्रह वे सरलता से तैयार कर सके। 'उपदेश रत्नकोष' औपदेशिक कथाओं, बोहों, श्लोकों, गीतिकाओं तथा विविध सामग्रियों से सुसज्जित एक महान् संग्रह है। यह ग्रन्थ लगभग चार-पाँच सौ पृष्ठों का है। व्याख्याताओं के लिए यह एक अमूल्य रत्नकोष है। जैन-परम्परा में कथाओं का बड़ा ही महत्त्व रहा है। 'समराहस्य कथा' आदि कथाओं की तरह 'उपदेश रत्नकोष' भी उसी परम्परा का एक बहुमूल्य उपहार है। प्राकृत, अपभ्रंश और संस्कृत में लिखे हुए प्राचीन कथा-ग्रंथों के समान राजस्थानी में रचित यह कथासंग्रह बहुत अधिक महत्त्वपूर्ण है। इस संग्रह में केवल कथाएँ ही नहीं हैं, अपितु बोहों, गीतिकाओं आदि का भी इसमें सुन्दर संकलन हुआ है। कथाओं में सरसता के साथ कोई-न-कोई विशेष शिक्षा देने का उद्देश्य भी रहा है। इसलिये यह छोटे-बड़े सभी के लिये, बल्कि बालकों के लिये विशेष रूप से चर्चिक और हितसाधक है। यहाँ कथाओं का उदाहरण देकर निम्नवत् का कलेवर बढ़ाना उचित नहीं।

जयाचार्य के व्यक्तित्व में साहित्यकार और संघ-संचालन का एक मणि-कांचन संयोग था। उनके नेतृत्व के विषय में यहाँ कुछ कहना प्रासंगिक नहीं होगा; पर इतना अवश्य कथनीय है कि उनके कवित्व ने उनके नेतृत्व को बहुत बड़ा बल दिया था। उन्हें जिस किसी बात को संघ में महत्त्व देना होता, वे उसकी कविता बना देते थे। ऐसा किसे बिना संघ-संचालन में बड़ी कठिनाई हो सकती थी। उदाहरण के लिए—पहले तैयार संघ में यह आवश्यक नहीं था कि सारे साधु-साध्वी वर्ष में एक बार एक स्थान पर मिलें ही, जैसा कि आजकल अनिवार्य है। सब साधु-साध्वी आचार्य के आदेशानुसार बिहार करते थे, पर उनका आपस का सम्मिलन नहीं हुआ करता था। जयाचार्य को यह अनुभव हुआ कि वर्ष भर में एक बार साधु-साध्वियों का मिलना अत्यन्त आवश्यक है। पर वे अपनी बात को किसी पर बलपूर्वक थोपना नहीं चाहते थे। अतः उन्होंने एक मार्ग निकाला और वह यह था कि जो भी साधु-साध्वी (विशेषतः साध्विणी) वर्ष भर में आचार्य की सेवामें उपस्थित होतीं, उनका अपनी कविताओं में वे गुणगान करना प्रारंभ कर दिया करते। फलतः 'आर्षा रा दशम' नाम की एक कृति तैयार हो गई। सभी साधु-साध्वी इस और जाकूट होने लगे। फिर तो विविधतः मर्यादा-महोत्सव के अवसर पर सबका आचार्य की सेवा में उपस्थित होना अनिवार्य हो गया।

इसी प्रकार तपस्या के विषय में भी उन्होंने यही मार्ग अपनाया। जो साधु-साध्वी तपस्या करते, जयाचार्य उनकी बड़ी प्रशंसा करते। स्वभावतः सभी इस और जाकूट होने लगे। यही कारण था कि उनके युग में उनके धीरे तपस्वियों ने अपनी

तपस्या द्वारा संघ की आन्तरिक स्थिति को सुदृढ़ किया। उनके 'साधु-साध्वी गुण वर्णन,' 'शिक्षा की ढालें' आदि कविता-संग्रह इसी के प्रमाण हैं।

उनके काव्य की सबसे बड़ी उत्कृष्टता उसकी चमत्कारिता है। अनेक अवसरों पर जब कोई विषय परिस्थिति उनके सामने आ जाती, तो उनकी कविता अत्यन्त प्रवाह में फूट पड़ती और उस प्रवाह में संकेत अपने आप बह जाते। ऐसा ही एक विकट क्षण उनके जीवन में आया था, जिसे सुनते ही रोमांच हो जाता है। कहते हैं एक बार बीरक्षर में रात के समय जहाँ जवाबार्म ठहरे हुए थे, वहाँ अचानक अंगार भूँटि होने लगी। रात का समय था। कोई भी श्रावक वहाँ था नहीं और होता भी तो क्या होता? सब साधु चमक पड़े। कुल श्रावकों तो बैठेही भी हो गए। जवाबार्म के सामने एक अग्र्यकर परिस्थिति उत्पन्न हो गई। ऐसी परिस्थिति में कविता भी क्या? सहसा जवाबार्म का कवित्व कट पड़ा —

‘भूषितं मोरा भिक्षु ने आरामाल, वीर गोधमरी जोड़ी दे, स्वामी मोरा बलि भला दे मोरा स्वाम’.....। यह गीतिका काफ़ी लम्बी है तथा इसमें संघ के सभी प्रभावक तथा तपस्वी साधु-साधिनियों का स्मरण किया गया है। कहते हैं धीरे-धीरे उपद्रव घान्त होने लगा और अन्ततः वह विलकुल धान्त हो गया। कुछ लोगों को यह घटना अत्यन्तभाविक लग सकती है, पर शब्द शक्ति में विश्वास करनेवालों के लिये यह कोई नई बात नहीं है। पहले भी जैनाचार्यों ने ऐसे प्रयोग किये हैं, जो इतिहास में आज भी सुरक्षित हैं। इसी प्रकार अनेक उपद्रवों को उन्होंने अपने कविवर-बल से जीता, यह उनके साहित्य से स्वतः प्रमाणित होता है। यही कारण है कि तैरापंघ संघ में उनकी ये गीतिकाएँ संकट के समय बच्चे-बच्चे के मुँह पर नाचने लगती हैं और बहुत से मुमुक्षु लोग तो प्रातःकाल अनिवार्य रूप से इसका पाठ भी करते हैं। आज भी अनेकों को ऐसा अनुभव होता है कि न जाने इन गीतिकाओं में कौन-सी ऐसी छन्द-शक्ति है जिससे अनेक संकट अपने आप टल जाते हैं। इसमें मनुष्य की श्रद्धा तो विशेष फलदायी होती ही है मृगीजनों का मृगोत्कीर्ण तथा काव्य-धमित भी कम फलप्रसू नहीं होती।

### इतिहास के विद्यार्थी और निर्माता

इतिहास को इतिहास के ढंग से सुरक्षित रखने की प्रवृत्ति वर्षों वर्षों में बहुत कम देखी जाती है। कुछ वर्ष पूर्व तक तो यही इतिहास को महत्व ही नहीं दिया जाता था। लोग इसे स्वयं का बंधा समझते थे। जयानन्द ने प्रारम्भ से ही इतिहास को बड़ी जागरूकता से पकड़ा है। उन्होंने जैन-इतिहास को स्पष्ट करने के प्रयत्नों के साथ-साथ वैधानिक के इतिहास को भी सुरक्षित रखने का विशेष महत्वपूर्ण कार्य किया है। 'प्रलोत्तर वल्लोष' आदि ग्रंथों में उन्होंने जैन-इतिहास के अनेक अनुपलब्ध पुराने के संकेत दिये हैं। अपनी एक कृति में उन्होंने जैन-इतिहास पर विस्तार से प्रकाश डाला है। दुर्भाग्य से उनकी यह महत्त्वपूर्ण रचना अधरी ही रह गई।

आ । 'दिनु' के बारे में जो कि उनके लगभग सी वर्ष पहले हुए थे, उन्हें जो कुछ भी मिला, उसे उन्होंने संगृहीत कर लिया । स्वामीजी के बारे में उनकी थोड़ा बल्लत प्रगाढ़ थी । अतः उनके जीवन की छोटी-से-छोटी घटना को भी जायायात्र में बल्लत थोड़ापूर्वक उपस्थित किया है । यही बाज 'मिन्नू दुष्टान्त' नाम से एक महत्त्व की सामग्री बन गई है । नवोपनिषद् के साध स्वामीजी महाराज सत्त्व की स्थितना सुगम बना देते थे, यह उनके सहज ही जाना जा सकता है । स्वामीजी का जीवन-चरित्र 'दिनु' जस 'सामय' भी अपने ढंग का एक उत्तम जीवनवृत्त है । पुरुषों जमाने में राजा लोगों के जो जीवनवृत्त लिखे जाते थे उनमें केवल गुणानुवाद की अधिक स्थान मिलता था, पर जमाना नहीं थे उसे चरितार्थक तथा सिद्धांतवादी बनाते का अधिक प्रयत्न किया है । इसीलिये उसे पहले सामय पाठक अनुभूतियों और चिन्तन के सागर में पोते लगाने रूपाता है । इसी प्रकार जायायात्र में जोर भी उनके जायायात्रों, साथ तथा साधियों के जीवन-चरित्र लिखे हैं । यही एक कि श्रावक-साधिकाओं के बारे में भी उन्हें जो कुछ मिला, उसे भी उन्होंने लिपिबद्ध कर लिया । यही कारण है कि वेरापय संघ का इतिहास आज भी बहुत सुव्यवस्थित है । वे जो न लिख सके, वह फिर लिखा ही नहीं जा सका । सदा के लिखे सुट ही गया । फिर भी जो कुछ लिखा जा चुका है, वह भी कम नहीं है । बागों के लिए लिखने का एक जमाना ही बन गया और संघ का इतिहास बहुत ही सुव्यवस्थित हो गया । एक-एक सामु-साधनी में अपने जीवन में जो भी विशेष कार्य किये हैं, उन सबका लिख-चरित्र रखा जाता है । यह सब जमानाओं की इतिहासप्रियता का ही परिणाम है ।

जय गान के जीवन का अधिकांश आगम साहित्य के अध्ययन में ही बीता। यह तक कि आठ वर्ष में उन्होंने ८६,६७,४०० गद्यांशों का स्वाध्याय किया था। इसीलिए उनके साहित्य का बहुत बड़ा भाग आगमों की चर्चा से पूर्ण है।

इसके साथ-साथ इसका एक और भी कारण यह था कि तात्कालिक जैन-सम्प्रदायों में प्रमुख रूप से शास्त्र-चर्चा ही एक विषय रहा करती थी। अतः जयाचार्य को भी उनके सण्डन-मण्डन के लिये वैसे ही साहित्य का सृजन करना पड़ा। उनमें से 'भ्रम विध्वंसन', 'संदेह विधीपथि', 'कुमति विह्वंदन', 'प्रमनोत्तर सार्पशतक', 'प्रमनोत्तर तत्त्वबोध' आदि प्रमुख हैं।

टीकाओं के अतिरिक्त ब्रह्मानुयोग पर स्वतंत्र रूप से भी उन्होंने बहुत कुछ लिखा है, जिनमें 'क्षीणी चर्चा', 'क्षीणो ज्ञान', 'जिनाज्ञा को चौड़ा लियो' आदि ग्रंथ प्रमुख हैं। सामयिक प्रश्नों का भी वे कविता की भाषा में ही उत्तर दिया करते थे। अतः अनेक सामयिक प्रकरणों को भी उन्होंने कवितावद्ध कर दिया है। उनका एक-एक प्रकरण वास्तव में एक-एक स्वतंत्र विषय की सामग्री प्रस्तुत कर देता है। साधु का बाह्यार करना आगम विहित है या नहीं? इस विषय पर उन्होंने एक लम्बी गीतिका लिख दी। इसी प्रकार साधु को नौद लेनी चाहिए या नहीं? नदी उतरना चाहिए या नहीं? आदि अनेक विषयों पर उन्होंने बड़ी विद्वत्तापूर्ण कृतियाँ लिखी हैं, जिन पर स्वतंत्र आलोचना की आवश्यकता है।

इसके अतिरिक्त जयाचार्य ने फुटकर रूप से इतना कुछ लिखा है कि उसकी गचना एक व्यक्ति के लिए बहुत कठिन है। बार-बार, पाँच-पाँच अंगुल के कामज के टुकड़ों पर भी उन्होंने इतने महत्त्व की बातें लिख डाली हैं कि दूसरों के लिये उनको संभालना भी एक समस्या बन जाती है। ऐसा लगता है, उनकी लेखनी ने कभी विराम नहीं लिया। उनके सम्पूर्ण विराट् व्यक्तित्व का एक पहलू भी पूर्णरूप से लोकमानस के सामने आ नहीं सका है। जैसे-जैसे उनके जीवन के भिन्न-भिन्न पक्ष प्रकट होते जावेंगे, वैसे-वैसे हमें उनका सर्वांग संपूर्ण परिचय आनन्द और आश्चर्य के साथ प्राप्त होता जायगा।

## तेरापंथ के पंचम आ० श्री मधवागणी के जीवन-पृष्ठ

( ले०—साध्वी श्री यशोधराजी )

सामान्य व्यक्ति कहा और कब जन्म लेता है, उसका लालन-पालन कैसे होता है, वह कैसे जीता है—इसकी किसी को कोई जिज्ञासा नहीं होती। किन्तु जब वही व्यक्ति व्यक्ति की सीमा को लाकर समष्टि बनता है, अपने कार्य-क्षेत्र को विस्तीर्ण करता है, अपनी विचार-धारा को 'सर्व जन हिताय' वहा देता है तो उसके जीवन के एक एक क्षण की जानकारी अभिप्रेत हो जाती है। लोगों का मन उसे जानने के लिए उत्सुक हो उठता है। उसका प्रत्येक चरण अनन्त आश्चर्यों की प्रेरित करता हुआ, जन-मानस में जिज्ञासाओं को उत्पन्न करता हुआ आगे बढ़ा चला जाता है। उसकी शारीरिक वैभवाय, मानसिक व्यापार तथा बौद्धिक चिन्तन के आलोक सहस्रावधि व्यक्तियों में बिखरते हैं और उनमें नव जीवन फूटते हुए सुपुत्र भावनाओं की जाग्रत करते हैं। दूसरे शब्दों में वह सबके लिए आदर्श बन जाता है, और उस आदर्श तक पहुँचने के लिए सहस्रो जन उत्कट भावनाओं से विरलत रहते रहते हैं।

तेरापय शासन के 'पंचम अविनायक मधराजजी' स्वामी का जीवन एक 'आदर्श जीवन' था। वे जानते थे कि साध्य अपने से मिलता है, अतः उन्होंने शरीर, मन और वाणी को सभ्य हित के लिए सखाया। वे जानते थे, साध्य सहने से मिलता है, अतः उन्होंने शरीर, मन और वाणी के अनुकूल या प्रतिकूल परिपक्वों को सह्य। वे जानते थे कि साध्य अर्पण से मिलता है, अतः उन्होंने शरीर, मन और वाणी को सभ्यपति के श्री चरणों में समर्पित कर दिया। उनका जीवन समुद्र की तरह अथाह, आकाश की तरह अनन्त और पृथ्वी की तरह विस्तृत था। वे स्वयं के लिए नहीं, दूसरों के लिए जीये। उनकी प्रत्येक प्रवृत्ति सूक्ष्म हो या स्थूल, समर्पित से अनुस्यूत रहती थी। सभ्य ने उन्हें शीर्ष स्थान पर प्रतिष्ठित किया, तो उन्होंने भी अपने अनवरत कार्यकलापों से सभ्य की विकासोन्मुख किया।

'मधवा' का जन्म स० १८९७ की वैशाख ११ को 'वीराक्षर' में हुआ था। 'मधवा' नाम में जन्म होने के कारण उनका नाम 'मधराज' रखा गया। उनके पिता का नाम 'पूरणमलजी' वेगवाणी और माता का नाम 'बला देवी' था। उनकी छोटी बहन का नाम 'गुलाब कवर' था, जिसने आगे चलकर साध्वी प्रभुता के पथ पर अभिहित होकर तेरापय शासन की अपूर्व सेवाएँ की। लोग इनके बाह्य धीन्य और आन्तरिक मुद्रा, कोमलता तथा चिह्नछा से प्रभावित होकर उन्हें 'मरत्यती का अवतार' कहते थे। मधराजजी जब छोटी अवस्था में थे तभी उनके पिता की मृत्यु हो गई। माता का मन बुझा से उद्विग्न हो उठा, किन्तु परम्परागत धार्मिक संस्कारों से उनके मन में सहज सहिष्णुता के भाव फले। वैषम्य का बुझा भारी नहीं हुआ। बपों से की जानेवाली धार्मिक नियमों का विचार प्रस्तुतित होने लगा। आर्त-रौद्र ध्यान के कठ विषय ने उन्हें धर्म ध्यान की ओर प्रेरित किया। वैराग्य के अङ्कुर फूट पड़े। व्यवहार में वैराग्य की अभिव्यक्ति हुई। बच्चों पर भी इस अभिव्यक्ति का परिणाम हुआ। घर का वातावरण वैराग्य के रंग में रजित हो उठा। वैराग्य की स्पष्टता देनेवाले अनेक प्रसंग आते रहे। एक बार सरदार सती वीराक्षर में दहली के निवास स्थान पर ठहरी। निकट सम्पर्क से बालकों में तत्त्व ज्ञान की वृद्धि हुई तथा साधु-साम्नि्यों के कठोर जीवन के प्रति उनमें एक अत्यन्त अनुपम उत्पन्न हुआ।

वि० स० १९०८ का चतुर्मास श्रीमन्महाशय ने वीराक्षर में किया। उस समय आप युवाचार्य पद पर थे। साथ में १२ सत थे। युवाचार्य को अपने बीच पा वीराक्षर की अनन्त हर्ष-विह्वल हो रही थी। धार्मिक प्रवृत्तियों में दिन-दिन वृद्धि होती रही। सभी छोटे-बड़े नर-नारी युवाचार्य की ओरवसी वाणी से अमृतानन्द का अनुभव कर रहे थे। सभी चतुर्मास में ब्रह्माजी तथा दोनो बालकों (मध तथा गुलाब) के मन में दीक्षा लेने की भावना प्रबल हुई। तीनों एक साथ दीक्षित होना चाहते थे, परन्तु एक बाधा उन्हें रह-रहकर अक्षर रही थी। उस समय ब्रह्माजी गुलाब की अवस्था छोटी थी। उसे दीक्षा का 'कल्प' नहीं आया था। अतः माता ब्रह्माजी ने यह निश्चय कर लिया कि जब तक गुलाब की दीक्षा का कल्प न आ जाय तब तक दीक्षा नहीं लूगी। परन्तु बालक मधराजजी का मन वैराग्य से भर गया था। उन्होंने अपनी माता को समझा-बुझाकर उनसे सा लम्हने लगा। बहन को कल्प आने तक की प्रतीक्षा उन्हें असह्य जान पड़ी। उन्होंने अपनी माता को समझा-बुझाकर उनसे

कुछ अंश सुनाया। पंडित जी ने पूछा—“क्या आप अभी भी व्याकरण कुहराते हैं? मधवागनी ने कहा, “वि० सं० १९२२ के पाली चातुर्मास में एक बार मैंने जयाचार्य को सारस्वत व्याकरण का सारा पूर्वार्ध सुनाया था। उसके बाद उसे कभी नहीं कुहराया।” पंडितजी इस कथन से आश्चर्यान्वित रह गए। २६ वर्ष तक बिना कुहराए भी व्याकरण जैसे कठिन विषय को अविकल स्मरण रख लेना, वस्तुतः स्मृति का चमत्कार है।

संघ के साधु-साध्वी आपको ‘पंडित’ कह कर बुलाते थे। यह उपाधि निष्कारण नहीं थी। एक बार जयाचार्य विहार कर ‘जैतारण’ पधार रहे थे। जो साधु कुछ आगे चल रहे थे, वे जैतारण के गाँव के पास एक वृक्ष के नीचे जयाचार्य की प्रतीक्षा में विश्राम कर रहे थे। एक साधु ने उपस्थित साधुओं से निम्नोक्त पहेली का अर्थ पूछा—

“आगे जैतारण लारे जैतारण, बीच में चाली मापी।

इस पहेली का अर्थ बतावें, सिध ने पंडित पायीं।”

मुनि मधराजजी ने यह सुना और तत्काल इसका अर्थ बताकर हुए कहा, “यहाँ से आगे जैतारण नामक गाँव है, हमारे पीछे जनता की सारने वाले जे अर्थात् जयाचार्य हैं और साधु हम सब दोनों के बीच में चल रहे हैं।” इस प्रत्युत्तर मति से साधु अत्यन्त प्रसन्न हुए और उसी दिन से साधु उन्हें ‘पंडित’ के नाम से संबोधित करने लगे। श्रीमज्जयाचार्य के पास जब कोई संस्कृत का पंडित आता तो आप यही कहते कि हमारे यहाँ तो संस्कृत के पंडित एक ‘मधजी’ ही हैं।

कुछ संस्कृत रचनाओं की छोड़कर आपकी सारी रचनाएँ राजस्थानी भाषा में हैं। किसी भाषा विशेष से आप प्रतिबद्ध नहीं थे। जन भाषा के प्रति आपका अनुराग था और वे उसको सदा सम्मान की दृष्टि से देखते थे। कुचामन की बात है। स्थानीय लोग एक पंडितजी को लेकर आए। उन्होंने संस्कृत में प्रश्न पूछे। मधवागनी ने ‘राजस्थानी में उन प्रश्नों के उत्तर दिए। पंडितजी ने कहा, “संस्कृते वाच्यम्”। मधवागनी ने कहा, “संस्कृत भाषा में यहाँ के लोग समझ नहीं सकते। मुझे आपको ही नहीं, यहाँके लोगों को भी समझाना है। अतः यहाँ की जन भाषा—राजस्थानी भाषा में बोलना ही उचित होगा। अच्छा हो कि आप भी अपने प्रश्न राजस्थानी भाषा में ही करें।” पंडितजी ने इस बात को मानने से इन्कार कर दिया। वे संस्कृत में प्रश्न पूछते और मधवागनी राजस्थानी भाषा में उत्तर देते। संस्कृत बोलते समय एकबार पंडितजी कहीं स्थावित होने लगे तो मधवागनी ने उन्हें सावधान करते हुए कहा—पंडितजी! पंडितजी इस संकेत से तत्काल संभल गए और सावधानी से बोलने लगे। कुछ देर बाद पुनः स्थलना हुई और मधवागनी ने पुनः उन्हें सचेत किया। पंडितजी कुछ लज्जित हुए और राजस्थानी में बोलने लगे। प्रश्नोत्तर चले। जनता ने पूर्ण रस लिया। पंडितजी ने मधवागनी की विद्वत्ता का लोहा माना और अपनी अकड़ को भूलकर उन्होंने जाते समय मधवागनी के चरणों में झुककर तथा हाथ जोड़कर निवेदन किया—“आप बड़े उदार हैं। आपने मेरी लाज रख ली। यदि आप चाहते तो परिषद् में मुझे अपमानित कर सकते थे। पर आपने वैसा नहीं किया, यह आपकी महानता है।”

बड़ा कौन? यह चार अजर्तों का प्रश्न बड़ा जटिल और रहस्यमय है। वैज्ञानिक, दार्शनिक, कवि, प्रवक्ता, नेता, आचार्य जाति सभी अपने-अपने क्षेत्रों में बड़े माने जाते हैं, परन्तु मुक्तिवृत्त यह है कि सबसे बड़ा है विवेक। जिसका विवेक अविकल होता है, वह सदा जाग्रत रहता है और वही बड़ा है; फिर चाहे वह कोई भी क्यों न हो।

मुनि मधराज जी विवेक के धनी थे। विवेक का सम्बन्ध अवस्था से नहीं, संस्कारगत विशेषताओं से है। उस समय उनकी अवस्था १४ वर्ष की थी। विवेकपूर्ण जाग्रत था। उन्हें समस्त साधु-समाज का विश्वास प्राप्त था। दूसरों की बात मानने में आनाकानी करनेवाले साधु भी उनकी बात मानने के लिए तैयार हो जाते थे। वि० सं० १९११ की बात है। श्रीमज्जयाचार्य ‘शाचरोद’ में विराज रहे थे। वहाँ की घटना है। एक साधु के किसी अपराध पर दण्ड निर्धारण करने के लिए श्रीमज्जयाचार्य ने पाँच सन्तों को नियुक्त किया। परस्पर विचार-विमर्श हुआ। दण्ड निर्धारित हुआ। घोषणा की तिथि निकट थी। परन्तु उस साधु ने जयाचार्य से प्रार्थना की कि मुझे यह पूर्ण विश्वास नहीं हो पा रहा है कि ये पाँचों पंच मुझे उचित दण्ड दे सकेंगे? अतः आप कोई दूसरी व्यवस्था करें। श्रीमज्जयाचार्य ने उसे मानसिक तोष दिलाते हुए पूछा, “तुझे किस पर विश्वास है? क्या तू ‘मधजी’ के निर्णय को मान लेगा?” उस साधु ने तत्काल स्वीकृति देकर ‘मधजी’ के प्रति अपना विश्वास प्रकट किया। जयाचार्य ने मुनि मधजी को बुला भेजा और पाँचों पंचों पर उन्हें ‘सर्वपंच’ स्थापित किया।

समा आत्मा का गुण है। वह प्रत्येक व्यक्ति में होता है, परन्तु उसकी अभिव्यक्ति विप्लवों में ही उपलब्ध होती है। जिसमें वह गुण अभिव्यक्त होता है वह मनुष्य क्षण मनुष्यों से बहुत ऊँचा उठ जाता है, और उसमें अनेक गुण समाविष्ट हो जाते हैं। मुनि मधराज में यह गुण सहज था। जयाचार्य को इसका अनुभव अनेक बार हो चुका था, फिर भी उसकी जानकारी दूसरों को देने के लिए आपने एक प्रयोग किया। एक बार आपने एक साधु को बुला कर कहा—बाबो, मुट्ठी भर रेत मुनि मधराजजी के शरीर पर डाल आओ। उस समय मुनि मधराजजी युवाचार्य के पद पर थे और एक बोर ( नीत की तरह मुह किए हुए) बैठ कर लिख रहे थे। जयाचार्य का यह आदेश पा मुनि स्वयं रह गया। वह किर्तनअभिमूढ बना हुआ बगलें झाने लगा। जयाचार्य ने कहा—बाबो आत्मा का पालन करो। साधु सक्रमण गया। धीरे-धीरे जाकर उसने मुट्ठी भर रेत लेकर मुनि मधराज जी के शरीर पर डाल दी। मुनि मधराजजी को यह पता नहीं चला कि यह जान-बूझ कर किया गया है। वे उठे और रेत को शरीर से पोल कर पुनः लिखने में लीन हो गए। श्रीमज्जयाचार्य सह सारी घटना देख रहे थे। उन्होंने पूछा—मधवी ! क्या कर रहे हो ? तत्काल उठते हुए हाथ जोड़ कर आपने कहा—भंते ! पीठ पर थोड़ी-सी धूल गिर गई थी, उसे झटक रहा हूँ।

जयाचार्य—धूल कहाँ से आई ? इसकी एषणा की या नहीं ?

मधवी—मगवन् ! ठीक-ठीक तो पता नहीं है, किन्तु अभी-अभी हवा से एक मुनि गुजरे थे; संभव है कि उन्हीं से यह धूल गिर गई हो।

जयाचार्य—मधवी ! ठीक पता तो लगाते कि धूल कहाँ से आई, अबवा किसने गिराई ?

मधवी—भंते ! मैं इसकी जाँच-पड़ताल करने में क्यों समय बँटाता ? किसी ने जान-बूझ कर तो गिराई नहीं है। असावधानी से गिर गई है। मैं तो अभी जादि मैं साय शरीर धूल से भर जाता है। उसका बोध किसे है ? जैसे उसे झाड़ू कर साफ कर देते हैं, उसी प्रकार इसे भी झाड़ू कर साफ किए देता हूँ।"

जयाचार्य—ठीक है।

यह घटना भले ही छोटी हो, किन्तु इससे उनकी समावृत्ति का स्पष्ट पता चलता है।

जयाचार्य भक्तवर्षी थे। उनका समूचा शासनकाल संघर्षों में बीता। अर्थ के बीच लेकर वे आए और अपने शासन-काल में उन बीजों को अंकुरित करने में उन्होंने असाधारण सफलता प्राप्त की। इस सफलता का श्रेय मुनि मधराजजी को था; क्योंकि जयाचार्य जो भी नए नियम या विधान बनाते उनका प्रथम प्रयोग मुनि मधवी से होता था। उस समय के साधु-साम्नी नए-नए प्रयोगों को समझने में अपने आपको असमर्थ पाते थे और इस असमर्थता से वे परेश रूप में जयाचार्य के विचारों में गतिरोध पैदा कर देते थे। जयाचार्य विचारों में लौह पुरुष थे। जो विचार उन्हें सम्मत् लगता, जिस नए विधान में उन्हें संपन्न होना पड़ता, उन विचारों को तथा नए विधानों को चालू करने में वे कभी हिचकिचाहट नहीं करते। वे उसे प्रारम्भ कर देते। मुनि मधराजजी उन नए विचारों को समझने-समझाने में पूर्णतः सफल हो जाते। सर्वप्रथम उन्हीं पर वे विचार लागू होते। मुनि मधवी उन विचारों का असारथः पालन करते और अन्यान्य साधुओं को उन विचारों का रहस्य समझाते। समस्त साधु-समाज के वे विष्वासास्पन्न थे। मुनि मधवी के कथनानुसार अन्यान्य साधु उस नई व्यवस्था के अनुक्रम अपने आपको ढालने में प्रस्तुत करते और इस प्रकार जयाचार्य के नए प्रयोग सफल होते। इस विधि से जयाचार्य ने अनेक नई बातें कार्यान्वित की और तेरापथ शासन को विकास की ओर अग्रसर किया।

मुनि मधराजजी में 'सेवा वृत्ति' का अपूर्व गुण था। यह उनकी स्वभावगत विशेषता थी। अनेक साधुओं को वे अवाचित सेवाएँ देते, और सहज ही उनके हृदय को जीत लेते। सेवावृत्ति का उपाद्यन है मज्जा। मज्जा चापलूसी नहीं, आत्मा की सहज विनय है। जो इसमें रच-पच जाता है वह स्वयं झुकते हुए सहर्षों को अगाधता ही मुका लेता है। मुनि मधराज जी विनयशील थे, इसीलिए सेवाभावी थे। वे बूढ़, खलन आदि की तन-मन से सेवा करते और उसे अधिकाधिक समाधि उत्पन्न करने का प्रयास करते। जो साधु नई व्यवस्था के प्रथम दर्शन से घबराजाते, उनके लिए वे सहायक बनते और उनके कार्यों में हाथ बँटाते। इस सहायता से साधुजी का कार्यभार हल्का हो जाता और उन्हें नई व्यवस्था सरल प्रतीत होने लगती। जयाचार्य ने साधु समाज में व्यवस्था तथा आहार के सम-विभाग भी प्रवृत्ति का प्रवर्तन किया। उस समय मुनि मधराजजी की



सेवावृत्ति साधुओं के लिए परम सहायक बनी। वे अपने विभाग का आहार दूसरों को दे देते और उनके विभाग में आए हुए रोटी के टुकड़े स्वयं ले लेते। प्रतिदिन के इस व्यवहार से देनेवाले साधु स्वयं हितचिन्तासे और वे स्वयं अपने विभाग में आए हुए टुकड़ों को खाने में आनन्द मानते। सम-विभाग की व्यवस्था पचने लगी। मुनि मधराजजी कहते—जो साधु आहार की 'सीत' (रोटी के टुकड़े जो भोजन करते समय बचा-कटा नीचे गिर जाते हैं) खाता है उसे मिठा आती है। यह कथन धीरे-धीरे प्रसृत हुआ और साधुओं ने देखा कि स्वयं मधजी अन्यान्य साधुओं के मुंह के आगे पड़ी हुई सीतें खाते हैं। ऐसा करने में उन्हें तनिक भी संकोच नहीं होता। साधुओं ने यह भी अनुभव किया कि इस लघुता से मुनि मधजी दिनोदिन विकास की ओर बढ़े चले जा रहे हैं। तब यह कहावत सी बन गई कि 'सीतें खाने से विद्या आती है।' आज तक साधु-साध्वी समाज में यह परम्परा चली आ रही है और आचार्य श्री तुलसी इस कहावत को अनेक बार दुहराते हैं।

अपनी इन प्रकृतितम विशेषताओं के लिए मुनि मधजी तैरापंच तीर्थ-चतुष्टय के अपूर्व आकर्षण-केन्द्र बन गये थे। अब उनकी प्रत्येक प्रवृत्ति अन्यान्य साधुओं में आदर्श बन कर प्रतिबिम्बित होती थी। दूसरे सदा यह कामना करते कि उनमें भी मुनि मधजी जैसी विनय, सेवावृत्ति, जमाणीलता और धैर्य का समावेश हो। प्रत्येक व्यक्ति उनके पद-चिह्नों पर चलने के लिये लालावित रहता था। वास्तव में उनका जीवन व्यवहार और परमार्थ का समवाय था। उनके विचार अध्यात्म-संकेतों से परिपूर्ण थे। उनकी प्रवृत्तियों में सहज सारल्य और आत्म-भाव प्रतिबिम्बित होता था। जो कुछ वे करते, वह किसी नीति-विशेष से प्रेरित होकर नहीं, अपितु स्वभावगत आत्म-भाव की परिपूर्णता से करते। अतः उसमें कृत्रिमता का लेश भी नहीं दीखता। नैसर्गिक गुणों से प्रेरित होकर प्रत्येक प्रवृत्ति जन-मानस को आकृष्ट कर लेती है—इस तथ्य का प्रत्यक्षीकरण मुनि मधजी में सहज ही हो जाता था।

कई व्यक्तियों को जीवन-विकास का अवसर ही नहीं मिलता। वे 'मन्द मार्ग' हैं। कई व्यक्तियों को अवसर मिलता है, पर वे उस अवसर का उचित लाभ नहीं उठाते। अतः वे 'हृत मार्ग' हैं। कई व्यक्ति अवसर का समुचित लाभ उठाते हैं और उसे अपने पुण्याय से फलवान् बनाते हैं, वे 'धन्य-मार्ग' हैं। मुनि मधराज जी 'धन्य-मार्ग' थे। जयाचार्य ने उन्हें विकास करने के अनन्य अवसर दिए। मुनि मधजी ने उन अवसरों को सदा फलवान् बनाया, अपना विकास किया और अपने आपको उन अवसरों द्वारा प्रवृत्त गुस्तर उत्तरदायित्वों को निभाने योग्य बनाया। उनकी गति सदा प्रगति के चरण चूमती हुई आगे बढ़ती रही। प्रतिगति के स्थान ही उन्हें नहीं आए। वे बढ़ते गए। उन्होंने रुकने का कभी नाम भी नहीं लिया। गतिशील व्यक्ति में अनायास ही सहजों गुण आ मिलते हैं। वे गुणों के पिण्ड बन गए। मुनि मधजी की स्वाभाविक लघुता ने जयाचार्य की कृपा को शतगुणित कर दिया। वे इन्हें आगे बढ़ने का सदा अवसर देते रहे। चौदह वर्ष की लघु अवस्था में 'सैरापंच' बनना सचमुच एक विलक्षण व्यक्तित्व का परिचायक था।

वि० सं० १९१२ में जयाचार्य की आँखों में कुछ गड़बड़ी हुई। खेरव (मारवाड़) की बात है। वहाँ साधुओं को हाजरी सुनाने का अवसर आया। जयाचार्य ने यह कार्य मुनि मधजी को सौंपा। पन्द्रह-सोलह वर्ष की अवस्था में यह गुस्तर उत्तरदायित्व अति विलक्षण व्यक्तित्व की ओर संकेत करता था। वि० सं० १९१९ में जयाचार्य ने मुनि मधजी को उनकी शासन-सेवा से प्रभावित होकर उन्हें समुच्चय के भार तथा कार्य-विभाजन की प्रणाली से प्राप्त सभी कार्यों से मुक्त कर दिया। उत्तरोत्तर आगे बढ़नेवाले ये गतिशील चरण मुनि मधजी के व्यक्तित्व में सफलता की कड़ियाँ जोड़ते चले जा रहे थे।

वि० सं० १९२० की बात है। उस समय मुनि मधराज जी २४ वर्ष के थे। जयाचार्य चातुर्मासिक स्थिति में बूढ़ में पिराज रहे थे। भगवती जोड़ का कार्य चालू था। परन्तु जयाचार्य को निविण्य समय नहीं मिल पा रहा था। उनका चिन्तन चला और उन्हें शासन-भार से मुक्त होने की आवश्यकता प्रतीत होने लगी। यह गुस्तर कार्य अवश्य था, पर इसका विचार कई वर्षों से चलते-चलते अब परिपक्व अवस्था को प्राप्त हो चुका था। जयाचार्य ने वर्षों पूर्व मग ही मन अपने उत्तराधिकारी को चुन लिया था। उसे वैधानिक रूप देने की भावना उनमें जमी और उन्होंने उसे मूर्त रूप देने का निश्चय कर लिया। तैरापंच की शासन-प्रणाली एकतन्त्र की परिक्रमा करते हुए चलती है। कुछ कार्य एकतन्त्र के आधार पर होते हैं और कई कार्य समाजवाद के आधार पर। एकतन्त्र और समाजवाद का यह सह-अवस्थान तैरापंच संघ के विकास का मूल मंत्र है। तैरापंच में कुछ कार्य आचार्य ही कर सकते हैं। दूसरा व्यक्ति उसमें हस्तक्षेप नहीं कर सकता। जयाचार्य

साधन की घटना है। जयाचार्य ऊपर बैठे साहित्य साधना में लीन थे। साध्वी श्री गुलाबीजी सेवा में उपस्थित थीं। जयाचार्य के पक्षों को वे लिपिवद्ध कर रही थीं। युवाचार्य 'मधजी' व्याख्यान देने नीचे पधारे। प्रवचन प्रारम्भ हुआ। प्रवचन करते-करते कहीं स्थलित हुए। जयाचार्य का ध्यान स्थलना की ओर गया। आपने गुलाब सती से कहा, "तुम्हारे भाई को व्याख्यान देना भी नहीं आता। जाओ, तुम व्याख्यान दो।" साध्वी श्री गुलाबीजी असमंजस में पड़ गईं। एक ओर आचार्य के आदेश पालन का प्रश्न था दूसरी ओर युवाचार्य को व्याख्यान के बीच से उठाकर स्वयं व्याख्यान देना था। वे सकुपक गईं। कभी एक पैर आगे रखतीं, कभी पीछे। गजाने को दिल चाहता था और न आचार्य के आदेश को टालने की भावना थी। जयाचार्य ने पुनः प्रश्न करते हुए कहा—क्यों व्याख्यान में नहीं गईं? साध्वी श्री गुलाबीजी ने प्रार्थना की—अभी। क्या ही अच्छा हो कि आप स्वयं व्याख्यान में पधारे। लोग आपको अपने बीच पा कृतकृत्य हो जायेंगे। जयाचार्य को बात जेंच गई। वे स्वयं व्याख्यान में पधारे। लोगों ने जय-जयकार से आपका स्वागत किया। जयाचार्य उच्चासन पर विराजे और युवाचार्य श्री मधजी को प्रवचन में स्थलित हो जाने के कारण आपने कहा उपालम्भ दिया। सुननेवाले सारे लोग स्तम्भित रह गये। सभी असमंजस में थे कि एक साधारण स्थलना पर किस प्रकार युवाचार्य को उपालम्भ दिया जा रहा है। इतनी कठोर अनुशासना पर भी युवाचार्य केवल 'तहद्' ही कहकर सारी बातें स्वीकार करते जा रहे थे। उन्हें हर्ष मिश्रित खेद हो रहा था? हर्ष इसलिए कि पूज्य गुरुदेव ने उन्हें अपनी भूल के परिमार्जन का सुन्दर अवसर दिया था और खेद इसलिए कि अपनी असावधानी के कारण पूज्य गुरुदेव को इतना कष्ट उठाना पड़ा था। वे बढाजलि हो गुरुदेव के मुखारविन्द को अनिमेष निहारते हुए उन की बाणी की सावधानी से सुन रहे थे।

दूसरे दिन श्रीमज्जयाचार्य व्याख्यान में पधारे। सभी साधु-साध्वी उपस्थित थे। आप नव दिवस की बार्ता को बुझाते हुए युवाचार्य श्री मधजी की सहूलशीलता, तितिक्षा तथा आचार्य के प्रति समादरता की भूरि-भूरि प्रशंसा करते हुए अपने बोध्य उत्तराधिकारी के गुणों पर मुग्ध हो गए। परियद् ने देखा कि उपालम्भ में विषाद न पानेवाले तथा प्रशंसा व हर्षातिरेक से मुग्ध न होनेवाले युवाचार्य श्री मधजी के चेहरे पर आज भी कल की ही भाँति गम्भीरता और नम्रता है। उनके अन्तस्तल में रहा हुआ महान् भाव लोगों के हृदय में गूँज उठा।

आचार्य के रूप में

वि० सं० १९३८ की आश्विन शुक्ला २ को जयपुर में मधवागणी ने तैरापंथ के शासन भार को पाँचवें आचार्य के रूप में विधिबद्ध संभाला। तीर्थ चतुष्टय आपके उदार विचार तथा पवित्र आचार से प्रभावित हुईं था। अब आपका अनुशासन पा वह कृतकृत्य भी हो गया। श्रीमज्जयाचार्य के निधन से एक अतिकारी चरण की परिसमाप्ति हुई। कभी रूढ़ न धननेवाले जयाचार्य ने तैरापंथ में अनेक परिवर्तन लाकर उसकी नींव को सुदृढ़ता प्रदान की। उनके द्वारा प्रवर्तित नूतन विधानों तथा अकल्पित परिवर्तनों को साधु-समाज पचाने लग गया था। संघर्ष मिट चुके थे और जो एक-आध चिन्तगारी अवशिष्ट थी वह भी मधवागणी के शीतल स्वभाव से हृत्प्रम हुई हो चुकी थी। जयाचार्य अंति के चरणों का निर्माण करते हुए जीवन भर आगे चलते रहे। उन्होंने पीछे मुड़कर यह कभी नहीं देखा कि उनके चरण चिह्नों का अनुगमन करनेवाले व्यक्ति किस प्रकार वहाँ कष्ट का अनुभव करते हैं और उन चरणों की भाषा को न समझ सकने के कारण प्रति चरण पर उद्भव होनेवाले संघर्ष क्या-क्या नहीं कर लेंगे। वे श्रान्ति के बीज बोते और उन्हें अंकुरित कर के ही साँस लेते थे। वे जानते थे कि जो संगठन देश कालोचित परिवर्तनों को करने में सक्षम नहीं होता, वह रूढ़ बन जाता है। उसके संतत्य का उत्तर सूख जाता है और वह केवल एक रुढ़िवाद का पोषक निर्बल तंत्र मान रह जाता है। ऐसे संगठनों से विकास की आशा नहीं की जा सकती। परन्तु ये वह भी जानते थे कि परिवर्तन यदि धीरे-धीरे की परिष्कार किए चलता रहा तो वह संगठन या संस्था का हित साथ सकता है। अन्यथा वह अकार्यकर बन जाता है। उन्होंने नीलिकंठा को सुरक्षित रखते हुए अनेक परिवर्तन किए। मधवागणी इन परिवर्तनों के समर्थक ही नहीं, प्रसारक भी थे। धीरे-धीरे परिवर्तन हजम होने लगे। मधवागणी को इन परिवर्तनों के अनुसार कार्य-संचालन में कभी कोई बाधा नहीं आई। समूचे संघ का विश्वास उन्हें मिल चुका था।

जयपुर का चातुर्मास समाप्त कर मधवागणी यही प्रदेश की ओर पधारे। इससे पूर्व यही प्रदेश जोगजी, चतुर्भुजजी

## तेरापथ के षष्ठ आचार्य श्री माणकगणीजी

( ले०—मुनि श्री माणीलालजी 'वधुकर' )

वैराग्य किसी अवस्था विशेष से बँधा हुआ नहीं होता । एक जगतीर्ष वृद्ध, जिसका जीवन वरसाती नदी के पूर की तरह उतर चुका होता है, अपनी बाखानाओं पर नियन्त्रण नहीं कर पाता और एक युवक, जिसके सामने अगमित प्रयोग्य और जीवन के नाना मुनहरे स्वप्न होते हैं, उनकी तरफ आकर्षित होना तो दूर, आस उठाकर भी देखना पसन्द नहीं करता, और समय के कष्टकारीर्षण पर अपने कदम बड़ा देता है । इस भावना के पीछे पूर्व संस्कारों का ही हाथ हो सकता है । आचार्य माणकगणी ऐसे ही एक पूर्व संस्कारी पुरुष थे ।

राजस्थान के सुप्रसिद्ध नगर जयपुर में स० १९१२ की माघपक्ष कृष्णा ४ के दिन जीहरी परिवार में आचार्य माणकगणी का जन्म हुआ था । आपके पिता का नाम हुजूमचन्दजी सारद और माता का नाम छोटाजी था । बचपन में ही माता-पिता दोनों का देहावसान हो जाने के कारण आपका लालन पालन आपके चाचा लक्ष्मण दासजी की देखरेख में शुरू हुआ । लाला लक्ष्मणदास जी स्नेही, धर्मनिष्ठ और विशाल हृदयवाले व्यक्ति थे । वे अपने बालक की तरह ही उन्हें समझते थे और हर तरह में इनका ध्यान रखते थे । इस तरह सब प्रकार की सुविधाओं को बीस माणकगणी का अध्ययन प्रारम्भ हो गया ।

माणकगणी बचपन से ही विनीत एवं सरल स्वभाव के व्यक्ति थे । वे लाला लक्ष्मणदासजी का बहुत सम्मान किया करते थे । वे उनके विचारा के अनुकूल ही अपने आपको डालते थे । यही कारण था कि धार्मिकता, अनुशासन-प्रियता आदि अनेक सवगुण उनके जीवन में स्वतः ही समाविष्ट हो गये जो अन्य बालकों में मुश्किल से ही मिलते हैं ।

स० १९२८ में जब कि माणकगणी केवल सोलह वर्ष के ही थे श्रीमज्जयाचार्य का जयपुर में चातुर्मास के लिये पावन-पदार्पण हुआ । यह चातुर्मास उनके लिए वरदान स्वरूप मिष्ट हुआ । लाला लक्ष्मणदासजी द्वारा बपित धर्म भावना के बीजों को अमृति होने का पूर्ण सुअभय मिल । वे अध्ययन के अतिरिक्त अपना सारा समय प्रायः साधुओं की सेवा में ही बिताया करते थे । जयाचार्य के प्रति उनका सहृदय अमित आकर्षण था । अतः उनके प्रत्येक कार्य-कलाप का उन पर एक अत्यल्प प्रभाव पड़ रहा था । जब वे जयाचार्य के वैराग्य भाव से संप्रवीर व रस-भीने प्रवचन सुनते तो बहुधा उनके मन में एक प्रकार की उलझ-पुलझ मच जाती और वे गहरे चिन्तन समुद्र में गोते लगाने लग जाते । इसी चिन्तन ने उन्हें विरक्ति की ओर बढ़ने के लिये अत्यधिक प्रेरित किया ।

कुछ दिन तक उनकी यह भावना अन्दर ही अन्दर फनफनी रही और एक दिन जब जयाचार्य एकान्त में विपश्यमान थे, माणकगणी ने अपने विचार व्यक्त किये और बीसा की भावभरी विनम्र प्रार्थना की । जयाचार्य ने जब यह सुना तो उन्हें तत्क्षान्त मान घटाने के लिये विशेष प्रेरणा दी । फलस्वरूप माणकगणी एकनिष्ठ होकर उसी कार्य में जुट गये, और थोड़े ही समय में उन्होंने काफी शास्त्र वृष्टि कर लिया ।

जयाचार्य एक महान् परीक्षक थे । माणकगणी पर जबसे उनकी दृष्टि पड़ी तभी से वे उनके प्रत्येक कार्य-कलाप का घाटी की स अभ्यस्त कर रहे थे, और सभ्य है, उन्हीं दिनों जयाचार्य ने यह निदधय कर लिया था कि तेरापथ के लिये यह एव होनहार साधु होगा । संतुष्ट उनकी चाल-ढाल, रहन-सहन और वाचार व्यवहार जयाचार्य की कसौटी पर खरे उतरने थे ।

जयाचार्य जानते थे कि लाला लक्ष्मणदासजी का माणकगणी पर अत्यन्त मोह है । अतः अचानक यह चर्चा चलने से, हृदय पर गहरी बीज की लगेगी । सभ्य है उसे सहन करना उनके लिये कठिन हो । अतः उन्होंने माणकगणी को यह कि पहले भूमिका तैयार किये बिना यह कदम उठाना ठीक नहीं रहेगा । इसके लिये तुम्हें उचित अवसर ही मिलेगा करने चाहिये । माणकगणी इस दमिती की समझ गये और वे उपयुक्त अवसर की खोज में रहने लगे । इस १ विशेषज्ञ और आंतरिक साधना में ही वह साधु चातुर्मास सानन्द सम्पन्न हो गया तथा जयाचार्य का वहाँ से बिछाई उठे और

जयपुर से बिहार कर जयाचार्य जब "कुचामण" पधारे तब लाला लक्ष्मणदासजी भी सपरिवार सेवा में ही थे। माणक गणी ने इन्हीं अवसर को अत्युत्तम ज्ञान कर आचार्य से निवेदन किया कि अगर ध्यान हो तो अब इस विषय से लालाजी को अवगत कर अनुमति प्राप्त करने की चेष्टा करूँ और सबसे अच्छा तो यह हो कि आपके द्वारा ही यह कार्य प्रारंभ हो।

जयाचार्य ने उनके इस कथन के औचित्य पर ध्यान दिया एवं उसे ठीक भी समझा। अतः एक दिन वार्तालाप के दौरान में लालाजी से आपने कहा कि अगर तुम्हारा माणक दीक्षा स्वीकार करे तो अवश्य ही जिन शासन की घोषा बढ़ानेवाला साधु साबित हो सकता है। लालाजी ने जब ये शब्द सुने तो गद्गद विह्वल होते हुए बोले—महाराज ! इस कार्य के लिये कठोर साधना और मानसिक भावना भी तो चाहिये। वह जब तक न हो आपके अमूल्य शब्द कैसे फलीभूत हो सकते हैं ? जयाचार्य बोले—अगर माणक तैयार हो तब तो तुम अनुमति दे दीगें ? लालाजी ने पुनः कहा—आर्यश्रेष्ठ, समय पालना, गयी जड़ पर खेल्ने जैसा है। एक सुकोमल बालक जिसका जीवन सब प्रकार की सुविधाओं के बीच बीता हो, साधुत्व के संकटों तकटो का सामना कैसे कर सकेगा ? पैरल चलने का भी जिसको कभी कार्य न पड़ा हो, वह अपना सारा बजन कंधों पर लेकर हजारों कोस कैसे बिहरण-बिबरण कर सकेगा ? यह तो और भी कठिन लगता है।

जयाचार्य बोले—जब मनुष्य का मन मजबूत हो जाता है तब वह असाध्य को सुसाध्य बना डालता है। भयकर बाधाएँ उसे रोक नहीं सकती, प्रत्युत उसमें दुर्गुने वेग से कार्य करने की क्षमता पैदा कर देती है। फिर माणक के लिये तुम इतनी चिन्ता क्यों करते हो ? अपना रजौहरण लेकर तो वह चल ही सकेगा ? आज तक तुम जिस कार्य को आगे बढ़ाने में दक्षिण रूढ़ हो, उसी कार्य की गति देने के लिए तुम्हारे ही परिवार का एक सदस्य जीवन समर्पण करता है, यह तो और भी हर्ष का विषय है। क्या तुम इसमें साधक नहीं बनोगे ? जिस धर्म सच की वृद्धि के लिये मैं उद्यत हूँ, उसका उत्तरदायित्व सभालने के लिये तो मधवाजी (मधवागणी) तैयार हैं पर मधवाजी के पीछे भी तो आवश्यकता रहेगी ?

जयाचार्य की इस महत्त्वपूर्ण वाक्यावली से माणकगणी के सुनहरे भविष्य की सहज ही कल्पना की जा सकती है ? वह शासन प्रेमी लालाजी से भी छिपी नहीं रही। वे कहने लगे—महाराज, यदि आप माणक को इतना योग्य और नय के लिए उपयुक्त समझते हैं और यह स्वयं भी इस विकट पथ का अधिक बनकर जीवन निर्माण करना चाहता है तब फिर अनुमति देने में मुझे कोई बाधा नहीं हो सकती।

इस प्रकार जब लालाजी की आज्ञा मिल गई तब जयाचार्य ने वि०स० १९२८ की फाल्गुन शुक्ला एकादशी के दिन साबनू में हजारों नर-नारियों के बीच माणकगणी को भागवती दीक्षा प्रदान की।

माणकगणी एक मेधावी बालक थे। वे प्रत्येक वस्तु का तलस्पर्शी ज्ञान प्राप्त करना चाहते थे। अतः दीक्षित होते ही वे सिद्धान्तों का गहन अध्ययन करने में जुट गये। जयाचार्य की दृष्टि तो उन पर प्रारम्भ से ही थी। अतः समय-समय पर सुशिक्षा उन्हें स्वयं सहजता से ही मिल जाती थी। अध्ययन की लय के अतिरिक्त विनय वृत्ति, प्रकृति-चास्ता नियमावृत्ति आदि अनेक सद्गुण भी उनके जीवन के सहज अंग बन गये थे। इन्हीं विशेषताओं के कारण तीन वर्ष के अल्पकाल में ही उन्हें अग्रगण्य या दलपति बना दिया गया था।

अग्रणी बनने के बाद उन्हें ज्ञान पिपासा और अधिक जग उठी। यही कारण था कि वि० स० १९४३ में जब उनका चातुर्मास जयपुर में था, उन्होंने सस्कृत का अध्ययन प्रारम्भ किया, तथा 'शब्द बोध', 'सिद्धान्त चन्द्रिका' आदि कठिनतम ग्रन्थों को कठस्थ कर लिया। जहाँ वे अपना ज्ञान-कोष बढ़ाने में उत्तर पर वे वहाँ समागत जनता को भी पूरा लाभ मिले इसका विशेष ध्यान रखते थे। अतः उनका व्यक्तित्व स्वयं ही चमक उठा। उन्होंने जयाचार्य के उपयुक्त शब्दों को सार्थक चरित्रार्थ करके दिखला दिया।

वि०स० १९३८ में जयाचार्य के स्वर्ण प्रयाण करने पर शासन की वागदोर मधवागणी ने सभाली। जयाचार्य की तरह ही भी उन्हें प्यार व सौहार्द की दृष्टि देखते और विशेष महत्त्व देते थे। समय-समय पर होनेवाली विशेष तथ्य पर प्रयाप्त प्रकाश डालती है।

जब मधवागणी उदयपुर में थे उस समय कविवर सावरदासजी, जो उदयपुर के महाराजा फतहसिंह द्वारा १ में से एक थे, मधवागणी की काफ़ी सेवा किया करते थे। वेरापत्र सच को वे बहुत ऊँची दृष्टि से देखा

करते थे। एक दिन शरीरालाप के दौरान में उन्होंने मधवागणी से पूछा—महाराज, अपने उत्तराधिकारी के बारे में आपने क्या निर्णय किया है? इस प्रश्न को उस समय तो मधवागणी ने यह कहकर टाल दिया कि इस पर हम फिर कभी बात करेंगे। परन्तु जब दुबारा जयपुर पधारना हुआ तब भी कविराज ने वही प्रश्न सामने रखा। उसके उत्तर में जिस व्यक्ति का नाम आया वे स्वातन्त्र्य माधकनगी ही थे।

माधकनगी का प्रस्ताव ज्यों-ज्यों बढ़ता जा रहा था, त्यों-त्यों वे अधिकधिक विनयी और गुरु सेवा-परायण होते चले जाते थे। निम्न घटना से प्रत्यक्ष जाना जा सकता है कि वे गुरु-सेवा के लिये कितने लालाकित रहते करते थे।

वि० सं० १९४६ में उनका चातुर्मास जयपुर में था। वहाँ उनके पैर में कीड़ी मगर नामक एक अत्यन्त रोग हो गया। रोगावस्था के कारण चातुर्मास के बाद भी उनकी स्थिति बिह्वार करने की न थी। फिर भी गुरुदर्शन की इतनी उत्कंठा थी कि मैं अपने मन की वहाँ रहने के लिये बना नहीं सके और उन्होंने वहाँ से प्रस्थान कर दिया। यद्यपि वह मार्ग काफी कठिनाई से कटा था, तथापि बीदासर में गुरुदर्शन करके ही उन्होंने विश्राम ग्रहण किया था। वहाँ जाने पर वह रोग भी शीघ्र ही शांत हो गया था। इसके बाद तो वे प्रायः मधवागणी की सेवा में ही रहने लगे थे।

वि० सं० १९४९ में सरदारसहृद मर्यादा महोत्सव के बाद मधवागणी की शारीरिक स्थिति काफी कमजोर होने लगी थी। विविध औषधोपचार के बाद भी जब स्वस्थ नहीं हुए तब शासन के भावी प्रबन्ध में कठिनाई न आवे इसके लिए फाल्गुन शुक्ला ४ के दिन युवराज पद्म पत्र लिखकर उन्होंने तत्कालीन राष्ट्रीय प्रमुख महासचिव नवलम्बी को सौंप दिया। चैत्र कृष्णा द्वितीया के दिन सहस्रों नर-नारिणों के समक्ष जम्मड़ जी के प्रांगण में उन्हें युवराज पद्म प्रदान किया गया।

चैत्र कृष्णा पंचमी को रात्रि में मधवागणी के मात में बेचना ने उग्र रूप धारण कर लिया पर आत्मबली मधवागणी अतिशय समय में भी अपने उत्तराधिकार के प्रति पूर्ण सज्ज थे। वे शासन-प्रबन्ध की प्रत्येक घटना से माधकनगी को अवगत करा देना चाहते थे। अतः रात्रि के स्याह्र बजे जो-जो शिखाएँ फरमायी थीं, वे आज भी तेरापंच शासन के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। ये उनकी अन्तिम शिखाएँ थीं। शिखा के अनन्तर ही जब वे विश्राम के लिये सोने लगे तो अचानक तीन हिचकियाँ आई और जैन शासन का एक अद्वितीय सूर्य इस पदचामक से सदा के लिए अदृश्य हो गया। माधकनगी को युवराज बने पाँच भी दिन नहीं हुए थे कि संघ का सारा भार उनके कंधों पर आ गया।

वि० सं० १९४९ की चैत्र कृष्णा ८ के दिन आचार्य पद्म महोत्सव मनाया गया। साधु-चारुभिर्मों के अतिरिक्त भावक-श्राविकाओं ने भी अपनी भक्ति गुसुनाओली अर्पित की। अष्टा के उद्गार समर्पित किये। उस समय माधकनगी अपने जीवन के ३८ वें वर्ष में प्रवेश कर रहे थे। गौर वर्म, लम्बा कद, साम्ब मुखमुद्रा, मधुर कंठ बाधि उनकी वाह्य विशेषताएँ भी ऐसी थीं जो आगन्तुक व्यक्तिमों को अपनी ओर आकर्षित कर लेती थीं।

वे यात्रा प्रेमी थे। दश-मन्त्रह मील चलना तो उनके लिये साधारण-सी बात थी। बर्म-अचार के साथ-साथ यात्रा से भी अनेक व्यक्ति तेरापंच की प्रगति से सहज ही परिचित हो सकते हैं इसी भावना से प्रेरित होकर वहाँ अन्य आचार्यों का पदार्पण भी नहीं हुआ था वहाँ पर उन्होंने काफी समय लगाया और यह श्रेय हरियाणा प्रान्त को विशेष रूप से प्राप्त हुआ था।

लोग उनके प्रति इतने आकर्षित थे कि जिस क्षेत्र में उनका पदार्पण होता जबर एक मेला सा लग जाता था। रेल बाधि साधनों की बहुलता न होने पर भी दूर-दूर के सँकहाँ यात्री उनके दर्शनाय आया करते थे। वि० सं० १९५२ के जयपुर चातु-मसि में वीस हजार शानियों का आगमन इसका स्पष्ट प्रमाण है।

माधकनगी एक उदार प्रकृति के आचार्य थे। शासन को उनसे बहुत कुछ प्राप्त होने की आशा थी; किन्तु दुर्भाग्य से उन्हें बहुत ही थोड़ा आयुध प्राप्त हुआ था। आचार्य अवस्था में वे केवल पाँचही चातुर्मास कर सके थे। त्रयसः सरदार-सहृद, चुर, जयपुर और बीदासर में चातुर्मास करने के बाद वि० सं० १९५४ में उनका अन्तिम चातुर्मास सुजानगढ़ में हुआ था। वहाँ आखिर मास में ज्वर और पेन्सिल की साधारण-सी बीमारी हुई और धीरे-धीरे वह बढ़ती गयी। नाड़ी विचोपश से स्थिति की गंभीरता को समझकर मुनि यमलाल जो स्वामी आदि प्रमुख संत शासन-प्रबंध के लिए चिन्तातुर हो उठे और उन्होंने सुव्यवस्थित ढंग से आचार्य देव के सामने आगामी व्यवस्था करने की प्रार्थना की।



### सौराष्ट्र का प्रवास

वहाँ से डालगणी ने सौराष्ट्र की तरफ प्रस्थान किया। सर्व प्रथम वे मोरजी बंदर पधारे। ठहरने की व्यवस्था ठूकान में हुई और प्रवचन जिनशाला में हुआ करता। प्रवचन का आकर्षण लोभो में दिन प्रति दिन बढ़ता गया और उपस्थिति अधिकाधिक बढ़ने लगी। उन दिनों वहाँ विभिन्न सिंघादों की तरह साध्वियाँ थी। उन्होंने आपके पास आकर प्रवचन सुनने की उत्कण्ठा व्यक्त की और साथ ही यह भी निवेदन किया—हममें से कुछ साध्वियाँ बूढ़ी होने के कारण जिनशाला की दुरूह सीढ़ियाँ नहीं चढ़ सकती हैं, अतः आप यदि स्थानक में प्रवचन करने का कष्ट करें तो हम लाभान्वित हो सकती हैं। डालगणी ने उनकी प्रार्थना पर स्थानक में प्रवचन देना शुरु किया। साध्वियाँ प्रति दिन व्याख्यान सुना करती। सरस विवेचन के साथ आपने वहाँ अनायी मुनि का प्रवचन किया और साधु के आचार विचार पर सुन्दर प्रकाश डाला। १५ दिन ठहरने पर भी जनता अतृप्त थी। आप वहाँ से विदा हुए। विदाई का दृश्य बड़ा ही अमूर्त्य था। जनमेयिनी उमड़ पड़ी। साध्वियाँ भी नगर से बाहर तक पहुँचाने आईं, और आपको अव्य विदाई दी गई। वहाँ से टकारा राजकोट और जूनागढ़ होते हुए आप गिरनार पधारे। वहाँ दिगम्बर मन्दिर में ठहरे। रात्रि में कई स्वैताम्बरी लोग आए। उन्होंने कहा—आप स्वैताम्बर हैं। अतः स्वैताम्बर मन्दिर में बसिये। आपका दिगम्बर मन्दिर में ठहरना हमें शोभा नहीं देता। आपने कहा—हमारे लिए दिगम्बर और स्वैताम्बर में कोई भेद नहीं है। किसी भी उपयुक्त स्थान में ठहरने में हमें आपत्ति नहीं हो सकती। निष्कारण और वह भी रात्रि में स्थान परिवर्तन करना उपयुक्त नहीं होगा। आपके सही दृष्टिकोण ने लोगों को प्रभावित किया।

वहाँ से आप भावनगर होते हुए सिहोर पधारे। अन्यत्र स्थान न मिलने से आप घर्मशाला में ठहरे। वहाँ तैरापथी साधुओं के प्रति सद्भावना का वातावरण नहीं था। शिक्षा के लिए साधु गए। एक व्यक्ति ने उनसे कहा—यह घर जोसवालो का है। इसमें शिक्षा के लिए पधारिये। ज्योंही साधु भीतर गए त्योंही वह भाई मकान को बाहर से बन्द कर बल्ला बना। साधु समझ गए इसने मुझसे मखौल किया है। साधु ने जोर-जोर से आवाजें दी तब एक दूसरे भाई ने आकर द्वार खोला और सत बाहर चले आए। बहुत गवेषणा करने पर भी उस दिन पर्याप्त भोजन का योग नहीं हुआ। उसी दिन १२ कोस का बिहार कर पाली ताणा पधारे। वहाँ भी शहर में स्थान न मिलने से घर्मशाला में ठहरे। वहाँ से 'शत्रुजय पर्वत' पर चढ़ते हुए आप को मार्ग में सबेगी मुनि 'शान्तिसागर' मिले। उन्होंने हँसते हुए व्यंग्यमयि में डालगणी से कहा—आप सिद्ध क्षेत्र में आ गए हो, तीर्थयात्रा अच्छी तरह कर लेना। यही एक ऐसा क्षेत्र है जहाँ एक बार आने से जीव सिद्धत्व को प्राप्त हो जाता है। डालगणी ने मुस्कुराकर कहा—आपका जीव यहाँ कितनी बार उत्पन्न हुआ? मुनिजी ने कहा—अनन्त बार। डालगणी ने कहा—अनन्त बार उत्पन्न होने पर भी आप सिद्ध न बन सके तो फिर एक बार आने मात्र से किसी को सिद्धत्व कैसे प्राप्त हो सकता है? हम तो इसे पर्वत मान कर यहाँ आए हैं, सिद्ध क्षेत्र मानकर नहीं। इस प्रकार उनसे विनोदपूर्ण बातचीत कर पहाड़ पर चढ़े।

वहाँ से लीवडी पधारे। लीवडी में उस समय उत्तमचन्दजी आदि १० स्थानक मुनि आये हुए थे। उनके विशेष अनुरोध पर आप स्थानक में पधारे। वहाँ पहले से काफी लोग एकत्र हो गए थे। सतो एव श्रावको ने आपका हार्दिक स्वागत किया। वहाँ आपका प्रवचन हुआ। उनकी विशेष जिज्ञासा पर आपने तैरापथ का परिचय दिया। कार्यन्तम बहुत शक्तिर रहा। जनता और मुनियों ने आभार माना। नान्दी पक्ष के साधुओं को पता चलने पर उन्होंने भी अपने वहाँ प्रवचन करने का भाव भरा अनुरोध किया। आपने उनकी इच्छा को भी पूरा किया।

### अमरसी ऋषि से मधुर मिलन

वहाँ से बड़वाण कंप होते हुए आपने ब्राह्मण पधारने का निश्चय किया। कुछ लोगों का सुझाव रहा—वहाँ जाना उपयुक्त नहीं है। वहाँ 'अमरसी ऋषि' निवास करते हैं, जो यज्ञ-मन्त्र के अच्छे ज्ञाता हैं। अतः उनकी इच्छा के प्रतिकूल जो साधु वहाँ चला जाता है उसे कष्ट उठाना पड़ता है। आप निर्भीक थे। अतः लोगों का सुझाव आपको न चँबा। आश्विर ब्राह्मण पधारे। प्रवचन और भोजनान्तर आपने अमरसी ऋषि से मिलने के लिए एक सत को भेजा। सत ने ऋषिजी को डालगणी के आगमन से सूचित किया। ऋषिजी ने अपनी इच्छा व्यक्त की कि वे यहाँ आएँ तो मुझे उनसे मिलकर प्रस-

मत्ता ही होगी। ऋषि जी का रत्न जान लेने के पश्चात् डालगणी उनके आश्रम में पधारे। ऋषिजी ने आपका स्वागत किया और अपने उपाश्रय में ठहराने का अनुरोध किया। आपने कहा—यहाँ ठहरने में हूँ क्या आपसि हो सकती है? किन्तु भाइयो ने पहले ही कही स्थान बताया। अतः हम वहाँ ठहर गए। प्रारम्भिक परिचय के बाद आपने उनकी तेरापम का विशद परिचय दिया। इसके साथ ही अन्यान्य सोहार्द्रपूर्ण बातें हुईं।

ऋषिजी ने मिलन की इस पुण्य स्मृति में आपको अपना एक विशिष्ट 'रजोहरम' देना चाहा। डालगणी ने उसे मस्कीकार करते हुए कहा—यह आपका बड़िया रजोहरम हमारे पास कितने दिन तक सुरक्षित रह सकेगा? निरन्तर काम में लेने से जल्दी टूट जाएगा। आपके यहाँ तो वह खोली में बैठा हुआ सुरक्षित रहता है। अतः वहाँ तक भी नहीं बिगड़ेगा। ऋषिजी ने कहा—आप ठीक कहते हैं। मैं दिन में एक बार जब दरबार की मगल पाठ सुनाने जाता हूँ तभी इसे हाथ में लेता हूँ और आपस आकर सटी पर रख देता हूँ। उन्होंने अपने जीह पात्र विखाए और उनमें से एक जो सुन्दर चित्रों से चित्रित था लेने को कहा। डालगणी ने कहा—हम तीन पात्र से अधिक नहीं रखते और तीन पात्र में यदि आपका पात्र रख लेते हैं तो इसे प्रति दिन काम में लाना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अल्प काल में ही इसकी सुन्दरता नष्ट हो सकती है। ऋषि जी ने अपने पास से कुछ वस्त्र देना चाहा। उन्होंने बताया कि वे वर्ष में एक बार कपड़ा जीर्णते हैं। उन्हें जितने कपड़ों की आवश्यकता होती है, वे उतने के लिए दरबार से कह देते हैं। उन्हें बड़िया से बड़िया वस्त्र मंगा दिया जाता है। डालगणी ने कहा—अभी हमें वस्त्र की आवश्यकता नहीं है और हम मर्यादा से अधिक रख भी नहीं सकते। इसके बाद ऋषिजी ने अपने शास्त्र अक्षर में से ३१ पन्नों की एक बहुत सुन्दर प्रति लेने का विशेष अनुरोध किया। यह प्रति उनके गुरु के हाथ की लिखी हुई थी और उसमें आवश्यक, दार्शनिक, चरित्राध्ययन, नन्दी तथा एक अन्य सूत्र लिखा हुआ था। डालगणी ने जब इसे भी ग्रहण नहीं किया तब ऋषि जी को बहुत आश्चर्य हुआ और वे कहने लगे—आपकी किताबी चीज की आवश्यकता नहीं है। ऐसे मिलौनी साधु मेरे देखने में कभी नहीं आए।

इस प्रकार ऋषि के साथ बहुत देर तक बातें हुईं। डालगणी ने जब स्थान पर वाकर सारी बातें आपके को सुनाई तब वे बहुत प्रसन्न हुए और कहने लगे—महापूज। आप बड़े पुण्यवान हैं। अमरसी ऋषि जैसे व्यक्ति ने आपका इस प्रकार समादर किया। इनके मन से तो यहाँ कोई साधु जाने का साहस भी नहीं करता है।

प्राग्ग्रा से बिहार कर डालगणी कण्ठ आए। साधुमसि की पूर्ण सेवा में कस्तूरचन्द्री की वीक्षा प्रधान की। वि० सं० १९५४ का चातुर्मास ६ सप्तो के साथ आपने 'वेला' में किया। इसी चातुर्मास में माणकगनी का तुवानगड में स्वर्णवास हो गया। अतः चातुर्मासान्तर आपने भी गली की तरफ बिहार कर दिया।

**आचार्य का निर्वाचन**

तेरापम सभ की व्यवस्था के अनुसार भावी आचार्य का निर्वाचन वर्तमान आचार्य करते हैं, किन्तु आकास्मिक स्वर्णवास हो जाने के कारण माणकगनी ऐसा नहीं कर सके। अतः सभ के साधु साधियों का चिन्तित होना स्वाभाविक ही था। साधु-साधियों के सिवाये विभिन्न गावों में रके हुए थे। अतः इस विषय में सामूहिक चिन्तन करना तथा कोई निश्चित कदम उठाना समभव न था। पूर्व योजनानुसार साधु सभ लार्डन में एकत्र होने लगे। जब तक आचार्य का निर्वाचन न हो जाए तब तक अन्तरिम काल के लिए आत्मा-धारणा का अधिकार दीक्षा-अपेष्ट मुनि दी दिया गया। सभ का सारा कार्य व्यवस्थित रूप से चलने लगा। बड़े काल्जी स्वामी नवन्धरि होने के साथ-साथ दूरदर्शी और निपुण शासन सेवी थे। उनकी बहु-मुखी प्रतिभा ने शासन की अपनी अमूल्य सेवाएँ आपसि की थीं। वे भी उदयपुर से बिहार करते हुए बड़ा पट्टेच गये थे। आपने शासन के प्रभावशाली प्रमुख सन्तो से आवश्यक परामर्श किया। साधुवासी प्रतिभमग के पश्चात् साधुओं की एक सभा आयोजित की गई। सभा का उद्देश्य था—सर्वसम्मति से आचार्य का निर्वाचन करना।

सभा में काल्जी स्वामी ने सहे होकर कहा—साधुओं! हमें एक आचार्य की आवश्यकता है। अतः यह भार किसे सौंपना चाहिए सभी इस विषय में सोचें। आपके इस कबल से कुछ देर तक वातावरण में काफी हलचल हुई। तदनन्तर कुछ सन्तो ने अपना सुझाव रखा कि हम सब में काल्जी स्वामी काभी पुराने और अनुभवी हैं। अतः अच्छा हो एतद्विषयक निर्णय का भार उनको ही सौंपा जाय और आपके द्वारा जो निर्णय हो वह सभी को मान्य हो। उस समय उपस्थित सभी मुत्ता से उक्त सुझाव की समवेत स्वर में समर्थन मिलने पर काल्जी स्वामी ने सहे होकर सन्तो से फिर पूछा—क्या आप सब मुझे



यह अधिकार देते हैं कि मैं आचार्य का नाम घोषित करूँ और वह आप सबों को मान्य होगा ? सब सतों ने सहर्ष अपनी स्वीकृति प्रदान की ।

कालूजी स्वामी ने शासन और आचार्यों के गुणगान करते हुए कहा—आप सब ने मुझे यह गुरुवर दायित्व देकर जो विद्वत्ता व्यक्त किया है इसके लिए मैं आप सबका हृदय से आभार मानता हूँ । ऐसे आज मैंने शासन के प्रमुख सन्तों से इस विषय में काफी विचार विमर्श किया और हम सब इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि हमें सर्व-सम्मत से आचार्य का चुनाव करना चाहिए और वह हमारे सब को मान्य होगा । यह भार अभी जो आपने मुझे दिया है उसके आधार पर मैं कहना चाहूँगा कि हमें आचार्य भिक्षु के सातवें पद पर “अलचन्दजी” की नियुक्ति को मान्य करना चाहिये । वे कच्छ से विहार कर जल्द ही इधर आनेवाले हैं ।

इस घोषणा के साथ सारा बातावरण आनन्द से मुखरित हो उठा । सब साधुओं ने अत्यन्त प्रसन्नता व्यक्त की और उस विद्या में बदन किया, जिस विद्या से डालगणी का आ रहे थे । सभा स्थल के बाहर बिनाल मानव मेढनी नव-निर्वाचित आचार्य का नाम सुनने की उत्सुकता को लिए खड़ी हुई थी । ज्योंही उसने उक्त निर्णय सुना, ज्योंही वह हँस से झूम उठी । सारे शहर में विजली की भाँति खबर दौड़ गई । सबके मूढ़ पर विजय दासन की गलाघा नाच उठी और स्थान-स्थान पर इसी चर्चा में रग जमाया कि तैरापथ के साधु-माधवी बड़े नीतिमान और आत्मार्या हैं । सब ने मिल कर एक मत से आचार्य चुना है । सारे सभ की चिन्ता प्रसन्नता में परिवर्तित हो गई ।

इस समाधान से उन व्यक्तियों को बड़ी निराशा हुई जो तैरापथ नथ की बहुमुखी प्रगति से अहर्निश जलन रक्ता करते थे । इस समय पुन उन्होंने बड़ी-बड़ी कल्पनाएँ की थी कि अब तैरापथ में एक आचार्य के अभाव में सब साधु अपने-अपने अधिकार के लिए आपस में लड़ेंगे । सारी व्यवस्था ब एकता लड़खड़ा जाएगी । तैरापथ का अस्तित्व ही उत्तरे में पड़ जायगा । वस्तुतः इन प्रकार की कल्पना करनेवाले व्यक्ति तैरापथ की गहराई से सुपरिचित नहीं थे । आचार्य पद की बधाई

उस समय डालगणी कच्छ से विहार करते हुए जोषपुर के निकट पहुँच गए थे । डालगणी को आचार्य चुनने की सूचना जोषपुर में पहले ही पहुँच चुकी थी । लिटमणदासजी भट्टारी आदि १५-२० आषक डालगणी के मानने गए । उन दिन डालगणी जोषपुर से तीन कोस दूर चौपासणी गाँव में पधार गए थे । बहू जाकर उन्होंने दर्शन किए । उन्होंने आचार्योपिषत शब्दों में गुणगान करते हुए जोर से वन्दना की । तत्काल डालगणी ने उनको रोकते हुए कहा—भट्टारीजी ! नमस्कार आषक होकर आचार्य पद के अनुरूप शब्दों का प्रयोग साधारण साधु के लिए कैसे कर रहे हो ? तुम जानते हो अभी हमारे सभ में आचार्य का चुनाव नहीं हुआ है । जो शब्द वहाँ प्रयुक्त करने योग्य हो वे वहीं किए जाने चाहिए, अन्य नहीं । भट्टारीजी बोले—गुरुदेव आप ठीक ही फरमा रहे हैं । हम उचित स्थान में ही उपयुक्त शब्दों का प्रयोग कर रहे हैं । आपकी आज्ञा होना चाहिए कि समग्र सभ ने मिलकर आचार्य पद के लिए आप का ही चुनाव किया है । हमका प्रमाण लाइन से प्राप्त यह छार है । तार को देल कर डालगणी ने कहा—भट्टारीजी ! इसका अभी प्रचार नहीं होना चाहिए । हम लाइन ही का रहे हैं ।

भट्टारीजी ने कहा—आचार्य देव । इसका प्रचार तो गर्वन हो चुका है । हमें करने की आवश्यकता ही नहीं है ? हम तो आपके आचार्य पद की बधाई लेकर आए हैं । इनके उपलक्ष में हमें आपके चातुर्माण की धन्यगी मिलनी चाहिए । डालगणी ने उन्हें आश्चर्य व्यक्त किया किन्तु कोई निर्णीत घोषणा नहीं की । उसी दिन विहार कर आप जोषपुर नागौर होते हुए आप लाठनू पधारे । लाठनू में चतुर्विध सभ बड़ी उत्सुकता से आपकी बात निहार रहा था । कुछ साधु आपकी अवबानी करने के लिए नागौर तक चले आए थे । लाठनू में प्रवेश का दृश्य अपूर्व था । धर्मग-धर्मणी वृन्द की भावना आज नवाचार्य के चिर प्रतीक्षित दर्शन में लुप्त हो गई ।

माघ कृष्ण २ को आचार्य पदारोहण का उत्सव आयोजित किया गया, जिसमें चतुर्विध सभ ने अपनी अत्यधिक भावभरी श्रद्धाएँ अभिव्यक्त की । अपने इस सर्वसम्मत चुनाव से स्वयं डालगणी भी विस्मित थे । अपने उस विस्मय को उन्होंने यों व्यक्त किया था —

"कुछ कुठरी न्यारी पाणी, कुछ लुटरी न्यारी बाणी ।  
था सगला री सरीखी होई, आ तो शाय जगज में जोई ?"

### मोजस्वी आचार्य

आप एक महान आचार्य थे । कुछल वस्तुता तथा निर्वाकता आदि विशेषताओं के कारण पहले से ही सारे समाज पर आपका विशेष प्रभाव था । आपने नव निर्वाचित आचार्य की भाँति नहीं, अपितु एक फिर अनुभूत आचार्य की भाँति शासन का कार्य-भार संभाला । सामू-साधियों ने भी वंसा ही अनुभव किया । वे सब पहले जब एकजुट हुए थे तब उनके मानस पर आचार्य के अभाव में काफी खिलता का भाव था किन्तु अब वह पूर्णतः तिरोहित हो गया था । महोत्सव के बाद आपस जाते समय सबके हृदयों में नवउल्लास और नव पोषण का उद्रेक था । आत्मसन्तोष लिए हुए वे अपने-अपने आदिष्ट स्थानों की ओर बिदा हुए थे ।

डालगणी एक मोजस्वी आचार्य थे । उनकी छगीर सपना भी शोध लिए हुए थी । साधारण व्यक्ति उनसे बोलने का साहस भी नहीं कर सकता था । रात-दिन सम्पर्क में जानेवाले भी उनका चरण-स्पर्श करने के लिए एक क्षण के लिए ठिठक कर सोचते थे । उनका सिंह जैसा व्यक्तित्व स्वतः ही दूरियों पर छाया रहता था । वे स्वयं कष्ट सहिष्णु थे । वे शरीर की विशेष परवाह नहीं किया करते थे । वे एक प्रकार से उस ओर से लपटवाहू ही रहा करते थे । इस सब में उनकी लापरवाही कितनी भी यह इस घटना से स्पष्ट हो जाती है । विक्रमाब्द १९५९ का वातुमसि आपने जोधपुर में किया था । वातुमसि के अनन्तर बालोहरा, पंचपदरा, प्रभृति गाँवों की पवित्र करते हुए अब आप मेवाड़ पधार रहे थे तब बीच में ही "पानीसरा" निकल आने से पाली में आपको १७ रात ठहरना पड़ा । कुछ स्वस्थ होते ही उन्होंने तत्काल वहाँ से बिहार कर दिया और रागकपुर के मार्ग से जयपुर पधार गये ।

उस वर्ष का मर्मदा महोत्सव जयपुर में मनाया गया । वही राजमुसद्दी बखरावजी सिंघी ने आपके दर्शन किए । तेरापंग के आचार-विचार और मर्षाशास्त्र से प्रभावित होकर कुछ ही दिनों में वे डालगणी के प्रति श्रद्धाकुल बन गए । जयपुर से बिहार कर आप मुथाना पधारें । सिंघीजी वहाँ भी दर्शन के लिए आए । वे मजाक के लिए आपसे बोले कि आपने बिहार कर दिया । उन्होंने डालगणी से निवेदन किया—अभी पिछले ज्वर की कमजोरी से आप निवृत्त ही नहीं हुए हैं फिर भी बिहार कर दिया । इस प्रकार शरीर की उपेक्षा कर आप कष्ट सहन कर रहे हैं । कभी-कभी आपके विद्यार्थी और कष्टों को देख कर सोचने लगता हूँ कि खाने-पीने और नीव करने की मेरी मान्यता सब निकली तो आपका यह सारा आवास निरर्थक हो जाएगा । डालगणी ने मुस्तुका कर कहा—सिंघीजी, आप ठीक कह रहे हैं । आपकी मान्यता यदि सही निकली तो हमारा सारा प्रयत्न निष्फल हो सकता है । इससे अधिक तो कुछ हासिल होनेवाली नहीं है ? किन्तु हमारा मन्तव्य यदि सत्य ठहरा तब आपका क्या होगा ? सिंघीजी हँस कर बोले—तब तो हमारे इतने जूते पहेंगे कि धरती भी नहीं झेल सकेगी ।

वस्तुतः डालगणी का शरीर अभी पिछली कमजोरी से मुक्त नहीं हो पाया था । अब वह सब के लिए चिन्ता का विषय था, किन्तु डालगणीकी दृष्टि में उसका कोई अधिक महत्त्व नहीं था । महान व्यक्ति स्वभावतः ही शरीर परक साधना से उदासीन और कर्तव्य परक साधन में वसन्तित होते हैं । यह कहना अधिक सत्य होगा कि इसीसे उनकी महत्ता और व्यक्तित्व निश्चरता है ।

### कठोरता और कोमलता का समन्वय

जीवन के सर्वांगीण विकास के लिए कठोरता और कोमलता दोनों उत्तम अपेक्षित होते हैं । निरी कोमलता विकास के मार्ग में बाधक बनती है तो निरी कोमलता भी उसका सम्बल नहीं बन सकती । शाखा के औचित्य से दोनों की पञ्चनता है । डालगणी को पद लेने के परचात् उन्हें कठोरता का उपासक कहना भूल नहीं तो यथार्थ भी नहीं है । उनका मानस अनुशासन के क्षेत्र में बंध कठोर था तो श्रद्धान्वित चेतना के लिए मुसुम सुकुमार भी था । वस्तुतः डालगणी का जीवन कठोरता और कोमलता के समन्वय का प्रतीक था ।

देवगढ़ की घटना है । डालगणी वहाँ से बिहार कर सरल पथ से चली जाना चाहते थे । उस समय भोलबाबा, गंगापुर, प्रभृति गाँवों में ५०० व्यक्तियों का एक शिष्टमण्डल जाया था । उसने अपने क्षेत्रों में पधारने के लिए अत्यधिक भाववरी प्रार्थना की । भवितभरा आग्रह बला डालगणी की कैसे प्रभावित न करे ? आपने कहा—इन दिनों में शरीर से अगस्त

हैं यह तुम्हें सही भाँति विदित है। सही जाना में घोषित कर चुका हूँ। तुम्हारे ऊपर होकर जाने न काफ़ी लम्बा प्रश्न करना पड़गा। अब तुम्हीं सोच लो कि मुझे क्या करना चाहिए। ज़ब भर के लिए सभी लोग अबान बन कर मोषने लग, मूवेध के इन अबान नरीर को कष्ट देना कैसे उचित होगा? इतने में एक व्यक्ति के इन नन्दी ने लोगों को मुत्तर बना ज़ला कि भगवान रीस गए फिर भी बरवान मानने में सक्षम रहे हो? जो चाहो बर मान लो। एक नाम नैकटों कठ बोल उठे, “श्रद्धेय! आपको नष्ट अवस्थ होगा फिर भी हमें अनुगृहीत वर वृत्तार्थ करें।” डालगणी ने लोगों की सुनुमार भावना को मूर्त रूप दिया और वही हुआ जो भक्तों को इष्ट था। यह उनकी कोमलता ही थी कि नरीर के अगस्त होते हुए भी लोगो की भक्ति पर इतना बड़ा चक्कर लेकर उभर पधारे।

एक नया प्रयोग

पुनः पुनः जो नवीन बनता जाए वही रमणीयता है। महाकवि कालिदास की इस उक्ति के अनुसार डालगणी मदा रमणीय थे। वे नवीनता का सर्जन करने में बहुत विलक्षणा रत्ना करते थे। अपने अनुयायन में भी वे बन्नी बन्नी ऐसे नये प्रयोग करते कि सबको चकित रह जाना पड़ता था।

घटना विनमाद १९६३ की है। मध्याह्न महोत्सव सरदारनगर में सम्पन्न हुआ। महोत्सव की सम्पन्नता के साथ सन्तो के विहार व चातुर्मास का निर्णय प्रसारित न हो यह अतीत को स्वीकार नहीं रहा था। किन्तु इन वर्ष विषमता का स्वचलता से वह स्वीकार करना ही पड़ा। डालगणी ने विहार किया। वे गजलदेवर पधारे। मत समुदाय बही था। फाल्गुन ने विद्या ली। फिर भी सन्तो को विहार का न निर्देश मिला, न नमस्ते। किवर और नव विहार करना है यह नबके लिए अज्ञात था। एक दिन अचानक आदेश हुआ, ‘अम्यन विहार करनेवाले सब सिंघाटे (बल) तैयार होकर आ जायें। ज़मी उन्हे विहार करना है’। आदेश ने सबको आश्चर्य में डाल दिया, पर जादेमानुमार तैयार होकर तो आना ही था। बोदी ही देर में कन्वा पर भार लिये नव सिंघाटे तैयार होकर डालगणी के चरणों में उपस्थित हो गए। एक के बाद एक ज़मी को छटा कर चातुर्मास की घोषणा के साथ उन्हें चोत्तलापन (चातुर्मास के उन्निमित्त काल में विहार करने के लिए ग्रामा की ललित सुन्नी) देकर पिदा किया गया। सच ने इस पद्धति का पहली बार दर्शन दिया। इसलिए उसका आन्वयान्वित होना सहज ही था।

महात्मा आत्मविश्वास के घनी

आत्मविश्वास अधिष्ठान उक्ति का अक्षय कोष है। वह अपने में अमगल को मगल के रूप में परिणत कर देने की क्षमता रखता है। उसके जन्म में पुनः मूर्धन्य भी इष्ट निष्ठ करने में असमर्थ ही रहते हैं। मगल वह है जो आत्मविश्वास का घनी है। सिद्धिर्मा और सफलता उनका अनुगमन करने के लिए स्वतः लालायित रहती है। डालगणी मूर्तों के प्रति कितने विनम्र थे यह कहना कठिन है। यह सच है कि उनका आत्मविश्वास में अद्वि विनान था।

एक बार वे मुजानगढ़ पधारे। आपाट का महीना था। आपका विचार वहाँ ने विहार कर बीवानर चातुर्मास करने का था। किन्तु स्थानीय लोगों का विरोध अनुरोध था। अतः चातुर्मास करने की घोषणा कर दी। मुजानगढ़ में प्रवेश के समय ‘ज्वालामुखी’ योग था। अतः श्रीचन्दनी गणेश ने निवेदन किया “गुरदेव! आप एक दिन रात्रि के बाहर विराज जायें और नुन मुहूर्त में पुनः नगर-प्रवेश करें तो ठीक रहे”। आपने मुस्तुराकर कहा—नुन मूर्धन्य के लिए इन माताप्राची स्थान को छोड़ने का कष्ट तो पहले ही हो जाएगा, फिर अधिष्ठान में उनका नुन फट ही होगा, यह कैसे कहा जा सकता है? हमने शिव योग में नगर प्रवेश किया उस समय हमारा आत्मविश्वास वृद्धतम था। अतः जो हुआ वह अच्छा हुआ और उनका परिणाम भी अच्छा ही होनेवाला है। डालगणी की धारणा के अनुसार वह चातुर्मास आभिम और धार्मिक दृष्टि से भी बहुत अच्छा रहा, जब कि चातुर्मास से पूर्व आपका नरीर कुछ अवसक्त था।

डालगणी का देहदा

जिस प्रकार डालगणी का शरीर तेजोमय था उसी प्रकार उनका अन्तःकरण भी आत्मशक्ति से उद्दीप्त था। वे जनमानस के लिए जहाँ परम श्रद्धेय बन गये थे वहाँ उनका नाम भी परम चमत्कारी बन गया था। नई वार लोगों द्वारा उनके नाम का मन की तरह प्रयोग किया गया। उन प्रयोगों में उन्हें विविध चमत्कार के दर्शन हुए। उनमें से एक घटना का उल्लेख यहां किया जाता है —

सीकर (जमपुर डिवीजन) की घटना है। वहाँ एक मुसलमान परिवार के मुखिया 'गुलाब खाँ' को साप ने काट लिया। विभिन्न उपचारों के बावजूब भी जहर नहीं उतरा। परिवार के सारे लोग बहुत धवराए। उस समय एक तेरपथी आदक ने उन्हें सान्त्वना दी और कहा—मैं एक मंत्र जानता हूँ वह किए देता हूँ। मुझे विश्वास है कि जहर उतर जाएगा। उसने एक कागज पर डालगणी का नाम लिखा और उसे पानी में धोल कर गुलाब खाँ को पिलाया। डालगणी का पुनः नामोच्चार करते हुए उसने शांति भी दिया। जहर उतरा और वह पूर्ण स्वस्थ हो बैठा। घरबानों के आश्चर्य की सीमा नहीं रही। उन्होंने इस अकल्पित चमत्कार के कारण को जानना चाहा। वह भाई बोला—यह भेरी उचित नहीं, मेरे गुरु डालगणी के नाम की जमोश शक्ति है। अतः बीबासर में जाकर तुम लोगों को उनके एक बार दर्शन करवाना चाहिए। उस भाई के परामर्श से गुलाब खाँ अपने परिवार को साथ लेकर बीबासर दर्शन करने गया। उसने समझा कि वहाँ डालगणी का कोई देहरा होगा। उसने अपनी धारणा के अनुसार ही स्थानीय लोगों से पूछा—डालगणी का देहरा (मन्दिर) कहाँ है? लोग उसकी बात को समझ ही नहीं पा रहे थे। अतः बताते भी तो क्या बताते? गुलाब खाँ की बड़ा आश्चर्य हुआ कि यहाँ के लोग इतने बड़े गुरु का देहरा भी नहीं जानते। आखिर एक व्यक्ति ने इन लोगों के आने का पूरा कारण जानकर कहा—भाई! डालगणी का कोई देहरा नहीं है। डालगणी स्वयं ही विद्यमान है। उसने उन्हें स्थान बतलाया। उसी के अनुसार उन्होंने वहाँ जाकर डालगणी के दर्शन किए। गुलाब खाँ कुछ भेंट भी चढाना चाहता था किन्तु उसे यह ज्ञान कर बहुत आश्चर्य हुआ कि यहाँ थड़ा की भेंट ही स्वीकृत होती है। वह वहाँ कुछ दिन ठहरा। उसने साधुओं के आचार-विचार को समझा। डालगणी की पावन प्रेरणा से उसने सपरिवार मछ-मास का आजीवन परित्याग किया और वह जैन आदक बन गया।

#### जीवन की सध्या

डालगणी का आचार्य काल द्वादश वर्षों का रहा। अन्तिम वर्षों में काफी अस्वस्थता ही जाने से उन्हें लाडलू में ही रहना पड़ा था। आपने वहाँ से विहार करने का कई बार प्रयास किया किन्तु शरीर ने साथ नहीं दिया। इसलिए आपके अन्तिम दो चातुर्मास (१९६५-६६) लाडलू में ही हुए। लगभग दो वर्षों तक आप विभिन्न रोगों के साथ जूझते रहे।

आपकी सहिष्णुता बेजोड़ थी। धीन मनोभाव को आपने कभी आदर नहीं दिया। इसीलिए शारीरिक कष्ट में भी आपकी मानसिक समाधि अशुण्य बनी रही। उस रणनावस्था में भी, यहाँ तक कि स्वर्णबास से दो मास पूर्व तक आप नियमित रूप से प्रवचन किया करते थे। यह आपके तीव्र मनोबल का ही परिचायक था कि जब आप चलने फिरने से भी असमर्थ हो गए तब भी अपने में प्रवचन करने की पूर्ण सामर्थ्य अनुभव करते थे। आप कहते—मैं अब चलने फिरने में असमर्थ हो गया हूँ फिर भी यदि प्रवचन के स्थान में मुझे बिठा दिया जाय तो मैं दो घंटे तक प्रवचन कर सकता हूँ।

कमर शारीरिक अस्वस्थता बढ़ती गई। कोई भी उपचार अनुकूल फल नहीं लाया। ऐसी स्थिति में अपने जीवन के सध्याकाल को लक्षित करते हुए उन्होंने अपने उत्तराधिकारी का चुनाव किया और सबको बतला दिया कि मैंने जिस व्यक्ति को चुना है उसका नाम लिख कर रख दिया है। समय आने पर उसको देख लिया जायगा। इस प्रकार धामन के प्रति अपने कर्तव्य को पूर्ण कर वे दिवंगत १९६६ की भाद्रपद शुक्ल द्वादशी को दिवंगत हो गये। आपने हर प्रकार से सभी अभिवादि में अपने जीवन का पूरा योगदान दिया था। सब आप जैसे विविध आचार्य को पाकर धन्य बना।

## विशद् व्यक्तित्व के धनी—

### तेरापंथ के अष्टम आचार्य श्री कालूगणी

( ले०-मुनि श्री छत्रमलजी )

विक्रम संवत् १९८४ की वसंत षष्ठी की समय की बात है। उस समय चुरू हजारी नर-नारियों का आकर्षण केन्द्र बना हुआ था। देश-विदेश से हजारों श्रद्धालु आकर मर्यादा महोत्सव में सम्मिलित होने के लिए चुरू की ओर चले आ रहे थे। जल्दी आनेवालों में एक में भी था। मैं अपने बड़े भाई श्री जीवनमलजी सुप्राणा के साथ कलकत्ते से चुरू आया था। जब दोपहर को दर्शन करने के लिए गया तो सैकड़ों साधु-साधवियों और हजारों श्रावकों के बीच अमर-बबल बल्ल भङ्गिने उच्च पट पर आसीन परमाराध्य आचार्य प्रवर श्री कालूगणी की देखा। गौर वर्ण, लम्बा कद, गठ्ठा हुआ शरीर, प्रशस्त ललाट और पीछे-पीछे कमकटी वाल्म्यमयी जीर्ण-ग्रह या उनका प्रभावशाली व्यक्तित्व जिसे मैं एक अज्ञात प्रेरणा एवं भक्ति के बस हुआ टकटकी लगाए कुछ क्षणों तक देखता रहा। फिर बार-बार चरण स्पर्श करते स्वयं को धन्य मानने लगा। दूसरे ही क्षण एक भावना विजयी-सी कोष गई, "मैं तो इनका शिष्य बनूँ। इन्हीं के चरणों में बैठ कर जीवन बिताऊँ।" मेरी तरहूँ ही न जाने किन-किन हृदयों में आकर्षण की ये तरंगें उठी होंगी उस चुम्बकीय व्यक्तित्व के प्रति। जीवन परिचय

आज से तिरासी वर्ष पूर्व वि० सं० १९२३ की फाल्गुन नुक्ता २ को श्रीकानेर राज्य में तालछापर के कोठारी परिवार में आपका जन्म हुआ था। पिता का नाम था मूलचन्दजी और माता का नाम छोगाजी। इकलौता पुत्र माता-पिता के लाडल-प्यार में जीवने की पगडंडियों पर पहला चरण रख कर चलने का अम्यास करही रहा था कि पिताजी चल बसे। कहा जाता है कि—आपके बादा बुधसिंहजी कोठारी जब जन्म समय लिल कर एक बुद्ध अनुभवी ज्योतिषी को दिखलाने को ले गए तो उसने बतलाया कि इस वातक (सतान) के ३३ वर्षों में द्वार पर हाथी बँधेगा। प्रतापी मरेखो के बीच में इसकी कुर्सी लगेगी। माता इसी सुनहली आवाह पर अपने नौनिहाल को लिए कभी पीहर तो कभी ससुराल की छाया में बैठ कर आवाह के दीप सजोती रहती। पूर्व जन्म के सत्कार बीजानुकूल वातावरण पाकर अकुर रूप में फूटने लगे। खेल-कूद, खान-पान आदि के प्रति उतनी आसक्ति जगी ही नहीं कि उसे मिटाने की चेष्टा करनी पड़े। माता की धार्मिक वृत्तियाँ, पढोस का धर्मानुप्राणित वायुमंडल, और फिर सत जनो का सफर उन्हें उत्कट चिरपित की ओर मोड़ने में सहायक हुआ। तेरापथ के षष्माचार्य श्री मधवागणी के निकट ११ वर्ष की उम्र में आप अपनी मा बबहन (मौसी की पुत्री) के साथ वि० सं० १९४४ की आश्विन शुक्ला ३ के दिन आहुंती दीक्षा स्वीकृत कर 'सर्वारम परित्यागी' मुमुक्षु बने।

यह प्रथम निश्चित है कि बाल्यकाल के सूक्ष्म सत्कार ही भविष्य में विकसित होते हैं। कालूगणी के बीहड़ में दीक्षा लेने के शुभ अवसर पर उसकी बरौली (जुलूस) निकली गई थी। नगर के प्रतिष्ठित सेठ श्रीमाचंदजी वेणगी ने आपके गले में एक कड़ा (गले का जाम्बूय) पहनाने का आग्रह किया। आपने स्पष्ट इन्कार करते हुए कहा, "मे दूसरों के पहनों से अपनी सूजी जान-सौकत बढ़ाना नहीं चाहता।" उस ११ वर्षीय बालक की वह निरपेक्षता समय पाकर प्रखर सिद्धांतवादिता के रूप में प्रस्फुटित हुई।

दीक्षा के बाद जीवन में नया सत्कार आता तथा नया दर्शन मिलता है। कालूगणी प्रारम्भ से ही मधवागणी के शिष्य रहे। ये स्वर्गीय मंत्री मुनि श्री मनमलजी के अवन्त्य साथी भी थे। आपकी प्रज्ञा बड़ी प्रखर एवं तत्त्व-मनीषा बड़ी ही सूक्ष्म थी। आप दिन-रात एक तीव्र अध्ययन के साथ ज्ञानार्जन में जुटे रहे।

मायकगणी के स्वर्गवात के बाद एक साधु ने आपके अन्तर मन की भावना जाननी चाही। उसने प्रश्न किया, "आचार्य कौन बनेगा?" कालूगणी निस्पृह भाव से बोले, "तेरी और मेरी तो समावना नहीं है, फिर इस चर्चा से क्या?" इससे आपकी निस्पृहता स्पष्ट प्रकट होती है।

डालगणी जैसे कठोर अनुशासक की देख-रेख में वे बारह वर्ष तक रहे, पर मिलने को उल्लाहना भर एक शब्द भी नहीं मिला—वही उनकी आचार शुद्धि का जीवत प्रमाण है। मन्त्री मुनि मगनलालजी के साथ उनका संघर्ष बढ़ा ही गहरा था। डालगणी ने जब उनकी योग्यता को आका एष भविष्य की समावनाएँ उनमें देखी तब से स्वर्णचार होने तक सच की धिम्मेदारी के लिए उन्हें स्वयं कुछ नहीं कहा करते। जो कुछ कहना होता वह मन्त्री मुनि मगनलालजी स्वामी के द्वारा ही कहा जाता।

आचार्य काल

वि० स० १९६६ की भाद्रपद शुक्ल १२ को डालगणी का निधन हुआ। और्ध्वदैहिक स्कारो के बाद समूचे संघ ने मिलकर आपसे प्रार्थना की, 'आप आचार्य के पद पर बिराजें।' आपने बिल्कुल रुखा सा उत्तर दिया—'वहले पूर्वाधारों द्वारा लिखा पत्र देखो, किसका नाम है? संघ की भक्ति भरी मनुहारों, और विनय भरा आग्रह भी आपको नहीं पिघल सका। आखिर जब पत्र पढ़नेवालों ने यह दृढ़ विश्वास डिलाया कि आप ही का नाम है, आप पट्ट पर बैठिए हम पत्र सुनाते हैं तभी आपने पद ग्रहण किया। यह भी उनकी पद की अपेक्षा कर्तव्य की ऊँचा मानने की प्रकृति।

कालूगणी का शासन-काल तेरापथ का स्वर्णयुग कहा जाता है। इस काल में ज्ञान-साधना, प्रचार-सेवा, साधु साध्वियाँ, आदि समाज आदि प्रत्येक क्षेत्र में अनूतपूर्व वृद्धि व उत्थिति हुई। यह हमने अपनी आँखों से देखा।

संस्कृत का अध्ययन व प्रचार

तेरापथ संघ में संस्कृत विद्या का प्रचार व प्रसार जमी तक नहीं के बराबर था। पूज्यपाद जयाचार्य ने कठिन श्रम से संस्कृत का अक्षुरोपा अक्षर वा पर वह अनुकूल सुयोग न मिलने से न परलपित हुआ और न पुण्डित ही। कालूगणी के मन में शुरू से ही संस्कृत के अध्ययन की एक तीव्र उलका थी, पर समस्या यह थी कि कौन पढ़ाएँ। और इस समस्या का मूल यह था कि उस समय ब्राह्मण विद्वान् जैन साधुओं को संस्कृत पढ़ाने में संकुचते थे। किन्तु कालूगणी का तीव्र अध्यवसाय था। इसलिए उन्हें एक निष्पक्ष पंडित का योग्य मिल गया। उनका नाम था पंडित बनस्पतिदासजी। वे अगड़ के रहनेवाले थे और शुरू आया-जाया करते थे। उन्होंने जातीय विरोध की सहकर भी कालूगणी को सारस्वत चमत्कार पढ़ानी शुरू की।

एकबार बीदास के ठाकुर हुकुमचन्दजी ने आपके पास एक संस्कृत खोज बर्ष करने के लिए भेजा। उसके ३२ अक्षरों में १५-२० से कम अक्षरों की नही थी। उसका अर्थ न हो सका। उसी असफलता ने सफलता का मार्ग प्रशस्त कर दिया। उनकी विनो प० रघुनन्दन जी का संयोग मिला और आपके संस्कृत के अध्ययन का कार्य द्रुतगति से आगे बढ़ा। कालूगणी की विद्यमानता में ही 'मिश्र सव्यानुशासन' (महाव्याकरण) और 'कालूगणी' (लघुव्याकरण) का उन्होंने सिध्य मुनि चौध-मलजी द्वारा निर्माण हुआ। कालूगणी ने अपने अध्ययन के लिए भिन्न-भिन्न विषयों के—बद्धदर्शन, प्रमाणनम तत्त्वलीलाकार, स्वाभावमन्त्री, हैमकोय (अभिधान चिन्तामणि), सारस्वत चमत्कार व्याकरण, वृत्तरत्नाकर, अतबोध (छद्म विषयक ग्रन्थ), और पाठ्य चरित्र, पदानन्द महाकाव्य, शान्तिनाथ चरित्र आदि काव्य ग्रन्थ चुने थे।

सम्बन्ध

संस्कृत के किसी कवि ने ठीक ही कहा है—

"सूतेभ्य कमलाणि तत्परिमल वाता वितन्वन्ति यत्"—जल तो सिर्फ कमल पैदा करता है, उसके परिमल को तो पवन ही फैलाता है। कालूगणी के उच्च चारित्र्य और विद्वत्ता की महिमा विदेशी तक पहुँच गई थी। इटालियन विद्वान् टेनीडोरी, शिकागो के डा० गिस्की, १८ भाषाओं के पंडित सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान् डा० हर्नर जैकोबी आदि अनेक विदेशी विद्वानों ने श्रद्धा और विश्वास भरे हृदय से उनके दर्शन किए तथा उनसे उत्तम चर्चाएँ की। डा० जैकोबी तो इतने प्रभावित हुए कि जाते-जाते उन्होंने हर्षाभिवाक्ति करते हुए कहा, "इस बार की यात्रा में मुझे जगवान महावीर की बुद्ध परंपरा के श्रमण के दर्शन हुए।"

राजस्थान की विभिन्न रिवाजों के नरेश प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में आपके सर्वस्वी व्यक्तित्व से अवगत प्रभावित थे। जहाँ उदयपुर के महाराणा गोपाल सिंहजी ने उदयपुर चातुर्मास में होनेवाली दीक्षा के समय मेवाड़ की चिर प्रचलित रटि (मेवाड़ में यह रिवाज था कि वहाँ दीक्षा लेनेवाला व्यक्ति चापस गाव में नहीं आ सकता था उसको वही से दूसरे गाँव जाना पड़ता था) को तोड़कर आपके प्रति अपनी निष्ठा व्यक्त की, वहाँ जोधपुर व बीकानेर नरेशों ने अपनी रिवाजगत में सननेवाले कानून में तेरापथी साधुओं को गवाही के लिए कचहरी में न बुलाया जाय और न उन पर सम्मन जारी किया जाय—यह अपवाद

रखकर बहुत गहरी आस्था दिखलाई। इस प्रसंग में यह नहीं भूलना चाहिए कि जब कालूगणी के स्वर्गवास का दुःखद समाचार श्रीकानेर नरेश गंगासिंह जी ने सुना, तो उन्होंने समूचे श्रीकानेर राज्य में सरकारी छुट्टी व अपने महलों में भोजन के समय गाए जाने वाले गीत तीन दिनों तक बंद रख कर राजकीय शोक मनाया।

राज्यो पर आपका इतना अधिक प्रभाव होते हुए भी आप राज्याश्रम के कट्टर विरोधी थे। धर्म-नीति के लिए राज्याश्रम को मनु संपन्न छूटी से कम भयावह नहीं मानते थे। एक बार जब श्रीकानेर राज्य के आई० जी० पी० किसी विशेष काम के लिए आपकी सेवा में आए और कुछ गलत व्यवहार करने लगे तो आपने उनको सावधान करते हुए कहा—

“सुन हाकम सभ्राम कहै, आचो मत होवै पार।  
औरारै दो आल हे बाये चाहै प्यार।”

शासक को प्रलोभन में नहीं आना चाहिए, वक्तविक से काम लेना चाहिए।

आपकी स्पष्टोक्तिया सच्चाई का पुट लिए और अनुभव पर टिकी हुई होती। एक बार आप से बातचीत करते हुए एक नाजिम ने कहा, “महाराज आपके आवाक गवाही देने में बहुत झूठ बोलते हैं।” आपने कहा, “आप लोग बुलवाते हैं, तभी तो बोलते हैं।”

“सो कैसे ?”

‘आप लोगो काठनही ऐसा है। गवाह से पूछते हैं, और का मुह कियर था?’ ‘वह कितने गज की दूरी पर था ? उसकी कमीज का रंग कोन-सा था ?’ जिसका माल चोरी जाता है वह बेचारा चोर को पकड़वाने की सोचता है या आपके इन अवाकली पैंचो को ?”

आपकी स्पष्टवादिता में चरित्र का तेज झलकता, और तभी तो उनके सामने जन-जन का शिर झुक जाता था। कालूगणी जन-साधारण के बीच बहुत सावगी और सरलता से आत्मीय भाव का स्रोत बहते थे। निकट संपर्क में आनेवाले लाखों व्यक्ति उनके स्नेहिल व्यक्तित्व के प्रति अज्ञातलि अपित करते। एक बार वे मारवाड़ के एक ग्राम (पचपदरा) में विहार करके पधारे। एक किसान मैले-कटे पुराने कपड़े पहने, कंधे पर कुवि का उपकरण लिए आपके निकट आकर खड़ा हो गया। जब आपने उससे आने का कारण पूछा तो उसने कहा, “महाराज उन्को पानो देखावो।”

कालूगणी ने अपना पुट्टा मँगवाया, और महीन अक्षरो का वह पत्र जिसमें एक पत्र में करीब पच्चीस सौ श्लोक लिखे हुए थे, निकाल कर किसान के सामने किया। देखनेवाला आश्चर्यचकित हो उठता है, पर किसान की भाव-महिमा ऐसी थी कि जैसे उसको कुछ भी समझ नहीं पडा। आपने पूछा—क्यो, देख लिया ?

किसान ने कहा—महाराज यह नहीं। वह कुम्हार के गबेवाला, जिसमें गधा खी गया है और कुम्हार खीजता है। आस-पास सबे लोग इसकी ऋजु जड़ता पर हँस पड़े, पर कालूगणी ने तत्क्षण वह चित्र मँगवाकर उसे दिखाया। देखकर वह प्रसन्न हो उठा, और महान् व्यक्तित्व के प्रति भूक थड़ा से गद्गद हो गया। आपके जीवन में इस प्रकार के एक नहीं अनेक प्रसंग आए, जब आनेवाले व्यक्ति सकीच लिए आते और आपके हृदय की सहज आत्मीयता को पाकर धन्य कहकर जाते।

आपको बातचीत का यड़ा शौक था। आप वाद-विवाद नहीं, सवाल-पसद करते थे। किन्तु फिर भी यदि कोई भूला-भटका पंडित, मानी या सप्रदायाभिनिवेशी आ जाता तो उससे बात करनी ही होती। वह “बादे बादे जायते तत्त्वबोध” की मान्यता का जमाना था। स्याद्वाद, समन्वय और सर्ववर्ग सद्भाव जैसे सिद्धांतों का व्यवहार के साथ मेल ही नहीं हुआ था। शास्त्रार्थ में पराजित करने की महत्त्वाकांक्षा यहाँ तक पहुँच गई थी कि बातचीत के मध्य किसी को ‘मिच्छामिदुकूट’ दिलाने वाला इतना हर्षान्मत्त हो जाता कि जैसे उसने कोई दिग्विजय की हो।

‘वाद’ को पसन्द नहीं करते हुए भी आप वाद कुशल थे। आपकी मान्यता थी, ‘शास्त्रार्थ से आज लो हुआ न निर्णय नव्य।’ शांति से सुनना, शीघ्र प्रहस्य करना, और बोधे सब्दों में उचित समाधान देना आपकी वाद-नीति के तीन सूत्र थे। छल-कपट करना बुरा है, किन्तु छल-कपट को गही समझ कर बुद्ध बनना और भी बुरा है। बीनासर चर्चा, चूर चर्चा आदि अब भी समाज के कानों में गूँज रही हैं, जहाँ प्रतिपक्ष से प्रमाणित मध्यस्थों ने भी इनके निर्भीक सत्य की प्रशस्ति पाई है।

पाण्डित्य के अधिमान में चूर एक विद्वान आपके निकट आए। बात चल रही थी कि प्रसंग पर मुनि श्री सोहनलालजी ने एक विज्ञासा की ‘रपुषस के इस श्लोक में ‘कथं द्वेयवामपिमिदिनी मृता’ में ‘द्वेय’ का प्रयोग क्यों और कैसे हुआ ?’ पंडितजी

का धार्मिक चोट साए हुए साप की तरह फुकार उठा । धारा-प्रवाह सस्कृत में बोलते-बोलते रुके ही नहीं—आखिर कालूगणी ने टोक—पण्डितजी ! बहुत बोलनेवाले को मैं पण्डित नहीं मानता और कम बोलनेवाले को मूर्ख नहीं मानता । पण्डित भी चुप हो गए । दूसरे दिन व्याख्यान सत्र में आकर वे बोले—

सायतने गतदिने भवदीय शिष्ये,  
साक विषाद विषयेऽप्य यते प्रवृत्ते ।  
यत्किञ्चित्पमपि व्यसितमस्तु कोष्ण,  
शान्तव्यमेव भवता रूपया परेण ।

वास्तव में यह 'विद्या ददाति विनय' का आदर्श उनके अनुकूल ही था ।

एक नौसिखिया व्याकरणाचार्य आपके पास आकर अपनी सेखी बघारने लगा, "मेने पाणिनी व्याकरण का अध्ययन किया है । वह सर्वोत्कृष्ट व्याकरण है" आदि ।

आपने सीधे डग से कहा, "वास्तव में व्याकरण सुन्दर है, तथा उसका ज्ञान भी अच्छा है ।" पण्डितजी ने फिर कहा, "ऐसा एक भी शब्द नहीं जो पाणिनीय से सिद्ध नहीं होता हो ।" "तुच्छ" शब्द कौन से सूत्र से सिद्ध होता है," आपने धीमे से पूछा । उसने सूत्रों को खूब उलट-पलट कर याच किया, पर याच नहीं मानी । इस प्रकार आप क्या-क्या तर्क-वितर्क में उलझना पसन्द नहीं करते थे, पर यदि कोई आकर बजना चाहता तो उसे उत्तर देना भी जानते थे ।

सधर्म और सफलता

कालूगणी अत्यन्त शीलवत् मनुष्य स्वभाव के थे । कौता भी क्रोधादि का प्रसंग उपस्थित होता, पर वे अपने सौम्य स्वभाव से थोड़ा भी बिचलित नहीं होते । विक्रम संवत् १९७९ का चातुर्मास वीरगौरव में था । बहा का विरोध तब एक के इतिहास में पहला था । बहा मनुष्य मनुष्य का ही नहीं आप जैसे महापुरुष के भी खून का व्यासा बन गया था ? एक दिन आप थोच के लिए बाहर गए थे । सहसा एक विशालकाय आदमी हाथ में पिस्तौल लिए सामने आ खड़ा हुआ । पिस्तौल का थोड़ा दबने को ही था कि आपके तेजोमय लज्जट और मनमोहक चेहरे को देखकर पिस्तौल हाथ से गिर पड़ी । शरीर पसीना-पसीना हो गया । वह कापता हुआ आकर आपके चरणों में झुक गया ।

"मेरा घोर अपराध क्षमा करो ?" उसकी आँखें डबडबा आईं । "क्या बात है ? किसलिए आए हो ?" कालूगणी ने सब कुछ समझते हुए भी उससे पूछा । उसने सारी की सारी रामकहानी कह सुनाई और इस बख्तबन के पीछे किन-किन का हाथ है यह भी बता दिया । उसने आवेश भरे शब्दों में कहा, "प्रभो ! मैं चादी के टुकड़ों के लिए यह अत्याचार करने पर उताऊ हुआ, पर आपका चमकता हुआ लज्जट देखकर मेरे हृदय में अपूर्व अज्ञा जग उठी । गगनान की इस जीवित मूर्ति पर मैं पापी हत्या पर पिस्तौल चलाऊँ ? इतना कमीना मैं नहीं ।"

वह चला गया । कालूगणी ने अपने आँखों से तो दूर बहुत दिनों तक तो साधुओं से भी इस घटना की चर्चा नहीं की । यह है उनकी महानता का एक छोटा सा दृष्टान्त ।

इस घटना से हमें सहसा भगवान् बुद्ध की वह कहानी याद आ जाती है, जब देवदत्त विद्रोही बन कर अनातशत्रु के सहयोग से बुद्ध की हत्या करने के लिए सस्त्रधारी पुरुष को भेजता है । वह सस्त्रधारी ज्योंही बुद्ध के निकट जाता है वह भयभीत, डहिले एवं शून्यबलु खड़ा हो जाता है । फिर चरणों में झुककर अपने घोर कर्म पर पश्चात्ताप करता हुआ क्षमा माँगता है (विनय पिटक पृ० ४८४) ।

शांति के फल मीठे होते हैं, पर वे देर से लगते हैं । सधर्म में शांति का उपदेश, मन का सुसुलभ, आचार व्यवहार की स्पष्टता कालूगणी के जीवन में पन-पन पर छाई हुई है । सभी तो वीरगौरव के तत्कालीन प्रधान रिश्तन साहब ने कुछ व्यक्तियों पर कानूनी कार्रवाई करते हुए कहा था, "आप (तेरापथी) लोगों ने शांति रखी, एक पंफलेट भी किसी के प्रतिपक्ष में नहीं निकाला । उसी का यह फल है ।" एक नहीं अनेकों ऐसे प्रसंग आए जब आपके जीवन में "अतृप्ते पतितो बहिष्ण स्वयमेव प्रशाम्बति" की सूक्ति पूरी-पूरी चरितार्थ हुई है ।

कालूगणी के गृह पर बहुत बार ये शब्द आ जाते थे—अपर हमारा घर सच्चा है, तो हमें क्या चिन्ता है ? यही उनके निर्भीक जीवन का मंत्र था । वास्तव में वे खुली पुस्तक की तरह विस्तृत स्पष्ट रहते थे । आपकी प्रत्येक गति विधि में



विचार और व्यवहार का सामञ्जस्य रहता। दीक्षा-प्रणाली को ही ले लीविए। दीक्षार्थी की इतनी कठोर परीक्षा ली जाती थीर उससे इतनी कठोर साधना करवाई जाती कि कच्चे-कच्चे तो यो ही झड़ जाते, पर आपको इसकी कोई चिन्ता नहीं थी। इसीसे प्रभावित होकर बड़ोदा राज्य जब बाल दीक्षा-विरोधी कानून पास करने जा रहा था तो उसके तत्कालीन मुख्य मंत्री ने उद्गार प्रकट किए "जिस तरीके से तेरापथियो में परीक्षा पूर्वक दीक्षा होती है वैसे ही यदि सब जगह होती तो हमें कानून बनाने की कोई जरूरत ही नहीं रह जाती।"

अनुशासनकर्ता का कठोर हृदय आप में था, तो गुरु का वात्सल्य भरा मनस्वन सा कोमल मन भी। जहाँ कुछ गलती को लेकर पाच-पाच साधुओं को सघ से निकालते प्रसन्न मूद्रा में देखे गये, वहाँ एक दूरस्थ मुनि के घोट लगने पर उनके मन में चिन्ता और चेहरे पर खिन्नता आते भी। रोगी, अस्वस्थ मुनि, सतियों की कुशल परिचर्या के लिए उन्हें उतावले होते भी देखा और दोषी को कठोर स कठोर दंड देकर गमीर बने भी देखा। उनका यह रूप हमें बतलाता है कि उनका जीवन वीकानेरी मिश्री की तरह काठिन्य और नायुर्व का अद्भुत संगम था। अब भी जब उनकी बत्सलता व कृपा की चर्चाएँ चलती हैं, तो हजारी का मन थिल उठता है, बाणी मुखर हो उठती है, और आँखें गीली हो जाती हैं। उनके सपर्क में आनेवाला प्रत्येक व्यक्ति स्वतः यह अनुभव करने लग जाता है कि आचार्य प्रवर की सर्वाधिक कृपा मेरे ऊपर ही है। अपने ६० वर्षीय तपस्वी जीवन के पूजीभूत यश, श्रद्धा और गौरव को एक बार्डस वर्ष के तरुण साधक में सन्निहित करके आप सवत् १९९३ की भाद्रपद शुक्ल ६ को मूलोक से छुलोक की ओर महाप्रयाण कर गए। हजारों आँखों में लीर लाखों हृदयों में अब भी उनकी स्मृति सहज श्रद्धा और भक्ति का स्रोत बहा बेती है।

## तेरापंथ के वर्तमान नवमाचार्य—

### श्री तुलसी और उनका साहित्य

( मुनि श्री श्रीचन्द्रजी )

कवि पर काव्य नहीं, काव्य पर कवि छाया रहता है। यही आचार्य श्री तुलसी के कवि-कर्म का मूल है। उनके कवित्व में व्यक्तित्व व व्यक्तित्व में कवित्व इस तरह समाहित हो गया है कि जल-सरण की तरह उनका पृथक्-पृथक् अंकन नहीं किया जा सकता। प्राचीन व नवीन वृष्टि एवं शैली के स्वयं में उनका अपना गया कंपन है, रूप है और है संगीत भी।

#### व्यक्तित्व

आचार्य श्री तुलसी धर्म व संस्कृति के एक प्रतीक, दार्शनिक, संत और कवि हैं। उनका व्यक्तित्व विभिन्न रंगों में रंजित एक रंगीन कला चित्र की तरह रमणीय है। उपदेष्टा, धर्म संघ के शासक और नीति के पुनः अनुष्ठान कर्ता के रूप में उनका ऐजस्वी व्यक्तित्व सामाजिक, वैश्विक और राष्ट्रीय सीमाओं को लांघकर अन्तरराष्ट्रीय क्षितिज पर एक जाज्वल्यमान नक्षत्र की भाँति चमक रहा है। उनका चितन जहाँ सहस्त्राक्ष बन कर जीवन व जगत् की गहूपद्मों का सहज उद्घाटन करता है, वहाँ उनकी कल्पना सहस्र पक्ष धर कर भावलोक के कोमल-कांत चित्रों को शब्दों की रंगीनी में सँवार कर उपस्थित करती है।

वे पेशेवर साहित्य रूपा नहीं हैं। आज के वाजार में साहित्य के नाम से चलनेवाली पुस्तकें और साहित्यकार के नाम से चलनेवाले जीव उनके आलोक्य हैं। इसलिये वे कहते हैं, “साहित्य लिखना मेरा कर्म नहीं, धर्म (स्वभाव) है। जब कभी बुद्धि की ठोकर साकर अनुभूत संवेदनाओं की फूहार उछल पड़ती है, तभी वह कागज पर अंकित होकर साहित्य बन जाती है।”

#### साहित्य

आचार्यश्री के साहित्य की समीक्षा करने से पहले हमें उनके साहित्य के अंतरंग धर्म की समझ लेना होगा। विषय की दृष्टि से उनके साहित्य की दार्शनिक व काव्य-द्वय दो भागों में बाँटा जा सकता है। यदि दर्शन की अपनी शैली है, अपना क्षेत्र है तो कविता का भी अपना स्वतंत्र परिवार है। जहाँ दर्शन का महत्त्व मौलिकता के साथ-साथ परंपरा से जुड़ा रहने में है, वहाँ काव्य का बमत्कार नई ज्वनि, नए संकेत व नई शैली में व्यक्त होने में है। दर्शन ग्रंथों में दो नाम मुख्य रूप से लिखे जा सकते हैं—‘जैन-सिद्धान्त दीपिका’ और ‘श्री भिक्षु न्याय कणिका’। दोनों ही संस्कृत की प्रांचल भाषा और प्राचीन सूत्र शैली में लिखे गए हैं। जैन दर्शन और जैन न्याय के गंभीर ज्ञान की छोटे-छोटे सूत्रों में परिभाषा, स्वरूप, विषय, नैद-प्रमेय आदि के द्वारा स्पष्ट रूपेण समझाया गया है।

कविता और कल्पना के मधुवन में रसनेवाले रसज्यों के लिए दर्शन और न्याय का मार्ग जल-सावड़ वीहड़ अंगलकी भाँति नीरस एवं दुर्गम होता है, परन्तु आचार्य श्री के कवि मानस ने भाषा व शैली संबंधी कटि व कंकड़ों को झाड़-बुहार कर इसे सरल व सुगम बना दिया है।

‘दीपिका’ में जैन सिद्धान्तों का तलस्पर्शी विवेचन हुआ है। इसके नौ प्रकाश हैं। पहले के आठ प्रकाशों में आत्मा, कर्म, लोक, संवर, निर्जरा, मोक्ष, गुण-स्थान आदि का विस्तार से वर्णन करने के बाद, नौवें प्रकाश में जैन न्याय की सामान्य परिभाषा, स्वरूप, नम आदि का संक्षिप्त परिचय दिया गया है। कहीं-कहीं तो परिभाषाएँ इतनी सरल व सारगर्भित हो उठी हैं कि ऐसा लगता है जैसे गायर में गायर भर दिया गया हो। धर्म की परिभाषा को ही छीजिये। आज तक अनेक

परिभाषाओं' हुई है, पर उन सब में धर्म के समग्र रूप को व्यक्त करने वाली—“आत्म शुद्धिसाधन धर्म (७।२१)” वाली परिभाषा मुझे अधिक सारपूर्ण और परिष्कृत लगी है। इसी प्रकार प्रमाण का लक्षण भी वहीं आचार्यों ने अनेक रूपों में विवक्षित किया है, वहाँ भिक्षु न्यायकर्मिका में—“सार्थ ज्ञान प्रमाण (१।१२)” के द्वारा वह बहुत ही स्पष्ट, सरल और निर्विवाद रूप में बतलाया गया है। इस प्रकार उन्होंने अनेक सुगम परिभाषाओं एवं नवीन चिंतन के द्वारा दर्शन साहित्य की श्री वृद्धि की है। अब हम उनके कवि रूप को देखने का प्रयास करेंगे। इसमें कही कल्पना की ऊँची-ऊँची उड़ानें हैं, कही प्रकृति का सरस सजीव चित्रण है, कही शब्दों की सुकुमार लक्ष्मियाँ बिखरी हुई हैं, तो कही जीवन और जगत के चिंतन पर नए-नए उन्मेष भी खुले हैं।

कालुयशोविलास—आचार्य श्री तुलसी की सबसे पहली कान्वकृति है ‘कालुयशोविलास’। इसकी रचना २५ वर्ष की अवस्था में प्रारम्भ की गई थी तथा इसकी भाषा संस्कृत बहुल राजस्थानी है। किन्तु गुजराती की पड़ोसिन होने से कही कही उसका भी असर आ गया है। यो तो तैरापय के राजस्थानी साहित्य में, विशेषकर जयाचार्य और उनके उत्तरवर्ती साहित्य में गुजरात की मिश्र शैली एवं भाषा का काफी प्रभाव दीख पड़ता है। अट्टे, छे, माटे, बूँ, एम, कैलदा आदि विशेषण एवं अव्ययों के साथ-साथ अनेक दियाएँ भी मूल रूप में प्रयुक्त हुई हैं। यद्यपि राजस्थान की वर्तमान बोल-चाल की भाषा में इनका कोई प्रयोग नहीं रह गया है, तथापि साहित्य में तो वे सुरक्षित स्थान पा ही चुकी हैं। कान्व की भाषा संस्कृत एवं अपभ्रंश बहुल होने से ओज, प्रवाह और पद-पद पर अनुप्रासों की झड़ी सी लग गई है। राजस्थानी गीतों के मधुर गभीर लय में जब ये पद पाये जाते हैं तो ओता झूम उठते हैं। इसकी कथावस्तु एक अत्यन्त अर्वाचीन महापुरुष की जीवन-गाथा है। और वे हैं—तैरापय के स्वर्गीय ज्येष्ठमाचार्य श्री कालूगणी। वे एक धर्माचार्य थे तथा उनका जीवन अपने आप में दर्शन, धर्म और नीति का महाकोष था। अपने जीवन में किस प्रकार एक सामान्य मुनि की भूमिका से उठकर सभ के आचार्य बने और सैकड़ों मुनि जनों व लाखों श्रद्धालु भावकों का सफल धार्मिक नेतृत्व करते हुए समय व निःश्रेयस की साधना में रत रह कर समस्त साम्प्रदायिक विरोधों को अत्यन्त धैर्य व शान्ति के साथ सहते हुए वे सर्वे भावे बढते रहे—इन समस्त विषयों का सरस एवं रोमांचक वर्णन ‘कालुयशोविलास’ में हुआ है। इसी के साथ प्रमाणानुसार राजस्थान की भीषण गर्मी, मेवाड़ और मारवाड़ की पथरीली, कटौली और रेतीली भूमि का सजीव चित्रण भी यहाँ मिलता है। जीवन कथा धारा प्रवाह रूप में चलती है। कथानक, संवाद आदि परस्पर सघटित, सज्ज और सुसंविष्ट हैं। कही-कही घटनाओं व तिथियों आदि का पूरा का पूरा विवरण संकलित करने की चेष्टा करने से कान्व का प्रवाह बहता-बहता कुछ शिथिल हो गया है। अलंकार की दृष्टि से अनुप्रास, उपमा, रूपक आदि तो पद-पद पर भरे पड़े हैं। वक्रोक्ति, स्लेय, समक, अपह्नुति, अतिशयोक्ति आदि अलंकार शास्त्र के प्राय सभी उपाहरण यन्त्र-यन्त्र बिखरे हुए मिलते हैं। अस्वित व शास्त्र रस के साथ-साथ कही-कही वीर एवं कथन रस भी प्रवाहित हुआ है। आलम्बन व उद्दीपन अधिकतर शास्त्र रस के ही मिलते हैं। कान्व की धमनियों में एक विशिष्ट संस्कृति, सम्प्रदाय व परंपरा का ऊर्जस्वित रस बहता है जो उसके जातीय गुणों को उद्दीप्त करने में अधिक सफल हुआ है। इस तरह ‘कालुयशोविलास’ राजस्थानी भाषा का एक सुन्दर और सरस कान्व है। कवि की सुख कल्पना प्रकृति-चित्रण करने की अपेक्षा मानवीय भावों का आलेखन करने में अधिक कुशल रही है।

कही-कही कवि की कल्पना इतनी तीव्र अनुभूतियाँ लिये चलती है कि अनायास ही दिल सिहर उठता है। जब मेवाड़ के

१—धारणात् धर्म उच्यते (महाभारत—कर्ण पर्व)

यतोऽभ्युदय नि श्रेयस सिद्धि स धर्म (कणाद—वैशेषिक दर्शन)

वसु सहावी धम्मो (कुवकुदाचार्य)

चारित्तं सल्ल धम्मो धम्मो जो सो समोत्ति णिदिट्ठो।

मोहं न्होहं विहोणो परिणामो अण्णो हु समो ॥ (प्र० सार, १।७)

२—प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान बाध विवर्जितम् (सिद्धसेन न्यायावतार)

स्वपर व्यवसायि ज्ञान प्रमाणम् (बाविवेक)

सम्यग्दर्शनार्थं प्रमाणम् (हेमचन्द्र—प्रमाणमीमांसा)

अनन्त श्रद्धालु जन अपने आराध्यदेव के चरणों में मेवाड़ पधारने की भाव-भीनी विनती करते हैं तब कवि मेवाड़-मेदिनी में विरहिणी का आरोप करके उसकी अन्तर्वेदना व तरङ्ग को किस मायिकता के साथ व्यंजित करता है जरा देखें तो—

पतित उद्धार पधारिये, संगे सबल ही ठाठ ।

मेद पाटनी मेदिनी जोषे खड़ी खड़ी नाट ॥४॥

सधन शिलोन्म न मिषे रे, ऊँचा करि करि हाथ ।

चंचल दल शिखरी निषे, दै छाला जगनाथ ॥५॥

गयथां विरह तुम्हारड़े खरै निशरणा जास ।

भ्रमरा-राग भ्रमे करी लहै लंवा निश्वास ॥६॥

कोकिल कूजित व्यास की श्रतिराज उड़ावै काग ।

खरबट खट-खट का करि, दिल खटक दिखावै भाग ॥७॥

मैं अबला अचला रही, किम पहुँचै मम संदेश ।

दस झुरझुर मनु झुरणां संकोच्यो तनु सुविशेष ॥८॥

(कालूमसोविलास, उल्लास २, ढाल ५, रा० ४-८)

इते पड़ते-पड़ते मेवाड़ की हरी-भरी ऊँची पर्वत शृंखलाएँ, सधन बीहड़ जंगल, कलकल करते निशोर, भँवरों की मधुर गुंजार, कोकिल की मीठी कुहक और रहट की अविरल खट खट भाँलों और कानों के बीच ध्वनि-ध्वज बन कर खड़ी हो जाती है । पर्वतों की ऊँचाई को हाथ ऊँचा करने में, पवन से चंचल वृक्षों को हाथ हिला-हिला कर मधुर विमंगन देने में, भँवरों के गुंजन में दीर्घ साँस लेकर गर्म माहों भरने में, कोकिल के कूजन में काक उड़ाने का अभिनय करने याद में कवि कल्पना का मौलिक चमत्कार निखरा है । रहट की चढ़ियों की खटखटाहट में दिल की टीस, राशि जागरण की कल्पना में मर्म वेदना जैसे फूट-फूट कर बाहर झाँक रही है । मेवाड़ मेदिनी की विरह-व्यासा से दुबली-पतली देह में ३६५ की भौतिक स्थिति का सही-सही अंकन हुआ है ।

एक जगह कवि ग्रीष्म ऋतु को आलंबन बनाकर गर्मी में होनेवाली हैरानी, आलस्य और आरामतलबी की कितनी सजीव-अभिव्यक्ति करता है, यह नीचे के पद्य से स्पष्ट है—

ज्येष्ठ महीना हो ऋतु गरमी नो ।

मध्यम सीनी हिमै हठ भीनी ।

लूहर झालां हो अति विकराळां ।

वर्षिय ज्वालां हो जिय बाँफालां ॥२५॥

भू मद्द मट्ठी हो तरणी तापे ।

रेणू कट्ठी हो तनु संतापे ।

अजिन रु मट्ठी हो मट्ठी व्यापे ।

अति अति दूर घट्टी हो घट्टी मापे ॥२६॥

स्वेद गिझरणां हो रुं रुं झारे ।

पीवर करणा हो लूह लूह हारे ।

अंगे उपड़े हो फुणसी फोड़ा ।

भू पै उपड़े हो जिय भू फोड़ा ॥२७॥

कोमल काया हो पासे माया ।

जननी जाया हो बाहर न आया ।

भौहरे धर के हो पोड़े साटा ।

जलसू छरकें हो खस खस टाटा ॥२८॥

मंदिर मूंदी हो सोलें पंखा ।  
 कर घर तुंदी हो सोलें निरंका ।  
 विद्युत योगे हो जल शीतलियो ।  
 बरफ प्रयोगे हो बा सो गलियो ॥३१॥

(कालूयशोविलास, उल्लास ३, ढाल १७, गाथा २५-३१)

जेठ के महीने को ग्रीष्म ऋतु के शरीर का सीना बताना, गर्म लू को अग्नि की उछलती हुई ज्वालाओं के रूप में देkhना, सूर्य के घोर वातप से धरती का मड़भूँजे की मट्टी व रसोई के तबे जैसा जलने लगना, गर्म धूल का पसीना धरते हुए शरीर पर चिपक कर ऐसे पोहे-फुत्सी पैदा करना है, जैसे जमीन पर जगह-जगह भूँकोड़े निकल आए हों तथा ऐसे समय में धनी-मानी व्यक्तियों का मोहरों में छिप-छिप कर सससस की टट्टियाँ लगाना, पंखे चलाना और गुदगुदे गद्दों पर लेटकर तोंव पर हाथ फेरना दिखाकर कवि ने विषम जन-जीवन का जीता-जागता चित्र उपस्थित किया है।

कालूयशोविलास में कहीं-कहीं प्रकृति चित्रण भी बड़ा ही खूबीय बन पड़ा है। जिन प्रदेशों के वर्णन अब तक कवियों की कलम ने झूठे रहे हैं, उन्हें कल्पना के धनी कवि ने बड़े ही सौष्ठव के साथ चित्रित किया है। बालू के हिलते-डुलते पर्वतोंवाले घली प्रदेश का रम्य चित्र देखिये—

निफट निकट बहूँ सहर सुरंवा इक रंगा जिहूँ देशे ।  
 बेलू पर्वत पर्वत सवया प्रथमा परिपत वेशे ॥२॥  
 रयजिये रेणु कणां घसि किरणा चलकै जाणक चांदी ।  
 मन हरणी धरणी यदिन हुबै अति मातप अद जाणी ॥३॥

(कालूयशोविलास, उल्लास १, ढाल ३, गाथा २-३)

घली में एक ओर जहाँ गर्म सूर्य व आँधियाँ चलती हैं, वहाँ रात्रि के समय मखमल से कोमल रेखीले टीलों पर शीतल शुभ्र चाँदी बिखर कर बालुकुणों को चाँदी की पहाड़ियों का रूप दे देती है।

इसी प्रकार मारमाड़ व मेवाड़ के बीच की घाटी जहाँ नीचे तलहटी पर फौलाद की चौकी है और ऊपर अरावली की पर्वतमालाएँ सिर उठाए खड़ी हैं, वहाँ आचार्य श्री कालूगणी पद-यात्रा के सिलसिले में रात्रि-विश्राम करते हैं। रात को शेर, चीते, सियार आदि वन्य जंतुओं की डरावनी ध्वनियों से जंगल आक्रांत हो उठता है। इसका वर्णन कवि ने यों किया है—

चहूँ ओर चंग जुड़ी जंगि भारी ।  
 जहूँ जंगि जंगि बटांरी जटांरी ।  
 कहि निम्ब कादम्ब जम्बाम्ब झारी ।  
 खरी बूल बम्बूल जीहाँ जमांरी ॥१॥  
 कहि खनखराटी हुबै खनखरांरी ।  
 कहि बग्गराटी हुबै बग्गरांरी ।  
 बहूड़ा लहूड़ा महुड़ा मरांरी ।  
 कहि हंड थूरा व कूरा बरांरी ॥२॥  
 किते फेत कारां फरकत फेर ।  
 किते फूफणा रा अरकत एर ।  
 किते धूक संचाट धुग्घाट धेर ।  
 किते बुक बुकफाट केरु बनेरु ॥३॥  
 किते गह्वरां गोड गुंवा गवकै ।  
 किते केहरां केधों निवकुंजा घवकै ।  
 किते टोल खंडोल खदवां खदवकै ।  
 किते पायठ्ठडां जु रेणू रड़वकै ॥४॥

सदी एक तो भेद घट्टी निकट्टा ।  
बड़ी बिस्वद्वी हैत है ही निकट्टा ।  
कही चाब पाड कही ताड गाड ।  
कही पाहाड पाड पई ठाड ठाड ॥५॥  
बिचाला खुगाला लड़ी छाक छाला ।  
कराला बिचाला जटी खाल बाला ।  
मणके मणपाट सू भट्ट जेडा ।  
क्षणके क्षणपाट सू नीर तेडा ॥६॥  
सणके सणपाट बारी बगडा ।  
रणके रण रेलगाडी रगडा ॥  
कही बोझ बोझा कही रोझ मोजा ।  
कही पाथ फोजा बहे खोज खोजा ॥७॥  
क्षण क्षकराया जटब्बी जटारी ।  
सण ससरया सके कोन ठारी ।  
कहूँ कातरा री करारी कटारी ।  
बया काल क्यारी पटारी मठारी ॥८॥

(काव्यशोधिकास, उल्लास ५, डाक १२, गा० १-८)

इसे पठते-पढ़ते लगता है कि चबबरदाई कहीं पूज्यीराज के साथ शिकार खेलने गया हो और वहाँ के बीचण कोलहल का भाँसो देला वर्णन लिखने बैठ गया हो। यही तो हे कवि का चमत्कार जो परोक्ष अनुभूतियों को भी प्रत्यक्ष करा देता है, मिथीब को सजीव एवं मूक को वाचाळ बनाकर सामने लाकर खड़ा कर देता है।

इस प्रकार काव्यशोधिकास इस युग की राजस्थानी भाषा का एक अद्वितीय काव्य कहा जा सकता है। धार्मिक और सांस्कृतिक मूल्यों के आधार पर जहाँ मानवीय गुणों का पूर्ण विकास हुआ है वहाँ परंपरा, इतिहास आदि के सर्वांगीण चित्रण से सत्कालीन समाज व सभ्यता आदि पर भी पुरा-पुरा प्रकाश डाला गया है।

माणक महिमा—यह कवि की राजस्थानी भाषा की दूसरी काव्यकृति है। इसमें तेरापं के छोटे माचार्य श्री माणकगणी की जीवन-गाथा प्रस्थित हुई है। काव्य की दृष्टि से 'माणक महिमा' के अनेक स्थल बड़े चमत्कारी और कला पूर्ण हैं। कहीं-कहीं तो अनुभूतियाँ बड़ी तीव्रता के साथ हृदय को सस्पेंस करके संकृत कर देती हैं। एक प्रसंग लीथिये—जब माणकगणी अपना कोई उत्तराधिकारी नियुक्त किए बिना स्वर्गवासी हो जाते हैं, तब मुनिजन मिल कर सच से भाग करते हैं अपनी आदर्श रीति-नीति के अनुरूप किसी महान् माचार्य की। उनकी एक अज्ञात मनोस्थिति तथा भाव-भरिमा को बड़ी चतुरता के साथ कवि ने छन्दोबद्ध किया है—

बिमारो सन्ता । सब मिल बात क नाच कडाभू ल्याबाला ।  
भापारो गण गौकुल सवा गीवा खडी विशाल ।  
बडी दीदार और दुआर पिण गहि रह्यो गोबाल ।  
सता । बिना गोबाल सचवाँ की पति काइ भापा पाबाला ।  
बहु नशत्र चमकता सारा तारा की क्षमकोल ।  
विण अवरियो सुनो लगै बिना चाँव चमकोल ।  
सन्ता । बिना चाँव की रजनी स्यु भापा तुल जाबाला ।  
जातिवाल हुम पेठम् पौष बिटपी लता बितावल ।  
कणफूला सू लडाकुम्भ है, माली बिना बचाल ।  
सन्ता । बिन माली के उपवन की उपमा बन जाबाला । (माणक महिमा डाक १८)

कालू उपदेस वाटिका—यह आचार्य श्री के भाव प्रथम राजस्थानी गीतों का एक संग्रह है। इसमें सरल सुबोध भाषा तथा सरस लोक गीतों के लक्ष में आज के भ्रातृ जन-जीवन को मार्ग-दर्शन देने का स्तुत्य प्रयास किया गया है। यह भी कालुयशोचिलास की तरह अभी तक अप्रकाशित ही है।

अणुव्रत गीत—यह आचार्य श्री के वैदिक मूल्यों से समन्वित एवं जीवनोत्थान के लिए आवश्यक शिक्षाओं से पूर्ण गीतों का एक संग्रह है। आज हम उस संकति युग में चल रहे हैं जिसमें जीवन की पुरानी मान्यताएँ व पुराने मूल्य बदल कर उनकी जगह नये विद्वत्वास व नये मूल्य प्रतिष्ठित हो रहे हैं। मानव भूला-भूला जीवन क्षेत्र में भटक रहा है। यह नीति के मानदंड छोड़कर विभ्रंशल हुआ सा चल रहा है, जिसके परिणामस्वरूप समाज में अनीति, भ्रष्टाचार, पक्षपात आदि दुर्गुणों की बाढ़ आ गई है।

आचार्य श्री तुलसी ने अणुव्रत आंदोलन के माध्यम से मानवता से च्युत होते हुए मानव को रोका और वाह पकड़ कर उन्हें समझाने का प्रयास किया है। जब ये विभिन्न वर्गों के बीच बैठ कर एक-एक वर्ग की बुराई का विश्लेषण कर उनके जीवन को शकसोरेते हैं तब सचमुच ही उनके मुख से निःसृत ये गीत जीवन के अंतर में पैठकर उसे स्पर्शित कर देते हैं।

तथाकथित धार्मिकों की जीवन व्यवहार-मत उपासना और कर्म के द्वंद्व पर करारी चोट करते हुए वे कहते हैं—

अरे ! धार्मिकों किस प्रवाह में अब भी बहते जाते हो ?  
मन्दिर में जा भक्त बने, प्रह्लाद भक्त से भी बढकर ।  
हिरण्यकश्यप से क्रूर कर्मकारी बन पाते घर आकर ।  
तो होमा यह प्रभु से घोषा, केवल मन बहलाते हो ।  
सत्य धर्म की सही धान को, खोते या रख पाते हो ॥१॥  
कीर्तन, सत्संग में 'मीरा', 'सूर' तुल्य रस लेते हो ।  
पर आचरणों में तो 'शूर्पणखा' का परिचय देते हो ।  
सत्संग में जो पाते, क्या बही छोड़कर जाते हो ?  
सत्य-धर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥२॥  
गुह्यारे में संघ सार्वक पाठ प्रेष से खूब किया ।  
बाहर आकर भी सराब यदि भाई का भी खून किया ।  
तो सोचो गुप्त-बाणी को, कितना जीवन में लाते हो ।  
सत्य धर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥३॥  
मस्जिद में जाते नमाज की रखते पूरी पाबन्दी ।  
लेकिन यदि नापाक रहा दिल और वृत्तियाँ भी गन्दी ।  
तो दोलो तुम हुक्म खुदा की अदा कहाँ कर पाते हो ?  
सत्य धर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥४॥  
सदा चर्च में जा इसुकाइस्ट-प्रार्थना हो करते ।  
पर एकांगी कट्टरता संक्षिप्त भावना हो करते ।  
बने विलासी बादिल की शिखाएँ कहाँ अपनाते हो ।  
सत्य-धर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥५॥  
सामायिक, स्वाध्याय, संत-दर्शन तो धर्मस्त्रावों में ।  
जालसाजियाँ, घोखेवाजी, करते बैठ दुकानों में ।  
दर्शन-सेवा, शास्त्र-अवण का, क्या यह लाभ उठाते हो ?  
सत्य-धर्म की सही धान को, खोते या रख पाते हो ॥६॥

(अणुव्रत गीत, पृ० ६)

इसी प्रकार विचार्यों द्वारा जो देश के सामने एक विकट समस्या बन कर खड़ा है, को संवोधन करते हुए कवि स्पष्ट रूप से पूछता है—

बरा सोच विचारियो रे ! फिर तुम जा रहे हो ।  
 कर्म अपना सिखावियो रे क्या सफल बना रहे हो ? ॥१॥  
 विचार्यों जीवन ही सारे जीवन की है नींव,  
 दिखलाना है तुम्हें देश को जो आदर्श सजीव ।  
 क्या वह दिखला रहे हो ? ॥२॥  
 आज देश में वही समस्या, छावों का आतंक,  
 यह उच्छ्वसलता विद्या का सबसे बड़ा कर्मक ।  
 क्या इसे मिटा रहे हो ? ॥३॥

(अणुव्रत गीत, पृ० २)

आगे वे आज की परीक्षा में होनेवाले आतंक, उत्पात और परीक्षा फल सुनने के बाद असफल विचारियों की आत्मबाती प्रवृत्ति पर वास्तव्य भरा उल्लाहना देते हैं—

छोटी-छोटी बातों पर, कितना होता उत्पात,  
 विद्यालय में करनी पड़ती, आज पुलिस तैनात ।  
 क्या बूझ दिखला रहे हो ? ॥४॥  
 जो अध्ययन कसौटी थी, वह बन गई आज कृपाण,  
 हाय ! परीक्षा के सेती है; किस्मों की के प्राण ।  
 क्यों गान गैरा रहे हो ? ॥५॥

( अणुव्रत गीत, पृ० ३ )

अणुव्रत गीत में उन्होंने हर वर्ग को आड़े हाथों लिया है, झकझोर है और दो खरी-खरी बातें कहकर कर्तव्य का संदेश दिया है । आज के अमिक वर्ग की समस्याओं का वास्तविक कारण और उनका सही समाधान परफ दृष्टिकोण देते हुए वे कहते हैं—

अरे जो भारत के मजदूर !  
 है तेरा कर्तव्य सदा, रहना व्यसनों से दूर ॥  
 तो भी पूरा पेट न भरता ।  
 लन पर बिषड़ा फटा पुराना,  
 घर का भी है नहीं ठिकाना ।  
 ( पर ) तुझे चाहिए रोज सिनेमा,  
 हो सराब में चूर । ॥१॥

(अणुव्रत गीत, पृ० १६, बाधा १)

कालूयशोविलास का कल्पनाशील कवि अणुव्रत गीत में आकर बिल्कुल यथार्थवादी और अंत द्रष्टा बन कर युगचेतना को जाग्रत करता है, तथा जन-जन को कर्तव्य बोध का पाठ देकर उसे नैतिक आवश्यकता की ओर गतिशील करता है । जनवर्ग के साथ-साथ नेतृवर्ग को भी उद्बोधित करके इतिहास में हुई उसकी भ्रमंकर भूलों का बिज सामने रखता हुआ कवि कहता है—

देस दशा औरों की अपना कुछ तो करो विकास ।  
 अरे शासको ! अब भी जागो, जगा रहा इतिहास ॥  
 दलबन्दी की दल-दल में फँस, करो न खींचातान,  
 छिद्रान्तेवण एक दूसरे का करता नुकसान ।  
 इसी फूट ने हिन्दुवाही का कर दिया विनाश ॥१॥



हो आराम-सलब ऐयाशी में हरबम मशगूल,  
 क्या अपना कर्तव्य ? इसे तुम कभी न जाना भूल ।  
 मुगल राज्य के दुखद अन्त का कारण बना विलास ॥२॥  
 बात-बात में छलना, चलना सदा दुरगो चाल,  
 जनता को गुमराह करी मत, भूख-भूख कर जाल ।  
 इन सबसे अग्रेजी शासन ने खोया विश्वास ॥३॥  
 अहमाश में बुर, स्वयं को ईश्वर का अवतार-  
 मान मनोगत दुराचार से, कभी न करना प्यार ।  
 बड़े-बड़े राज्यों की सत्ता का इससे व्यपनाश ॥४॥

(अनुव्रत गीत, पृ० ७१, गायिका १-४)

कवि के जीवन में अध्यात्म का तेज निलगा हुआ है और उसकी धानी में तपस्या का ओज उभर रहा है। उसी माधना और तपश्चर्या के पावन जल से जन-जीवन को आच्छादित करने के लिए कवि कोमल सगीत में ये भाव भरे पद सुनाता है।

नई शैली और नई चिन्तन-धारा में सभी-अभी आचार्य श्री ने तीन सप्पद काव्य लिखे हैं। एक है 'भरत मुद्गिन' दूसरा 'आपाड भूति' और तीसरा है 'अग्नि परीक्षा'। पहले में भगवान् आदिनाथ के पुन रत्न भरत चक्रवर्ती की गौरवमय जीवन कथा है। कर्म-युग के प्रारम्भ की रीति-नीति व साधना का सुन्दर भावपूर्ण वर्णन इसमें हुआ है।

आपाड भूति एक धर्माचार्य थे, पर धीरे-धीरे यका प्रति भक्तियों के बहाव में वे इन तरह बहे कि धोर नाम्निक्ता की दलदल में जा गिरे। जीवन के नैतिक आदर्शों ने आलौ मूढ़ कर वे बड़े बड़े तूर एव ब्रह्मन् कृत कर बैठे। अन्त में अपने देव-शिष्य से प्रतिबुद्ध होकर पुन स्वस्थ व आत्मस्थ होकर अध्यात्म याचना में जुट गए। इस काव्य में ऐसे कई स्थल हैं, जिन्हें पढ़कर व्यक्ति कवि की भावनाओं से साक्षात् स्थापित कर कवि के सार्वभौमिकी को सही-सही पकड़ लेता है। साधु के वेश की बोट में भौली जनता को ठगनेवाले, श्रद्धा के नाम पर सिद्ध करनेवाले नामधारी साधुओं के कुकुरों का उद्घाटन करते हुए कवि कहता है—

पग-भग पर सकट सेले है जब से पहना यह बाग ।  
 अब इससे ही मुझे चाहिये लाम उठना मनमाना ॥३३॥  
 यही वेश ऐना है जिस पर श्रद्धालु साधु नमनार ।  
 इसी वेश के द्वारा सारी हो नकली जासा साकार ॥३४॥  
 छात्रों के हृदय-स्वल में मेरे प्रति पूरी निष्ठा है ।  
 सभी मान करके परमेश्वर रखते पूर्ण प्रतिष्ठा है ॥३५॥  
 अज्ञानी हरिणों का जीवन हरने का यह साधन संगीत ।  
 फुसलाने जग की जड़ता को, है यह मुनि का वेश पुनीत ॥३६॥  
 इसी वेश में अब सारे एकरवित करने साधन है ।  
 निया-काण्ड दिखलाकर मुनि का पाना मन चाँदिन घन है ॥३७॥  
 धूल झोक सबकी आँखों में काम बना लू में अपना ।  
 स्वर्ग-भोस केवल सपना, फिर क्यों इसके पीछे सपना ? ॥३८॥  
 वन श्रमण पाप करते अनर्थ, ऐसे सधम से पतित सत ।  
 वे लोग जमा लें एक बार, होता है उनका वृष अन्त ॥३९॥  
 इससे साधु-सन्तों के प्रति, जन-आस्था आज फिमलनी है ।  
 इन आदर्शों की छाया में, पापों की दुनिया पलनी है ॥४१॥

( आपाड भूति, विश्राम २ )

मनुष्य का अपराध अभिव्यक्त होने पर उसकी स्थिति का यथार्थ चित्रण कितना प्रस्तुत हुआ है—

घुटनों में बाँध रखी गरदन, शर-शर काँप रहा है तन,  
गुस्सी के दोनों बन्द गवन, करते हैं मन ही मन चिन्तन।  
बैठे कुछ जैसी दृष्टि उठा यह साहस तक कैसे होता ?  
अपने अकृत्य पर रह-रह कर उनका अन्तस्तल है रोता ॥१॥  
फट जाए यदि धरा सभा में जाऊँ,  
नम टूट पड़े तो मैं उसमें छिप जाऊँ,  
रस्सी भी पास न यदि गल काँसी लाऊँ,  
(वतलाओ हे भगवान कहीं अब जाऊँ ?)  
क्या करूँ स्वयं की कैसे काज बचाऊँ ॥२॥

( आषाढ़भूति, विधाम ४ )

एक कमजोरी के घुसने पर चारों ओर से उस पर आक्रमण होने लगता है। वे सब मिल कर जीवन को अत-विशत कर देते हैं। बुढ़ापा स्वयं अभिघात है। कवि कहता है—

ज्या कोई एक है क्या ? ज्यवा से जीवन बना,  
हो रहा सत-संख्य मानस जर्जरित यह तन बना।

सब भाँति बुढ़ापा सताने लगा ॥१५॥

( आषाढ़भूति, विधाम १ )

‘अग्नि परीक्षा’ कवि की नव्य कृति है। उसमें राम की लंका विजय के बाद सीता की अग्नि परीक्षा का वर्णन है। प्राचीन विश्वासों में नारी और दास ये दोनों सदा पद-दलित रहे हैं। उन्में से दास की विवशता के बंधन से होनेवाली मनोदशा का विश्लेषण कवि ने कितने हृदयस्पर्शी शब्दों में किया है—यह यहाँ दिखाया गया है :

नहीं कृत्याकृत्य कुछ भी, सोच सकता भूल्य है,  
जो कहे स्वामी वही सब कृत्य उसका नित्य है।  
दृष्टि के विपरीत उसका बोलना भी पाप है,  
दासता मनुजत्व का सबसे बड़ा अभिघात है ॥३८॥  
दीन से भी दीन होना श्रेष्ठ अपर-अधीन से।  
हीन से भी हीन होना श्रेष्ठ अपर-अधीन से।  
भली भूखी रोटीयाँ परतन के पकवान से।  
भला है बलिदान इस परतन के बरतन से ॥३९॥

( अग्नि परीक्षा, खण्ड ३।३८, ३९ )

नारी के प्रति किये गये व्यवहारों का स्पष्ट उद्घाटन करते हुए आपने लिखा है—

अपमानों से भरा हुआ है नारी जीवन,  
अरमानों से भरा हुआ है नारी जीवन।  
अभियानों से भरा हुआ है नारी जीवन,  
अस्तिदानों से भरा हुआ है नारी जीवन ॥९॥  
पुरुषों में नारी का कोई स्थान नहीं है,  
पुरुषों में नारी का कोई मान नहीं है।  
पुरुषों का नारी पर कुछ भी ध्यान नहीं है,  
इसीलिये कर पाती वह उत्पान नहीं है ॥११॥

जिसने तुल में भी पुरुषों का साथ निभाया,  
 रही तदा अद्वागिनी तन के पीछे छया।  
 पर पुन्यो ने यह उसका बामार चुनवा,  
 सुख में जूठी पसल ज्यो उमको ठुकपाया ॥१२॥  
 अबला उठे बनाकर रक्ता अविकारो में,  
 ककड दिया हा कुविम लज्जा के तारो में।  
 पलने नहीं दिया निसर्गव सत्कारो में,  
 फलने नहीं दिया यदुच्छा-अवहारो में ॥१३॥

( अग्नि परीक्षा, खण्ड ४।९, ११, १२, १३ )

पुरुष का हृदय परप हो सकता है पर स्त्री अपने कर्तव्य से च्युत नहीं होती—

पुरुष हृदय पापाग मले ही हो सकता है।  
 नारी हृदय न कोमलता को खो सकता है ॥  
 पिथल-पिथल उनके अन्दर को खो सकता है।  
 रो सकता है किन्तु नहीं वह तो सकता है ॥१६॥

( अग्नि परीक्षा, खण्ड ४।१६, )

आचार्य श्री की कई छोटी-छोटी तस्कृत, हिन्दी, राजस्थानी रचनाएँ, स्तुति, उपदेश, कर्तव्य आदि विषयों पर प्रालम्ब भाषा और भावपूर्ण शैली में समय-समय पर पाठकों के समक्ष आती रही है।

पद्य साहित्य की तरह उनका गद्य साहित्य भी बहुत सुन्दर और चित्तपूर्ण है। यद्यपि नहानी, उपन्यास, नाटक, गद्य गीत आदि के विषय में उनकी कोई स्वनम कृति अभी तक प्रकाश में नहीं आई है, फिर भी उनका प्रवचन-साहित्य इतनी विशाल मात्रा में हमारे समक्ष है कि उसकी एक स्वनम समीक्षा हो सचनी है।

उनके चित्त की नत-शक्त चारों ओर जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को घूनी हुई बहती है। उनकी ओजस्विनी वाणी हजारों लोगों के लिये जलम तीर्थ बन रही है। जन मानस को स्पष्टित करता हुआ जब भी उनके स्वरों का लय निकलता है तो अनुभवों की परतों के नीचे छिपी हुई नस्कारों की ऊष्मा जाग्रत हो उठती है।

नैतिकता की ओर, 'जाति के पथ पर' (दो भाग), 'धर्म नवेन', 'प्रवचन डायरी' (चुई भाग) आदि विविध रूपों में उनकी 'प्रवचन साहित्य-माला' के मनोरम पुष्प प्रस्फुटित हो रहे हैं। गांधी वाणी की तरह तुलसी वाणी का एक सरस और सार पूर्ण मकलन अभी-अभी मेने तैयार किया है। उसमें आचार्य श्री के करीब ५०१ वचन हैं, जो देश काल की सीमाया से परे जीवन के हर पथ पर गति देते हैं, मोड़ देते हैं, और देते हैं चित्त का तत्त्व श्री। सांस्कृतिक, दार्शनिक, सामाजिक, राजनयिक आदि प्रत्येक विषय पर उनका चित्तन चलता है। उनके कुछ स्थल देखिए—

"ज्ञान का गुण जानना है, पर जो ज्ञान व्यक्ति को दुराग्रही और अहवादी बनाता है वह किस काम का? ज्ञान के साथ नजुता रहे, नत् की ओर उसकी गति हो—यही उसकी (ज्ञान की) नार्थकता है।"

"देश का किसान, जो चिलचिलाती धूप और कटकड़ाती सर्दी में कड़ी मिहमत करता है, वह भूला क्यों? पैदा करने-वाला वरिष्ठ क्यों? वह दूधर कमाता है और उबर गेवाता है। भराव फेंके तोल में उसकी पत्नी की कमाई बह जाती है। मूतक-भोज, बड़ेज और ठहराव जैसी धातक प्रथाएँ उसको अदर ही अदर धून की तरह खा रही है।"

"आलोचना और निंदा में बहुत कम अंतर है। आलोचना सत्य, स्पष्ट और सन्म होती है। निंदा में ये तीनों ही गही हो सकते हैं।"

"ससार के समूचे धन को जल में बहा देने से भी कुछ नहीं होगा, जब तक ममत्व न मिटे, 'भिरापन' न जाए।"

"हिंसा, भय, कायरता और अशान्ति—इनका कार्यकारण-भाव है। हिंसा से भय, भय से कायरता, कायरता से अशान्ति—यह वृत्त की परंपरा है।"

“जब तक स्वार्थ-संघर्ष, पद व प्रतिष्ठा की भूख, वरुण्यन की लालसा, अधिकार व सत्ता का भार, शोषण और सग्रह का जूना, सत्ता व झूटनीति का उन्माद दूर न हो जाए, सान्नि आए भी तो कैसे ?”

“दर्शन की पवित्रता के दो कवच हैं—मोक्ष का लक्ष्य और अहिंसा की साधना।”

“आचार और विचार की रेखाएँ बनती और मिटती हैं। जो बनता है वह निश्चय ही मिटता है। पर मिटकर भी जो अमिट रहती है, अपनी छाप छोड़ जाती है, वह है सस्कृति !”

इस प्रकार आचार्य की तुलसी के विरुद्ध व्यक्तित्व के अनेक रूपों में उनका साहित्यिक रूप अति परिष्कृत, उच्च एवं विलक्षण है। वे धर्म-संघ और अणुव्रत आन्दोलन का भार अपने ऊर्ध्वस्वी कंधों पर लिये चलते ही हैं, विविध उत्तरदायित्वों, नैतिक जागरण की प्रवृत्तियों की व्यस्तता के बीच समय निकाल कर साहित्य जगत को अपनी नई-नई कला-कृतियाँ भी देते रहते हैं। और हमें आशा करनी चाहिये कि इसी तरह बीस साल तक हम उनकी साहित्य-साधना के अमर-फलों का रसास्वादन करते रहेंगे।



# तेरापंथ की अग्रणी साध्वियाँ

(साध्वी श्री राजमता जी)

विक्रम की १९ वीं शताब्दी का पूर्वार्ध चल रहा था। विचार क्रांति के बीज लिये आचार्य भिक्षु स्थिति पालन की पार दीवारी को तोड़कर बाहर आए। आचार्य भिक्षु का अन्तर्द्वंद्व सिमट चुका था। अपनी साधना के प्रत्येक चरण में उन्हें आलोक दीख रहा था। फिर भी उन्हें बाह्य विरोध का सामना करना पड़ा। पृष्ठभूमि बूढ़ होती गई। आत्मालोचन और सत्य चिन्तन के आलोक में प्राचीन सध्यों को नये रूप में रखा गया। तरह-तरह के प्रश्न पूछे जाते। आचार्य भिक्षु अपनी प्रत्युत्पन्न मति से जवाब देते। एक व्यक्ति ने कहा, “भीखण जी ! तुम्हारा तीर्थ अधूरा है।”

भीखणजी ने पूछा—कैसे ?

उसने कहा—तुम्हारे तीर्थ में साधु-आश्रक और आश्रिकायेँ ही हैं। साध्वियाँ नहीं हैं।

तब तक तेरापंथ में बहिन दीक्षित नहीं हुई थीं। तीर्थ वास्तव में अधूरा था। वि० सं० १८२१ में तीन बहिनें एक साथ प्रव्रज्या लेने के लिए आचार्य भिक्षु के सम्मुख उपस्थित हुईं। बहिनों की विरक्ति में तनिक भी सन्देह नहीं होता हुए भी उनके सामने एक समस्या थी। इसलिये उन्होंने पूछा—यदि संयोगवश तुममें से किसी एक की मृत्यु हो जाय तो शेष दो को आजीवन संलेखना करना पड़ेगा; क्योंकि आगमानुसार संघ में तीन साध्वियों से कम को रखना कल्पना नहीं है। क्या यह मंजूर है ? यह प्रश्न आत्म-शक्ति को कसौटी पर कसने वाला था। तत्क्षण तीनों ने एक स्वर में कहा, “महाराज हमें आपकी शर्तें मंजूर हैं।” आचार्य भिक्षु ने तीनों बहिनों को प्रव्रित कर दिया। साध्वी समाज संख्या वृद्धि के साथ-साथ गुणात्मक विकास भी करता गया।

आज तेरापंथ के बी गौरवशाली क्षतक पूरे हो रहे हैं। इस अवधि में लगभग १३०० बहिनों ने दीक्षा ली और आत्म-साधना के साथ-साथ उन्होंने जन-हित में भी पूर्ण योग दिया। तेरापंथ का इतिहास उनके कर्तृत्व की घटनाओं से भरा पड़ा है। उनके विकास का एकमात्र सूत्र या विवेक पूर्ण श्रद्धा की अभिव्यक्ति तथा शुद्ध चरणों में सर्वापेक्ष की भावना।

आचार्य भिक्षु ने साध्वी समाज की व्यवस्था में भी आशातीत सफलता प्राप्त की। परवर्ती आचार्यों ने समय-समय पर उसको संवर्धित किया और आज भी उसके सर्वांगीण विकास के लिए आचार्य श्री तुलसी प्रयत्नशील हैं।

साध्वी जीवन स्वयं एक आदर्श है, परन्तु उसमें भी कर्म-विलम्ब के आचार पर सारतम्य होता है। मैं इस लेख में केवल उन साध्वियों का जीवन प्रस्तुत कर रही हूँ जिन्होंने साध्वी समाज का नेतृत्व करके अपनी बुद्धि और विवेक के बल पर नारी-जाति के आचरण में योग दिया है।

तेरापंथ धर्म-शासन एक आचार्य, एक सामाचारी, एक विचार और एक संगठन के लिये प्रसिद्ध है। शासन का समस्त कार्यभार आचार्य के कंधों पर रहता है। वे संघ के सर्वांगीण संवाहक होते हैं। साधुओं का उनसे अत्यन्त निकट सम्पर्क रहता है, परन्तु साध्वियों से इतना निकट सम्पर्क नहीं रहता। अतः आचार्य अपने दृष्टान्तकूल साध्वी समाज में से एक योग्य साध्वी का चुनाव करते हैं और उसको साध्वी समाज की ‘प्रमुखा’ के रूप में स्थापित करते हैं। ‘प्रमुखा’ साध्वी में कोई विशेष अधिकार सञ्चित नहीं रहता। वह तो केवल अन्याय साध्वियों की प्रार्थनाओं को आचार्य तक और आचार्य के आदेश को साध्वियों तक पहुँचाया करती है। ‘प्रमुखा’ होने के नाते कुछ व्यावहारिक अधिकार होते हैं, जिनका वह स्वतंत्रता से उपयोग कर सकती है।

अब तक तेरारपंच शासन में १० साध्वी प्रमुखायें हुई हैं :-

- |                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| १-महासती बरजूजी    | १-महासती नवकांजी      |
| २-महासती धीरांजी   | ७-महासती जेठांजी      |
| ३-महासती दीपांजी   | ८-महासती कानकुमारी जी |
| ४-महासती सरदारजी   | ९-महासती झमजूजी       |
| ५-महासती गुलाबांजी | १०-महासती लाडांजी     |

इनमें प्रथम तीन साध्वियाँ प्रमुख पद प्राप्ता नहीं थीं; अपितु उन्होंने साध्वी प्रमुखा की तरह ही सारा कार्य किया था। अन्य ७ साध्वियों को आचार्यों ने 'साध्वी प्रमुखा' पद पर स्थापित कर समस्त साध्वी समाज की देखरेख करने का कार्य सौंपा था। अब मैं इनमें से उन साध्वियों का जीवन-वृत्त प्रस्तुत करती हूँ, जिनका विवरण उपलब्ध है।

१-महासती दीपांजी (शासनकाल वि० सं० १८७२-१९१८)

(साध्वी श्री दीपांजी का जीवन महात्माजी से परिपूर्ण था। वह इसलिये नहीं कि वे 'प्रमुखा' थीं, अपितु इसलिये कि उनमें सहज अद्भुत का उद्रेक था। चरित्र के प्रति मिष्टता थी, संयम के प्रति अनुराग था और सहधार्मिकों के प्रति सहज स्नेह और मात्सल्य था।)

आप अत्यन्त निबर थी, इसलिये अहिंसक थीं; और अहिंसक थीं इसलिये निबर थीं। एक बार आप बिहार गए थे। साथ में १०-१५ साध्वियाँ थीं। रास्ते में एक डाकू मिला। वह जैन-साध्वियों से अपरिचित था। उसने तलवार निकालते हुए कहा—यदि तुम जीवित रहना चाहती हो तो सारा सामान मुझे दे दो। साध्वियों के पैर रुक गए। सभी ने सारा सामान नीचे रख दिया। डाकू तलवार रख सामान बाँटने लगा। साध्वी श्री दीपांजी ने उपाय बूझ निकाला। उन्होंने नंगी तलवार अपने हाथ में ले ली। डाकू सकपका गया। अपनी भूल पर उसे पश्चात्ताप हुआ। उसने जीवन की भीख माँगी। साध्वी श्री दीपांजी ने उसे इस प्रकार के कुकृत्य न करने का उपदेश दिया। डाकू का हृदय बदला। उसने अपने कुकृत्यों के लिये क्षमा-याचना की और तलवार लेकर वह चला गया।

एक बार एक और डाकू से साक्षात्कार हुआ। उसने साध्वियों को लूटना चाहा। आपने ओजपूर्ण शब्दों में कहा हम, "जैन साध्वियाँ हैं। हम पुरुष का स्पर्श नहीं करती। छुना मत। हम अपना सामान स्वयं रख देती हैं।" लुटेरा मान गया। सभी साध्वियों ने अपना-अपना सामान नीचे रख दिया। एक वृत्त बनाकर सभी साध्वियाँ बैठ गयीं। साध्वी श्री दीपांजी उनके बीच में जा बैठी और उच्च स्वर से 'नमस्कार महामंत्र' का जाप करने लगीं। लुटेरों ने आपकी ओजस्वी भाव से यह समझा 'यह तो किसी देवी की आराधना कर रही है, मंत्रवादी है। न मालूम मेरी क्या दशा होगी। वह डर कर सामान छोड़कर भाग गया।

उनका दचन कौशल अपूर्व था। उसके प्रत्येक शब्द में निर्वचिता और स्पष्टता रहती। चिकनी-चुपड़ी बातें बना कर दूसरों की प्रशंसा रखने की आदतों से आप नहीं बोलतीं। जो कुछ कहना होता वह स्पष्ट कह देतीं। एक बार तेरारपंच के चतुर्थ गणी श्रीमज्जयाचार्य, जब वे बाल्यकाल में सामान्य साधु की भूमिका में थे, एक पात्र लेकर लाये। साधु-साध्वियों ने उस कला की बहुत प्रशंसा की। साध्वी श्री दीपांजी ने भी वह पात्र देखा। कला के प्रति खिचाव होते हुए भी आपने कहा, "मुनिबर! हमें तो प्रसन्नता तब होती जब आप सूत्रों की टीकाएँ बघाते, नये साहित्य का नृजन करते। यह आपने कौन सा महत्त्वपूर्ण कार्य किया है? पात्र तो हम साध्वियों की रंग छेती हैं।" इन व्यंजन पूर्ण तीखे वचनों ने जवाचार्य को मोड़ा। व्यंग उनके लिये बरदान बन गया। कुछ ही महीने बाद महा मेवाची श्रीमज्जयाचार्य ने 'पद्मवर्णा सूत्र' की जोड़ प्रस्तुत की। साध्वी श्री दीपांजी ने श्रीमज्जयाचार्य के हृदय में ज्ञान के प्रति लगन पैदा की। उसी का आज यह सुफल है कि तेरारपंच शासन आचार के साथ-साथ ज्ञान के क्षेत्र में भी परिपूर्ण और जाग्रत-निर्भर है।

लाधा सरदारगढ़ में एक बार जन्म सम्प्रदाय के साधु के साथ चर्चा का प्रसंग आ गया। वहाँ के ठाकुर ने मध्यस्थता का दावित्व लिया। सम्भाषण का समय था। चिलचिलाती धूप में सारी परिषद् 'गड़' में जम गई। साधु जी आए और अपना आसन बिछाकर भूमि पर बैठ गए। साध्वी श्री दीपांजी अपनी साध्वियों के साथ परिवर्त में आईं। आपने आस-पास के वातावरण को देखा और पास में ही पड़े एक पट्ट को बिछाकर उसके ऊपर बैठ गईं। दर्शन हार और भिखर की

कल्पनाओं को संजोये बैठे थे। साध्वी श्री की कार्य-कुशलता और प्रत्युत्पन्न मति पर ठाकुर प्रसन्न हो रहे थे। चर्चा प्रारम्भ हुई। साध्वी श्री परम प्रसन्नता से मधुर वचनों में उत्तर दे रही थी। मुनि जी उत्तेजित हो गए। आदेश बढ़ता गया। साध्वी श्री मधुर वचनों से उन्हें उनके कथन का ज्ञान करा रही थी। लोग व्यग्र हो रहे थे। ठाकुर साहब ने स्थिति का विश्लेषण करते हुए लोगों की वेग रखने के लिये कहा। आखिर निरुत्तरता की अवस्था आने पर मुनि जी ने मौन ग्रहण कर लिया। सनी स्थिति को समझ गए। चर्चा समाप्त हुई। ठाकुर साहब ने साध्वी श्री का बहुत सम्मान किया और उनके प्रत्युत्पन्नमतिवत् पर उन्हें बर्बाद भी तथा उन्हें दूर तक पहुँचाने के लिये उनके साथ गए।

वही सफल वक्तता है जिसका वाक्य प्रयोग हृदय के मर्मस्थल को छू सके। साध्वी श्री दीपांजी में वचन-कौशल अभिव्यक्त था। उनके एक वचन ने, एक उन्मेष ने तपस्या का द्वार खोल डाला। आमेठ की घटना है। १३ साध्वियों के साथ साध्वी श्री दीपांजी वहाँ जातुर्मास कर रही थी। आपके संकेत पर कई साध्वियाँ तप के लिए प्रस्तुत हुईं और उपवास, बेला, तैला आदि में 'मासखमर्ष' (एक मास की तपस्या) तक की तपस्या करने की अपनी भावना व्यक्त की। साध्वी श्री ने कहा, "नही, मैं कुछ और चाहती हूँ।" साध्वी श्री की उत्कट भावना को समझ तीन साध्वियाँ छः मास तक की तपस्या के लिए तैयार हुईं। इससे प्रेरित होकर दो अन्य साध्वियों ने भी छः मासी तपस्या के लिए निवेदन किया। साध्वी श्री ने उन पाँचों साध्वियों को तपस्या 'पंचमा' भी और आप उन तपस्विनी सतियों की सेवा में रह ही गईं। तैरापंथ शासन में इससे पूर्व छः मास की तपस्या नहीं हुई थी। साध्वी प्रमूखा श्री दीपांजी की गति, मति और स्थिति गुरु-मुष्टि के अनुसार होती थी। पठन-पाठन में आपकी विशेष रुचि थी। जीजावर आपकी जन्मभूमि थी। १६ वर्ष की छोटी अवस्था में वि० सं० १८७२ में भारमलजी स्वामी के पास आपने दीक्षा ग्रहण की। पचास वर्ष तक साधना कर आप वि० सं० १९१८ की श्रावण कृष्ण ११ को आमेठ में २० अहुर के अनघान में स्वर्ग सिपारी।

२-महासती सरदारों जी (साधना काल वि० सं० १८७७-१९२७)

संकल्प में बल होता है और आशा में जीवन। उसी का संकल्प फलवान होता है जिसके संकल्प में आत्मनाद हो, आत्म-विश्वास का घोष हो। सरदारसती का जीवन संकल्प और आशा की रेखाओं का स्पष्ट चित्र है। आपका जन्म वि० सं० १८६५ में चूरु में हुआ। दस वर्ष की वाल्यावस्था में ही आपका विवाह कर दिया गया। विवाह के चार मास बाद ही उल्कापात हुआ। सरदारसती के पति चल बसे। सुकुमार हृदय पर बलाघात सा हुआ। विवाह के प्रसंग पर पहले गये मांगलिक बीवर तथा आभूषण उतार दिये गये। यह सब नाटक की भाँति घटित हो गया। दोनों परिवारों के नयनों में तिमिरा सी छा गई।

आपका प्रथम साधु सम्पर्क 'अन्नभाग जी के शिष्य शिवरामजी से हुआ। आपने उन्हें धर्म गुरु स्वीकार किया। संयोग वश तैरापंथ के तृतीय आचार्य श्री रावचन्द जी महाराज उसी समय चूरु पधारे। आप उनके सम्पर्क में भी आईं! प्रतिदिन व्याख्यान सुनती और यथा-कदा पोषण भी करती। उसी वर्ष मुनि जीतमलजी ने अपना जातुर्मास चूरु में किया। सरदारसती ने उस जातुर्मास में अपनी जिज्ञासाओं का समुचित समाधान पा एवं तत्त्वों की वास्तविकता को समझ तैरापंथ की श्रद्धा स्वीकार की।

आपने १३-१४ वर्ष की आयु में यावज्जीवन जीविहार (रात्रि में पानी भी न पीना और अत्यंत चतुर्वेदी को उपवास करना) का व्रत ले लिया था। सचित पानी न पीना, खुले मुँह न बोलना, सचित वस्तु न खाना आदि-आदि प्रतिज्ञाएँ आपके उत्कट वैराग्य की सूचक हैं। दीक्षा का संकल्प दुःख होता जा रहा था। आपने साधना-मय को परखना चाहा। तपस्याएँ प्रारम्भ की। ८० बेले (दो दिन का उपवास) किये, पारने के दिन आचाम्ल की तपस्या की। कई महीनों तक 'एकान्तर-तप' (एक दिन के अन्तर से भोजन लेना) किया। एक वर्ष तक बेले-बेले का जीविहार तप तपा। प्रतिमास एक चोला तथा एक पंचोला जीविहार करने का संकल्प किया। एक बार १० दिन का जीविहार उपवास किया। जीवन का अधिक समय तपस्या में बीतने लगा। विचारों की प्रौढ़ता से आचार के प्रति निष्ठा बढ़ी। दीक्षा ग्रहण की भावना उत्कट हुई। उन्होंने यह बात अपने परिवारवालों से कही।

तैरापंथ की दीक्षा परिवारवालों की स्वीकृति के बिना नहीं होती। ससुर का स्वर्गवास हो गया था। घर में प्रथम 'अवेष्ट' बहादुर सिंहजी थे। दीक्षा की आज्ञा उन पर निर्भर थी। सरदारसती ने उनसे प्रबन्धा की बात कही। उन्होंने

पर इसकी कार्यान्विष्टि में अनेक अड़चनें थीं। एक सताब्दी के प्राचीन संस्कारों को सहसा मिटा देना सहज नहीं था। आपने कहा कि साध्वी-साध्वी। इससे सारी पुस्तकें सरदारसती को अर्पित हो गईं। सरदारसती ने ये सभी पुस्तकें श्रीमज्जयाचार्य को भेंट कर दीं। श्रीमज्जयाचार्य ने उन सबका आवश्यकतानुसार संघ में वितरण कर दिया।

साध्वी-समाज की एक और समस्या थी। साध्वियों के गण सम संस्थात्मक नहीं थे। किसी गण में ९ साध्वियाँ रहतीं तो किसी में केवल तीन ही। सरदारसती ने इस विषमता को मिटाना चाहा। विवेक और बुद्धि द्वारा साध्वियों का हृदय-परिवर्तन कर समस्या सुलझाई गई। साध्वियों का संघीकरण हुआ।

**कुशल व्यवस्थापिका**

हृदय का अनुशासन स्थायी होता है। सरदारसती का अनुशासन अपनी विशेषताओं को लिये हुए था। सम्पूर्ण साध्वी-समाज का विश्वास आपकी प्राप्त था। आचार्यों का आपके कार्यों के प्रति असंदिग्ध भाव था। एक दिन श्रीमज्जयाचार्य ने सरदारसती से कहा—साध्वियों की योग्यता के अनुसार कई 'संघाटक' (सिंघाड़े) तैयार करो। आदेश था आपने एक रात में ५३ साध्वियों के १० संघाटक तैयार कर श्रीमज्जयाचार्य से निवेदन किया। आचार्य श्री आप की कार्य-तत्परता व कुशलता पर बहुत प्रसन्न हुए। यह व्यवस्था इतनी सहज नहीं थी जितनी प्रतीत होती है, परन्तु यह सरदारसती के व्यक्तित्व का ही परिणाम था कि सब कुछ आसानी से हो गया।

आहार के सन विभाग की परम्परा का श्रेय भी सरदारसती को ही है। साधु-साध्वियों की समस्त भिक्षा आचार्य के समक्ष एकत्र की जाती और उसमें से साधु जितना चाहते उसना रख लेते, शेष साध्वियों को दे देते। सरदारसती की यह बात अच्छी। उन्होंने श्रीमज्जयाचार्य से उचित परिवर्तन की प्रार्थना की। तदनुसार सन विभाग की व्यवस्था चालू हो गई।

साध्वी-जीवन में आपने विविध उपस्थाएँ कीं। अनेक साध्वियों को उपस्था करने के लिये प्रोत्साहित किया। अन्त में वि० सं० १९२७ की पीप फुल्ला ८ की माजीवन अनशन (पाँच ग्रहर के अनशन) में आपका स्वर्णवास हो गया।

विवेक और बुद्धि की धनी, गुण के द्रविण आकार की समझने में अत्यन्त निपुण महासती सरदारसती का उपास्य चिरञ्जीव रहेगा।

**३-महासती गुलाबांजी (साधनाकाल वि० सं० १९०१-१९४२)**

हृदय की कोमलता, भाषा की मधुरता और आँखों की आर्द्रता—ये नारी के सहज गुण हैं। साध्वी श्री गुलाबांजी ने नारी के ये सहज गुण तो वे ही, साथ-साथ उनमें व्यक्तित्व का अपूर्व सुयोग भी था।

श्रीमज्जयाचार्य के पास आपने भागवती दीक्षा ग्रहण की। महासती सरदारसती की देख-रेख में आपने सामाचार्य ज्ञान प्राप्त किया और आपका पठन-माठन भी वहीं हुआ। आपकी ग्रहण क्षति तेज थी। कुछ ही समय में आप ने शिक्षा में अच्छी प्रगति की और अपनी सहपाठिनी साध्वियों से आगे निकल गईं।

लाबनू में साध्वी श्री गुलाबांजी वालक्य में अन्यान्य साध्वियों के साथ श्रीमज्जयाचार्य की सेवा में बैठी थीं। बाल-स्वभाव के कारण वे इधर-उधर चक्कर काटने लगीं। श्रीमज्जयाचार्य ने वास्तव्य भरे उपालम्भ में कहा, 'गुलाब ! इधर-उधर क्यों फिरती है ? जा 'आले' में बैठ जा और स्वाध्याय कर।' उत्तरण गुलाबांजी वहीं जा बैठीं। कई घंटे बीत गये। व्याख्यान हुआ। गोचरी आई। आहार का समय हुआ। श्रीमज्जयाचार्य ने पूछा—गुलाब कहीं है ? बूढ़े पर पता नहीं चला। आचार्यवर ने कहा—मैंने उसे आले में बैठने को कहा था, सम्भव है वह वहीं हो। आले में ही वे स्वाध्याय कर रही थीं। उन्हें कहा गया—गुह्यदेव याद कर रहे हैं ? उत्तरण ने गुह्यदेव के पास आईं। आचार्य श्री ने पूछा—गुलाब ! तू वहीं इतनी देर कैसे टिक सकी ? गुलाब ने कहा—आपके आदेश से। आचार्य श्री ने कहा—वहाँ से उठी क्यों नहीं ?

गुलाब—आपने बैठने का ही तो आदेश दिया था।

आचार्य श्री की मंद मुस्कान में गुलाब सती का विवेक सलक रहा था।

**सहज सौन्दर्य**

जिसका जीवन विवेक रूपी सौन्दर्य से विभूषित है वही वास्तव में सुन्दर है। शारीरिक सौन्दर्य केवल बाह्य है। आत्मिक सौन्दर्य, अनभिन्न्यस्त रह कर भी अध्यात्मपूर्ण जीवन के कार्य-कलापों में अभिव्यक्त होता रहता है। साध्वी



श्री गुलाबाजी में बाह्य और आन्तरिक दोनों सौन्दर्य का सहज सुमेल था। शरीर की कोमलता, भवभावों की सुन्दर संघटना और सुन्दर संस्थान तथा गौरवर्ण—यह था आपका हृदयग्राही व्यक्तित्व। मिलनसारता, विद्वता, सीद्दार्थ, वात्सल्य और निश्छल भाव था आपका आन्तरिक व्यक्तित्व।

वि० सं० १९४२ का मधवागणी का चातुर्मास बीधपुर में था। एक दिन कवि गणेशपुरी जी आचार्य श्री के दर्शनार्थ आये। तात्त्विक चर्चाएँ चलीं। प्रश्न और समाधान आनन्दपूर्वक होते रहे। जब कविजी जाने लगे तो आचार्य श्री ने कहा—साध्वियों के दर्शन नहीं किये? अवश्य करने चाहिए। कविजी ने साध्वियों के स्थान पर जाकर साध्वी श्री गुलाबाजी के दर्शन किये। बातेंलाप हुआ। वहाँ से लौटकर वे मधवागणी के पास वापस आये और कहा—महाराज! यदि मैं उनके दर्शन नहीं करता तो मन में रह जाती। मैंने देखा है गरीबी नहीं, सरस्वती की साक्षात् अवतार हैं। उनकी गुण-सम्पन्नता अपूर्व है।

### ज्ञान की आराधना

साध्वी श्री गुलाबाजी का पठन-पाठन महासती सरदारों की तथा श्रीमज्जिमाचार्य के कुशल नेतृत्व में हुआ। संस्कृत काव्य तथा व्याकरण का अध्ययन हुआ। मेधावी तीव्रता और गहन-मदुता से आप कुछ ही समय में विदुषी बन गईं। श्रीमज्जिमाचार्य ने भगवती सूत्र की राजस्थानी भाषा में पद्यबद्ध टीका करती प्रारम्भ की। आचार्य श्री पद्य करताते और साध्वी श्री एक बार उन्हें सुनकर लिपिवद्ध कर लेतीं। एक साथ ६-७ पंक्तियों को सुनकर वे वाद रख लेतीं। आपकी लिपि सुष्ठु और स्पष्ट थी। आपने अनेक ग्रंथों को लिपिवद्ध किया।

बोलते सब हैं परन्तु बोलने की कला बिरलों में ही मिलती है। साध्वी श्री गुलाबा जी की वाणी में स्वाभाविक जोश था, और था एक सहज आकर्षण भी। आप के व्याख्यानों की जन-मानस पर गहरी छाप पड़ती थी; क्योंकि उनका मुख्य हेतु थी उपदेशानुसंग किम्बा। आपका संघीत बोलते हुए पत्रिक की रोक लेता था। कंठ की मधुरता बेगोड़ थी। साथ-साथ पांडित्यपूर्ण विवेचन भी आकर्षण का निमित्त बनता था।

एक दिन आप साधुओं के स्थान पर व्याख्यान देने गईं। प्रतिपाद्य विषय था 'ब्रह्मचर्य'। साधुओं ने व्याख्यान सुना। विषय के प्रतिपादन की सँझी और मये तर्कों के प्रकटीकरण से सुननेवालों का मन प्रकलित हो उठा।

वि० सं० १९२७ में आपने 'साध्वी प्रमुखा' का कार्य संभाला। १५ वर्ष तक आप इस पद पर रहीं। आप में शरीर की सुकुमारता और प्रकृति की कोमलता स्पष्ट होती हुई सी प्रतीत होती थीं। समस्त साध्वी समाज का आपको विश्वास प्राप्त था। आपके अनुशासन में वात्सल्य मूर्तिमान ही जाता था। आप कसूर कहतीं—बोपों का प्रतिबाध करना मेरा दायित्व है। मैं ही उसे न निभाऊँ तो यह मेरा अपराध होगा। मधवागणी ने आपके लिए करमाया—

सारणा वारणा प्रतिपालना, करण षणी सावधान।

पूज्य वस्त वाराधना, बाही षणी बुधबान ॥

वक्षान बाणी वाचन में गणी ने, साहाय हुत श्रीकार।

कंठ कला वारु पंढिताई, जिन कहे अधिक गुण प्यार ॥

आपका स्वर्गवास वि० सं० १९४२ की पीब कृष्णा नवमी को हुआ।

### ४—महासती जेठाजी (सामना काल वि० सं० १९१९-१९८१)

जन्म—वि० सं० १९०१ चूरु

दीक्षा—वि० सं० १९१९ चूरु

प्रमुखापद प्राप्ति—वि० सं० १९५५ लाहौर

स्वर्गवास—वि० सं० १९८१ राजलक्ष्मी

व्यक्तित्व जीवन की घुरी है, जिसके केन्द्र में जीवन की सफलता और असफलता का लेखा-जोखा लिखा रहता है। व्यक्तित्व स्वयं में एक ज्योति है, वह स्वयं प्रकाशशील है।

साध्वी श्री जेठाजी व्यक्तित्व की षणी थीं। शरीर सम्पदा से आपकी आन्तरिक सम्पदा नहीं अधिक महान थी। यही

कारण था कि आपका जीवन उत्तरोत्तर आदर्श बनता गया और उसने आपको तपस्या को अपने में भूत कर शरीर के प्रति अममत्व की भावना का पाठ पढ़ाया। मसोला कब, सुठोल सरीर, गौरवर्ण, प्रसन्न बदन और सहज कान्ति—यह था आपका बाह्य व्यक्तित्व और मिलनसारता, बड़ों के प्रति विनय, छोटों के प्रति स्नेह, स्वयं के प्रति विश्वास, साधना के प्रति निष्ठा और सर्वांगीण की भावना—यह था आपका आन्तरिक व्यक्तित्व।

आपके दो दशक गृहस्थावास में बीते। इस अल्प अवधि में भी संसार की अनेक सुख-दुःखार्थक अनुभूतियाँ आपको हुईं। आपका कुटुम्ब बहुत ही समृद्धिवाली था। आपका विवाह हुआ, परन्तु उन्नीसवें वर्ष में प्रवेश पाते ही आपको पति का वियोग हो गया और आपका सर्वस्व छुट गया। सब कुछ सोकर भी आप ने वह पाया जो अमर आनन्द देनेवाला था। आपमें विरचित के भाव जगे और बढ़े। कुछ वैराग्य की सुखमय अनुभूति में चले गये।

वि० सं० १९१९ में श्रीमज्जयाचार्य के कर-कर्मलों द्वारा आपका दीक्षा संस्कार सम्पन्न हुआ। श्री सरदारसती की देख-रेख में आपका शिक्षण चला। आपकी रचि एकनिष्ठ थी। आपने महासती सरदारांजी के वैवाक्य और शासन के कसिय पापों का वायित्व स्वयं के लिया।

वैवाक्य—सेवा की भावना व्यक्त की दयाईता का प्रतिबिम्ब है। इसका उपादान है विनय। विनय विवेक से फलवान बनती है। मनीषियों ने गाया है—सेवाधर्मः परम गहनो योगिनामप्यगम्यः। सेवा धर्म अत्यन्त दुष्कर है। वह आज भी रहस्य ही है। साध्वी श्री जेठांजी ने सेवा-व्रत को अपने जीवन का अंग बना लिया। ग्लान साधु-साध्वियों के लिये औषधि का सुयोग मिलाने का कार्य आपने पूर्ण तत्परता से निभाया।

नवदीक्षित साधु-साध्वी का जीवन बच्चों का-सा जीवन होता है। उन्हें चलना, बैठना, खाना, पीना, बीलना, आदि शारीरिक क्रियाओं का समुचित शिक्षण देना होता है। नव दीक्षिता साध्वियों को आपकी देख-रेख में रखा जाता। आप उन्हें सामाचार्यी का समुचित ज्ञान करायाँ, गुरु भक्ति का महत्त्व समझायाँ, साधना की विधि बतलायाँ और उन्हें जीवन की महत्ता और पवित्रता का ज्ञान करायाँ। आप उन्हें कष्ट-सहिष्णुता का मर्म समझायाँ।

गुरु के हंगित और आकार की समझनेवाला शिष्य ही गुरु की आराधना कर सकता है। साध्वी श्री जेठांजी गुरु के हंगित और आकार को समझने में दक्ष थीं। आचार्य की दृष्टि के अनुसार आपकी गति, मति और स्थिति होती। आपको आचार्यों का बहुमान प्राप्त था। तत्कालीन साधु-समाज पर भी आपके व्यक्तित्व की छाप थी। आप जब साधुओं के स्थान पर पधारतीं तब साधु-अधिक सावधान हो जाते। वे जेठांजी से सज्जुचाते। तैरापंथ के सप्तमाचार्य श्रीमत् डालगणी ने आपको साध्वी प्रमुखा पद पर स्थापित किया। इस पद-प्राप्ति से पूर्व आप को न विधाद था और न पद-प्राप्ति के बाद आप को कोई उल्लास ही हुआ। सारा कार्य पूर्ववत् ही चलता रहा। आपकी सेवाओं के विषय में श्रीमत् डालगणी कहते, “जेठांजी की सेवाएँ अनुकरणीय हैं। इन्होंने आचार्यों तथा साधु-साध्वियों की बहुत सेवाएँ की हैं। इनसे सेवा करना सीखो।”

तपस्या से जीवन निखरता है, परन्तु यह पथ कष्टकारीर्ण है। परन्तु जो बँर होता है वह काँटों के पथ पर चलकर अपनी बलि देकर भी लोगों के लिये पथ प्रशस्त कर देता है। साध्वी श्री जेठांजी ने १७ और २ की तपस्या की छोड़कर उपवास से बाईस दिनों तक चौविहार तपस्या की। तैरापंथ शासन में चौविहार तपस्या का यह उत्कृष्ट उदाहरण है।

आपका सहज सौजन्य, कर्तव्य-निष्ठा और गुरुभक्ति सब को सहज ही वाक्य कर लेती थी। कालगणी कहते, “जेठांजी की देख-रेख में कितनी भी साध्वियों को रखा जाय, उनकी व्यवस्था के विषय में मुझे चिन्ता नहीं करनी पड़ती है।” इन वचनों में उत्तरदायित्व के प्रति उनकी निष्ठा एवं अपने आश्रितों के प्रति वात्सल्य की पूर्ण शक्ति है।

५—महासती कानकुँवरजी (साधना काल वि० सं० १९४४—१९९३)

जन्म—वि० सं० १९३० श्री हंगरगढ़

दीक्षा—वि० सं० १९४४ बीवासर

प्रमुखा पद प्राप्ति—वि० सं० १९८१ चुरू

स्वर्गवास वि० सं०—१९९३ राजलक्ष्मी ।

अहिंसा और अमय एकार्यक हैं। जहाँ अहिंसा है वहाँ अमय है और जहाँ अमय है वहाँ अहिंसा के भाव फलते-फूलते हैं। महासती कानकुंवरजी का जीवन अहिंसा और अमय का समवाय था। उनमें यदि नारी की सुकुमारता थी तो साथ-साथ पीछे का कठोर अनुबन्ध भी था।

एक बार ग्रामानुशास विहार करती हुई आप मन्दसौर गयीं। गंहर में रहने के लिए स्थान नहीं मिला। अतः आप गाँव के बहिरिका में रहीं। कुछ दिन बीते। एक दिन मध्य रात्रि में दो चोर वहाँ आये। 'कसीद' बाहर सीप हुए थे। उन्हें रस्ती से बाँध दिया। दरवाजे बन्द थे। कपाटों की खटखटाहट से अन्दर सोई हुई साध्वियों ने चोरों का अनुमान लगा लिया। साध्वी श्री कानकुंवरजी ने अन्य साध्वियों को 'नमस्कार' गीत का आप करने के लिए कहा और स्वयं उठकर किबाड़ खोल दिया। साध्वी श्री ने पूछ-नौन हो माई ! चोरों ने कहा—हम चोर हैं। सारी सम्पत्ति हमें दे दो अन्यथा अनर्थ हो जायगा। साध्वी श्री ने अपने पास के कुछ पैसे उनके सामने रखते हुए कहा—यह है हमारी सम्पत्ति। चोरों ने पूछा—इनमें क्या है ? साध्वी श्री ने अवसर का समुचित लाभ उठाते हुए कहा—इनमें नमून् रत्न हैं। तुम ले लो। उन्होंने एक स्वर में कहा—सारे रत्न निकाल कर यहाँ रख दो। जल्दी करो। साध्वी श्री ने एक पन्ना हाथ में लिया और मन्द स्वर से एक गीतिका उन्हें सुनाई। संगीत की चिरकती हुई स्वर लहरी चोरों के कानों में गूँजने लगी। वे विभ्रवत् बैठे रहे। एक गीतिका पूरी हुई फिर दूसरी आई। इस प्रकार कई गीतिकाएँ, जिनमें मनुष्य के कर्तव्य और अकर्तव्य का विवेचन था, उन्हें सुनाई। चोर साध्वी श्री के संगीत से मुग्ध हो गए। चोर हो या साहूकार हृदय की आश्रता सब में होती है। चोरों का मन विफल गया। उन्हें अपनी भूल का भाग हो जाया ? वे साध्वी श्री की प्रणाम कर घृष्टता व अपने अजीवित्व के लिए क्षमा-याचना कर चले गये।

कला जीवन का उदात्त पक्ष है। कला कला के लिये न हो, जीवन के लिये हो—यह जिसने कहा वही सही अर्थ में कला-पिब है। जो व्यक्ति जीने की कला में निपुण है वह सभी कलाओं में निपुण है।

साध्वी श्री का जीवन स्वयं एक कला की स्फुट अभिव्यक्ति था। जीवन की कला के साथ ही अन्यान्य कलात्मक वस्तुओं के निर्माण का धिक्का देना भी आप अपना कर्तव्य समझती थीं। अपने पास रहनेवाली साध्वियों को आप सभी प्रकार की कलाएँ सिखातीं। अपने एक बार के चातुर्मास काल में आपने ११ रजिहरण बनाये। वे अपनी कला में बेजोड़ थीं।

आप कुशल अनुशासिका भी थीं। जो व्यक्ति के हृदय की जीतता है वही एकल अनुशासक है। योगवाशिष्ठ में अनुशासक की नीति के लिये कहा है—'बहिःकुत्रिमसंस्मोऽन्तरसंस्मवजितः'। साध्वी श्री कानकुंवरजी का जीवन ऐसा ही था। जब कोई साध्वी दोष करती तो उसपर वे अनुशासन करती और कठोर उपालम्भ देतीं। परन्तु उपालम्भ में दृष्टय होता था, अपनत्व होता था। यह अपनत्व पूर्ण उपालम्भ व्यक्ति को क्षीब लेता, उसे अपना बना लेता। आप में 'भीत परिषद' का अपूर्व गुण था। सारी साध्वी परिषद् आपके व्यक्तित्व का आवर करती, और भय मानती थीं।

आप साध्वी-प्रमुखा के पद पर थीं। आप पर दोषों का प्रतिकार करने का पूरक दायित्व था। प्रतिकार में कठोरता भी बरती जाती है। परन्तु आपका हृदय इतना कोमल था कि किसी को अपराध के लिए दंड अपना उपालम्भ देने पर जब तक आप उससे क्षमा-याचना नहीं कर लेतीं तब तक आपको चैन नहीं पड़ती। आप आहार करने बैठतीं और यदि याद आ जाती कि आज मैंने अमुक को कुछ कहा है और अभी तक 'क्षमत-भागना' नहीं किया है, तो आपका कौर हाथ में ही रह जाता। भोजन पड़ा ही रहता। आप पहले उस साध्वी से जाकर क्षमा-याचना करतीं।

स्वाध्याय-श्रेय

ज्ञान की विस्मृति न हो जाय यह स्वाध्याय का मुख्य पक्ष वहीं, गीत पक्ष है। स्वाध्याय का प्रधान पक्ष है तत्सम आनन्द की अनुमृति। साध्वी श्री सदा स्वाध्याय में डीन रहतीं। आपको छः आश्रम कठस्थ थे। अनेक चोकड़े, नबन, स्तवन तथा व्याख्यान भी थाय थे। रात में घंटों तक इनका स्वाध्याय करतीं। दिन में आश्रमों का पठन-पाठन चलता। वाचन के रूप में वर्ष में एक बार ३२ आश्रमों का वाचन हो जाता। माई-बहिन तात्त्विक जिज्ञासा के लिए आपसे घंटों बातचीत करती, परन्तु सांसारिक संसर्गों की बातों से तथा अनावश्यक वृत्तान्तों की सुनने-सुनाने से आप सदा दूर रहतीं। कभी कुछ बात करनी पड़ी तो आप कहतीं—इतना समय व्यर्थ ही बीता। यदि स्वाध्याय होता तो कितनी आनन्दानुमृति होती।

समस्त साध्वी समाज का विषवास आपको प्राप्त था। इनका मूल हेतु था आपका अप्रतिम और निश्चल वास्तव्य। पौष, म्लान तथा वृद्ध साध्वियों की 'चित्त समाधि' के लिये आप सतत प्रयत्नशील रहतीं तथा उनकी आवश्यकताओं को पूर्ण करतीं। दूसरों की 'चित्त समाधि' के लिये अपने स्वार्थ का त्याग करने में भी आप आगे रहती थीं। जोधपुर में एक बार ऐसा ही प्रसंग आ गया। आपने श्रीमत् कालूगणी से अत्यन्त अनुनय विनय कर वृद्धा साध्वी श्री कस्तूरों जी के लिए एक आश्रा ली, जिससे कि वृद्धा साध्वी को असमाधि न हो।

आपकी व्याख्यान-शला प्रभावोत्पादक थी। जब आप साधुओं के स्थान पर मध्याह्न में व्याख्यान देतीं तब साधु आप का व्याख्यान सुनते। श्रीमत् कालूगणी कहते—साध्वी कानकुंवरजी का व्याख्यान कितना सरस और हृदयग्राही होता है। कई साधुओं से भी इनकी व्याख्यान शैली सुन्दर है। जब कोई साध्वी व्याख्यान ठीक नहीं देतीं, तो बीच में ही आप कमल लेकर परिवर्द्ध में चली जातीं और व्याख्यान प्रारम्भ कर देतीं। साधु आपके सामने व्याख्यान देने में समुत्साहे थे। साधुओं के हृदय में आपके प्रति बहुमान था। सभी साधु आपका यथोचित सम्मान करते थे।

आचार्य श्री तुलसी ने अपने 'कालूयशोविलास' महाकाव्य में लिखा है—

संचालन शैली सुषड्, ज्ञान ध्यान गलतान ।  
कानकुंवर गण में लक्ष्मी, गुड कृपा सम्मान ॥  
निमल नीतिवृत्त पालियो, चरण-रमण सुविलास ।  
वात्सकाल ब्रह्मचारिणी, यथै गुण पचास ॥  
श्रुति स्वाध्याय विलासिनी, ह्रासिनि धर्म कठीर ।  
विकषाबाध विनाशिनी, आश्वसिनी मन मोर ॥  
अति सुख पूर्ण समापियो, निज संयम जीतव्य ।  
बाह बाह सती महासती, अवसर लक्ष्मी अलम्ब्य ॥

आपके घेठ में एक बड़ी गाँठ थी। साध्वीचित्त मर्यादा के अनुसार आपरेजन असंभव था। आपको ३ वर्ष तक 'स्थिर-वास' रहना पड़ा। वि० सं० १९९३ की भाद्रपद कृष्णा ५ को अत्यन्त समाधिस्थ अवस्था में आपका स्वर्गवास हुआ।

६-महासती क्षमकूजी (सातवा काल वि० सं० १९६५-२००२)

'क्षमकूजी' का जन्म राजस्थान के रतन नगर—बेलासर में हुआ। जब आप बचप में आईं तब आपकी माता ने स्वप्न में लक्ष्मी को देखा। स्वप्न में ही माँ ने पूछा—यह क्या? उत्तर मिला—तेरे गर्भ से एक कन्या का जन्म होगा, जो समूचे कुल का भूगार बनेगी। आपका जन्म हुआ। परिवार में जन-धन की वृद्धि हुई। आपसियाँ मिट गईं। माता-पिता के अतुल स्नेह और वास्तव्य से पालन-पोषण हुआ। वचन बीता। अल्पवय में ही पाणि-ग्रहण हो गया। ससुराल में जन-धन की वृद्धि हुई। सभी ने इन्हें लक्ष्मी के रूप में ग्रहण किया। योग्यता के कारण कुछ दायित्व भी सामने आये। कुछ ही वर्ष बीते थे कि अचानक ही पति का वियोग हो गया। आशाएँ नष्ट हो गईं। पुत्री के वैधव्य की बात सुन पिता तीन दिन तक मूर्छित रहे। स्वप्न में एक आवाज सुनाई दी, "धिन्ता मत करो। यह अप्रत्याशित दुःख इसके जीवन को चमका-वेगा, अमरत्व देगा।"

एक बार साध्वी श्री गंगाजी ने आपका हाथ देखकर कहा—तुम्हारा जीवन अध्यात्म शासन की सेवा में बीतेगा। तुम संघ की आराधना करोगी ऐसा लगता है। क्षमकूजी ने कहा—महाराज! ऐसा भाग्य कहाँ? एक बार आपने स्वप्न में फलों से लदे आम्रवृक्ष को देखा। आपने मन ही मन दीक्षा का संकल्प कर लिया। माता-पिता का स्नेह या सास-बसुर का अनुराग उन्हें बाँध नहीं सका। वि० सं० १९६५ में श्रीमत् डालगणी के पास आपने भागवती दीक्षा ग्रहण की।

दीक्षा से पूर्व पति-गृह की रखवाली का भार आप पर था। अवस्था छोटी थी परन्तु विवेक वृद्ध थे। दीक्षा के समय आपके 'जेठ' ने कहा—अपने कमिष्ठ भ्राता की मृत्यु पर मुझे इतना दुःख-दर्द नहीं हुआ था, जितना आज तुम्हारी दीक्षा पर हो रहा है। अब मेरे घर की रखवाली कौन करेगी? जन-धन को कौन संभाल कर रखेगी? ये उद्गार दायित्व के प्रति आपकी निष्ठा तथा कुशलता के परिचायक हैं।

प्रारम्भ से ही आपको कला के प्रति आकर्षण था। प्रत्येक कार्य को आप कलात्मक ढंग से करती। कला के साथ-साथ स्फूर्ति और विवेक भी था। यही कारण था कि आप सबसे छोटी बहू होने पर भी समूचे घर की जिम्मेवारी आप पर थी। बीसा के बाद कला में और अधिक विकास हुआ। १५ मिनट में चोख पट्टे की सीमा, एक दिन में रजोहरण की २५ कलिकाओं को गुथना आपकी स्फूर्ति के परिचायक है। आपने गृहस्थ जीवन में रहते हुए भी अनेक साध्वियों को सूक्ष्म सिखाई सिखाई।

आप स्वाध्याय में रस लेती। ६-७ हज़ार बाघाएँ कठस्थ थी। उनका आवर्तन-प्रत्यावर्तन, चिन्तन-मगन होता रहता। शोक, ग्लान, वृद्ध की परिचर्या में आपको विशेष आनन्द आता। जब कभी साध्वियों में चीर-फाड़ आदि का प्रसंग आता तो आप उसे अपने हाथों से सम्पन्न करती। हाथ हल्का था, साथ-साथ कार्य करने की मुशकिल भी थी।

गुरु-भक्ति आपके जीवन का षट था। आप सदा शासन-हित को प्रधानता देती। शासन-हित के लिये अपने बड़े से बड़े स्वार्थ का भी बलिदान करने में आप पीछे नहीं रहती। यही भावना तेरापथ सगठन की रीढ़ है। एक बार बिहार करते हुए मार्ग में ही वर्षा आ गई। सारे कपड़े भीग गए। स्थान पर आकर सभी साध्वियाँ अपने-अपने कपड़ों को सुलाने में लग गईं। आपने अपने बाईं शरीर या कपड़ों की ओर ध्यान नहीं दिया। सर्व प्रथम शासन की पुस्तकें खोली। एक-एक पन्ना देखा। उसे ठीक किया, तब निश्चिन्त हुईं।

आपके प्रत्येक कार्य में स्फूर्ति तथा चाल में तेजी थी। एक बार श्रीमत् कालूगणी चातुर्वास के लिये चूल् पधार रहे थे। मगर प्रवेश का मुहूर्त ७। बजे का था और बुरी ६ मील की थी। आचार्य श्री किसी भी तरह वहाँ उस समय नहीं पहुँच सकते थे। अतः प्रस्थाना रूप आपकी भेजा गया। आप एक घंटे में ६ मील पहुँच गईं।

आपकी स्मृति और पहचान अविचल थी। एक बार जिस आकृति को देख लिया, जिसके स्वर सुन लिए, उसे वर्षों बाद भी आप सरलता से पहचान लेती थी। अन्यकार में भी स्वरो से उस व्यक्ति को पानकर नामोन्धारण पूर्वक बन्दना की स्वीकृति देती। वर्षानाथी हर्ष से गद्गद हो जाते और अपना जाना सार्यक मानते।

आप उदार अदम्य थी, परन्तु देते समय विवेक आवे रहता था। उसका देना भी क्या देना, जिसके देने में कृपणता झलके या लेनेवाले की हीनता का अनुभव हो। उसका देना भी क्या देना, जिसको भूख बना कर लिया जाय ? आप साधु-साध्वियों की मांग पूरी करती। जिस वस्तु का अभाव होता था यदि आप देने में असमर्थ होती तो मांगनेवाले को इस प्रकार से संतुष्ट करती मानी उसे अपनी इष्ट वस्तु प्राप्त हो गई हो। आप सबके लिये मातृ स्थानीया थी। सब के लिये आपकी बीसों से माता की ममता टपकती थी।

सहिष्णुता अहिंसा का परिणाम है। सहना अहिंसा है। सहते सब हैं परन्तु जो सहने में आनन्द मानता है वही सहिष्णु है। उस समय आप 'साध्वी प्रमुखा' के पद पर नियुक्त थी। राजि का समय था। आप पट्ट पर सी रही थी। नीर आ गई थी। एक काला सर्प आपके पेट पर चढ़ा और धीरे-धीरे नीचे खिसक गया। आपने देखा, परन्तु आप निश्चल रही। अपने प्रति जिसकी पूर्ण विश्वास होता है वही ऐसा कर सकता है। आपको सर्प के आरोह-अवरोह से तनिक भी भय नहीं लगा। आपने पास में खोनेवाली साध्वी को जवाबा और कहा—अभी-अभी यहाँ से एक सर्प गुज़रा है, साधवान रहना।

हर्ष से विद्वल और शोक से उद्ध्विग होनेवाले अनेक हैं, परन्तु दोनों अवस्थायी में समरस व सतुलित रहनेवाले बिरले ही मिलेंगे। तेरापथ के अष्टमाचार्य श्रीमत् कालूगणी का स्वर्गवास हुआ। चारो तीर्थ शोक से विद्वल हो उठा। साधु-साध्वियों में भी गुरु के प्रति स्नेह जग उठा। सबका मन भीतर-भीतर रोने लगा। ऐसी विकट स्थिति में आपने हर्ष का परिचय दिया। सब में साहस का मय फूला और वह शोक अभिनव आचार्य पद प्राप्त श्री तुलसीदास की अभिनन्दन में हर्ष बन कर उपस्थित हुआ।

तेरापथ शासन की आपने ३७ वर्षों तक सेवा की। आचार्यों का विश्वास, साधु-साध्वियों का अनुपम अनुराग व स्नेह, श्रावक-आधिकारियों की अविचल भक्ति और अन्ध की स्वीकार करती हुई, साधना की आनन्द मुक्ताओं को समेटती

विखेरती आप वि० सं० २००२ में पूर्ण समाधि में इस संसार से चल बसीं। आज उनकी केवल स्मृति रह गई है, जो अनेक कार्यों में प्रतिबिम्बित होकर विस्मृत को स्मृत बना रही है।

७—महासती लाडांजी (साधना काल वि० सं० १९८२—)

जन्म—वि० सं० १९६० लाडनू

दीक्षा—वि० सं० १९८२ लाडनू

प्रमुखापद प्राप्ति—वि० सं० २००२

आपके गृहस्थ जीवन में तरतमता आती रही। आपकी आयु जब विवाह के अनुरूप हुई तो आपका विवाह हुआ; परन्तु विवाहित जीवन आप अधिक समय तक नहीं बिता सकीं और आपको पति का वियोग हो गया। इस घटना से ही आपके जीवन में परिणतन आया। वैराग्य भाव बढ़े और आप दीक्षा के लिये प्रस्तुत हुईं। आपकी दीक्षा श्रीमत् कालूगणी के कर-कमलों द्वारा लाडनू में आचार्य श्री तुलसी के साथ ही हुई। उस शुभ घड़ी व शुभ मुहूर्त को किसने देखा था? किसने ऐसा ख्याल किया था कि उस समय के ये दो बोधित कालान्तर में सासन के संचालक बनेंगे? श्रीमत् कालूगणी राज का स्वर्गवास हुआ। श्रीमत् तुलसी आचार्य पद पर आसीन हुए। महासती लाडांजी को राज में रखा गया। थोड़े ही वर्षों के बाद साध्वी प्रमुखा श्री झमकू जी का स्वर्गवास हो गया और उनका काम आचार्य श्री ने महासती लाडांजी को सौंपा। परन्तु स्थान की उच्चता के साथ-साथ दायित्व की गुरुता भी बढ़ी। अनेक कठिनाइयाँ सामने आईं। वे सतियों के दायित्व को पूरी तरह से निभाने में पूर्ण सजग रहीं।

महासती लाडांजी का जीवन आचार्य श्री तुलसी के कार्य-कलापों से सम्पन्न रहा है। अतः उसके परिणामों से वह लाभान्वित होता आया है। आचार्य श्री तुलसी का जीवन शान्ति का जीवन है। उसमें एक ओर संघर्ष है तो दूसरी ओर उसके सुपरिणामों की अमिर्तुति भी। आचार्य श्री के कुशल नेतृत्व में साधुओं ने अनेक क्षेत्रों में विकास किया। साध्वियों को भी उनके नेतृत्व का लाभ मिला। साथ-साथ महासती लाडांजी के अनुपम सहयोग ने उस लाभ को शतगुणित कर दिया। पहले गृह कुल में साध्वियों को प्रधानतः विविध कार्यों के लिये ही रखा जाता था। परन्तु आज गृह कुल में अधिकांश साध्वियों को शिक्षा के लिये रखा जाता है। आचार्य श्री की इस सूक्ष्म-बुद्धि से साध्वियों ने शिक्षा के क्षेत्र में बहुत प्रगति की है। इस प्रगति का श्रेय महासती लाडांजी को है, जिन्होंने समय-समय पर शिक्षा पाने के लिये उत्कण्ठित साध्वियों को सत्वेरणाओं तथा उत्साह बर्षक शब्दों में प्रेरित किया है। आपकी शिक्षा कम है, परन्तु शिक्षा के लिये दूसरों को प्रेरित करने तथा शिक्षा का मूल्य जानने में आप निपुण हैं।

आचार्य श्री पुरुष और स्त्री दोनों को उपदेश देते हैं, परन्तु उनका जितना सीधा सम्बन्ध पुरुषों से है उतना स्त्रियों से नहीं। इसकी पूर्ति साध्वियाँ कर लेती हैं। महासती लाडांजी स्वयं स्त्रियों को रुढ़ियों से दूर रहने के लिये समझाती हैं। स्थान-स्थान पर साध्वियों को भेजती हैं और नारी जाति में व्याप्त दुराग्र्यों को मिटाने में पूर्ण प्रयत्नशील रहती हैं। अभी-अभी भेवाड़ में आपने सैकड़ों स्त्रियों को दुराग्र्यों के कुपरिणामों से बचाया है, और उनके जीवन को संयममय बनाने में सहयोग दिया है।

जो कष्ट की संवेदना को बाँट सके, जो दुःख की दाहकता को सात्वतना के शीतल जल से सींच सके वह आत्मीय बन जाता है। एक व्यक्ति रोगी है। उसे औषध से जितनी शान्ति मिलती है, उससे कहीं शून्य अधिक शान्ति उसके प्रति सहानुभूति प्रकट करने से मिलती है।

रोगी के प्रति जागरूक रहना, उसकी चित्त समाधि को विचलित न होने देना तथा उसे उचित औषधोपचार की सुविधाएँ देना आदि संगठन के कतिपय सूत्र हैं। महासती लाडांजी ने इनका विकास किया। अभी-अभी एक साध्वी को एक गाय ने नीचे गिरा दिया। अनेक स्थानों पर चोटें आईं। एक साध्वी ने उनका प्राथमिक उपचार किया। चारों ओर से खून बह रहा था। महासती लाडांजी आदि से अन्त तक पास में खड़ी रहीं। उनके कपड़ों पर भी खून के छींटे पड़े। साध्वियों ने कहा—आप अन्दर पधार जाएँ और खून के छींटे पो लें। महासती लाडांजी ने कहा जल्दी ही क्या है? पहले रोगी की परिचर्या ठीक से हो जाय, मेरे कपड़े के ये दाग तो पीछे भी धुल जायेंगे। यह सुन कर सभी साध्वियाँ गद्गद हो गईं।

अपने दोष को स्वीकार कर लेना बड़प्पन है, पर बाब्रितो के दोषों को स्वयं खोज कर उसका प्रायश्चित्त करने में भी तत्पर रहना महानता है। मयासहर की घटना है। कई साध्वियाँ 'कालयुधोपिलास' के पत्र पढ़ रही थी। कुछ पत्र नीचे पड़े थे। पात में ही पानी पड़ा था। अकस्मात् पानी का पात्र छुटक गया और सारे पत्र गीले हो गये। सभी साध्वियाँ व्याकुल हो गईं। कठोर उपालम्भ की सम्भावनाओं से जी दहल उठा। महासती के पात बात गई। उन्हें भी भय लगा। आचार्य प्रवर तक बात पहुँची। उपालम्भ मिला, परन्तु महासती ने साध्वियों से कुछ नहीं कहा और सब स्वयं सहन कर लिया।

एक बार आपने एक साध्वी को एक गीतिका देते हुए कहा—इसकी राग बताओ, पर वह साध्वी राग बताने में असमर्थ थी। उसकी भावना को छारते हुए आपने कहा—यह मेरी कमी है कि मैंने साध्वियों को इस विषय में कभी प्रेरित ही नहीं किया। इन प्यार भरे शब्दों से सब का जी भर गया।

स्वास्थ्य की ओर विशेष जागरूक, आचार्य के इंगित को समझने में निपुण, साध्वी समाज को सामारपण की ओर प्रेरित करनेवाली महासती लाबाजी आज नारी जागृति के शिखे प्रयत्नशील और नारी-जीवन में व्याप्त बुराइयों को नामशेष करने में वत्तचित्त है।



## तेशपंथ की आंतरिक व्यवस्था

( मुनि श्री श्रीचन्द्रजी 'कमल' )

व्यवस्था सन्म समाज की प्रतीक है। समाज जितना सुसंस्कृत होगा, व्यवस्था भी उतनी ही विकसित होगी। कार्य शीघ्र, सुन्दर और सुविधापूर्वक सम्पन्न करने के लिये व्यवस्था का जन्म हुआ। उसके अभाव में उचित समय में कार्य सम्पन्न नहीं होता, सदस्यो में परस्पर प्रेम नहीं बढ़ता और कामचोरी की वृत्ति पनपने लग जाती है। अन्ततोगत्वा सगठन का ढाँचा बिखर जाता है। इसलिये व्यवस्था का प्रत्येक क्षेत्र में स्वागत होता है।

तत्कालीन धर्म सम्प्रदायो की अव्यवस्था की अनुभूति ने आचार्य भिक्षु को व्यवस्था के लिये सजग कर दिया। उन्होंने उनके अनुभवों से लाभ उठाया और इस विषय में लिखा।

आदि काल में सात साधु थे। उस समय भी उन्होंने व्यवस्था की अवहेलना नहीं की। इसीलिये आज वह सदस्यो के जीवन में घुल-मिल कर सहज बन गई है। सभ व्यवस्था के बाद उनकी दृष्टि दैनिक व्यवस्था की ओर मुड़ी। वहाँ उन्होंने ज्ञान बंधु से देखा कि सगठन में छोटी-छोटी बातों से परस्पर मतभेद बढ़ता है। मन की धूरी पैदा हो न हो, इसलिये आचार्य भिक्षु ने उनका सूझता से अध्ययन किया। फिर उस पर लेखनी भी चलाई।

खाना, पीना, रज्जु, सोना और बैठना—इन बातों से परस्पर मनमुटाव बढ़ता है। देखने में यह छोटी बात है कि भिक्षा में प्राप्त रोटी के लिये क्या लड़ाई? पर यह भी विग्रह का कारण बन जाती है। अतः उन्होंने चर्चा के छोटे से छोटे अंग को भी व्यवस्था के अन्धन में बांध दिया।

साक्ष

खाने-पीने, बैठने और सोने की व्यवस्था साक्ष के माध्यम से की जाती है, व्यक्तिगत नहीं। व्यवस्था की सुविधा के लिए साक्ष का निर्माण हुआ। आचार्य श्री के साथ जो साधु रहते हैं, उनको कई भागों में विभक्त कर दिया गया है। प्रत्येक भाग को 'साक्ष' कहते हैं। भाग में एक मुखिया होता है जिसे 'साक्षपति' कहते हैं। 'साक्ष' का सारा कार्य 'साक्षपति' के निर्देश में चलता है। प्रत्येक सदस्य की सामान्य व्यवस्था का दायित्व 'साक्षपति' पर होता है। रण अवस्था में सेवा करना सभी साधुओं का कर्तव्य होता है, किन्तु उसका दायित्व मुख्यतया अपने साक्ष के साधुओं पर होता है। अपने 'साक्ष' के रण साधु की सेवा करना उसका अनिवार्य कर्तव्य होता है, क्योंकि वे सारे चित्त समाधि के एक झुम में बँधे होते हैं। वैसे तो 'साक्ष' के सदस्यों को परिष्कृत करने के लिये आचार्य श्री को नियोजित करना पड़ता है, पर रण अवस्था में बैसा नहीं होता है। 'साक्ष' के सदस्य एक स्थान पर उठते, बैठते और भोजन करते हैं। अतः उनका कार्य परस्पर सबधित होता है। 'साक्षपति' 'साक्ष' सन्ध्या की दैनिक कार्य सदस्यों में विभक्त कर देता है। प्रत्येक कार्य के लिये सदा कहने की आवश्यकता नहीं होती। वे स्वयं अपना दायित्व समझते हैं। स्थान और वस्त्र की सफाई तथा पानी उठाने का कार्य सामूहिक रूप में होता है। 'साक्ष' का प्रत्येक सदस्य कार्यशील होता है और साक्ष में किसी कार्य को तुच्छ नहीं माना जाता। इसलिए परस्पर ईर्ष्या और द्वेषता के भाव नहीं पनपते। 'साक्ष' के सदस्यों की सत्स्था निर्धारित नहीं होती। वह आचार्य की इच्छा पर आधारित होती है। दो साधुओं का भी 'साक्ष' हो सकता है, और एक 'साक्ष' में १० से २० साधु तक भी रह सकते हैं। आचार्य आवश्यकतानुसार सदस्यों का 'साक्ष' परिवर्तन भी कर देते हैं। 'साक्ष' सत्ता आचार्य श्री के साथ रहनेवाले साधुओं के भाग की ही है। अन्यत्र बिहार करनेवाले भाग (दल) की 'सिखाटा' सत्ता है। चातुर्मास की समाप्ति के बाद जब साधुओं की सत्स्था बढ़ती है तब 'साक्ष' भी बड़ जाता है।

कार्यविधि

'साक्ष' के अतिरिक्त कई कार्य सामूहिक समुच्चय के होते हैं जो प्रत्येक साधु के लिए करणीय होते हैं। यदि कोई परस्पर साक्षात् देखकर कार्य विनिमय करना चाहे तो पहले आचार्य से निवेदन करना होता है। स्वीकृति के बाद ही बैसा कर सकता है, अन्यथा नहीं। शारीरिक अस्वस्थता के कारण यदि कोई उस समय कार्य नहीं करे तो पूर्ण स्वस्थ होने के



छोटी पानी के प्रतिलेप की रंगाई के लिए १३ गाथाएँ

बड़ी पानी के प्रतिलेप की रंगाई के लिए १५ गाथाएँ

आवश्यकतानुसार समय-समय पर धन करों में वृद्धि भी होती रही—बोलपट्टों के लिए १५ गाथाएँ और पछेवड़ी के लिए ७५ गाथाएँ आदि ।

अग्रगण्य साध्वियों के लिए २५ गाथाएँ प्रतिदिन लिखने का प्रतिबन्ध नहीं था । उन पर दूसरा ही कर था । वे प्रतिवर्ष एक रजोहरण, २ प्रमाजनी, ३ टोकसी, ढोरी आदि संपत्ति के लिये उपहार लातीं । रजोहरण आदि संतों में वितरण कर दिये जाते और पुस्तक साध्वियों को दे दी जातीं । जो अनुगामी साधु थे, वे यदि लिख कर संपत्ति को समर्पित करते तो उनके नाम से गाथाएँ जमा हो जातीं । जो 'अग्रगण्य' कर से अधिक लिखते उनकी भी गाथाएँ जमा हो जातीं ।

जवाचार्य की दूरदसिता से लिखने का प्रवाह चल पड़ा । तब दूसरा कदम उठाया गया कि जिनके अक्षर सुडौल और शुद्ध होंगे उन्हीं को स्वीकृत किया जायगा और उन्हीं की पूर्ण गाथाएँ जमा होंगी । मध्यम कोटि के अक्षरों की पूर्ण गाथाएँ जमा नहीं होंगी तथा अशुद्ध और रही अक्षर तो स्वीकार ही नहीं किये जायेंगे । संतों का ध्यान अक्षरों की सुडौलता को और खिच गया । धीरे-धीरे अक्षर जमाने का संस्कार बाढ़ा होता गया । संपत्ति को समर्पित करनेवाली प्रति पर आदि से लेकर वर्तमान आचार्य तक के नामों की मुद्रा रहती है । उस पर लिखनेवाले व्यक्ति का अधिकार नहीं रहता । वह संपत्ति के नेत्राय में होती है । जिसको आवश्यकता होती है आचार्य उसे दे देते हैं । धीरे-धीरे लिखने का विकास होने लगा । कई संतों ने अपने जीवन में एक लाख से भी अधिक गाथाएँ लिखीं ।

प्रत्येक साधु की गाथाओं के आय-व्यय का हिसाब रखने के लिये एक साधु को नियुक्त किया जाता है । जो साधु सिलाई और रंगाई कराना चाहे, वह पहले उक्त साधु को कहे—अमुक कार्य में साध्वियों से करना रहा हूँ । वहाँ साधु निश्चित गाथाओं के अनुसार उनके नाम लिख देता है । फिर सिलाई करानेवाला आचार्य श्री से अनुमति लेकर वह वस्तु साध्वियों को देता है । साध्वियाँ सिलाई या रंगाई करके उसको आचार्य श्री के पास लाती हैं । आचार्य श्री उस साधु को बुलवा कर उसे दे देते हैं । साधु भी परस्पर गाथाएँ देकर कार्य कराने लगे । यदि कोई साधु अपने गाथा-कोष को बढ़ाना चाहे तो वह अपने विभाग के अतिरिक्त समुच्चय का कार्य करता है; या दूसरे साधुओं के विभाग का काम करता है और उसके बदले गाथाएँ लेता है । कार्य की स्वीकृति पहले आचार्य श्री से लेनी होती है । समुच्चय के प्रत्येक कार्य की गाथाएँ निर्धारित होती हैं, पर साधुओं के विभाग की नहीं । यदि कोई साधु अपने विभाग का कार्य न करे तो उसे गाथाएँ देनी होती हैं । जो गोचरी नहीं जाता है, उसे प्रतिदिन गाथाएँ देनी होती हैं । प्रत्येक सदस्य को संघ का निश्चित भार वहन करना होता है । जो न उठाए तो उसे गाथाएँ देनी होती हैं । यदि कोई साग को जण आहार साध्वियों से भोगे तो गाथाएँ देनी होती हैं ।

दो साधु आचार्य द्वारा नियुक्त होते हैं । वे प्रतिवर्ष गाथाओं के आय-व्यय का हिसाब करते हैं । यह कार्य साक्ष के अनुक्रम से होता है । साक्ष का प्रत्येक सदस्य पहले आचार्य के पास जाकर स्वीकृति लेता है, फिर वह उन साधुओं के पास जाकर लेखा-जोखा करता है । वे प्रत्येक ग्रंथ का नामोल्लेख पूर्वक आय-व्यय का हिसाब करके अन्तिम रूप एक पत्र में लिख देते हैं । पत्र लेकर वह साधु पुनः आचार्य के पास जाता है और उनको दिखाता है । आचार्य देखकर उसे वापस दे देते हैं । उस पत्र को वह अपने पास रखता है । हिसाब रखेक साधु भी एक पत्र में प्रत्येक साधु का हिसाब लिखकर संपत्ति को निवेदन कर देते हैं । व्यक्ति के पास जो पत्र रहता है, वह यदि भूल से द्वाहर-उधर हो जाय तो उसका हिसाब उस पत्र से मिल जाता है ।

**आहार**

जवाचार्य तक आहार की प्रणाली यह थी कि साधु-साध्वियों को भिक्षा में जो प्राप्त होता, उसमें से इच्छानुसूल साधु रखते; शेष साध्वियों के लिए रह जाता । कम या अधिक का परिणाम साध्वियाँ भोगतीं । सरदार सती की प्रार्थना पर जवाचार्य ने ध्यान दिया और इस प्रणाली में कुछ परिवर्तन किया गया । अब आहार का विभाजन होने लगा । साधुओं को विभाग कुछ अधिक मिलता और साध्वियों को कुछ कम । कुछ समय बाद फिर इस प्रणाली में एक मोड़ आया । साध्वियों को सम-विभाग मिलने लगा । जो कुछ भी आता साधु और साध्वियों की संख्या मिलाकर उसका उतना विभाजन हो जाता । विभाजन का कार्य आचार्य के सामने होता । पहले क्रमशः साधु अपना विभाग लेते फिर क्रमशः साध्वियाँ ।

विभाजन करने का कार्य पहले साधु वर्ग करता, फिर नमन नाधिया करती। साध के महीने में पाँच माँ में अग्रिम नाधु-साधियों के आहार का विभाजन एक स्थान पर होता। आचार्य श्री सुलमी ने इनमें परिवर्तन बिना-नाधियों भिन्न में जो लावे, आचार्य की दिखाकर अपने स्थान पर ले जावे। साधु अपने स्थान पर रहने। वसिष्ठ ब्रह्मा नाम विभाग हो जाता। कुछ दिनों बाद उसमें भी परिवर्तन आया। इस व्यवस्था के अनुसार साधु व नाधियों के विभाग पूर्ण स्वतंत्र हो गये।

### व्यवस्था

विशेष परिस्थिति के बिना साधु और साध्वी एक गाँव में नहीं रहते। यदि किसी कारणवश रहना हो तो वे यहाँ गाँव की सीमा बाँट लेते हैं। एक ओर साधु जाते हैं और दूसरी ओर साध्वियाँ। आचार्य श्री की सेवा में साधु और साध्वी दोनों रहते हैं। वहाँ भी यही व्यवस्था है। जिस गाँव में वे जाते हैं, वहाँ पहले दिन ही ग्राम की दो सीमाएँ निर्धारित कर दी जाती हैं। एक सीमा में साधु जाते हैं और दूसरी में साध्वियाँ। यदि विशेष कारण से दूसरे की सीमा में जाना आवश्यक हो तो उसके लिए पहले आचार्य श्री से अनुमति लेनी होती है। उनकी स्वीकृति के बाद ही वह उस सीमा में जा सकते हैं। अन्यथा नहीं।

साधु अपनी सीमा की भी विभाजित करते हैं। जितने साधु गोचरी आहार करनेवाले होते हैं, उस सीमा की उतने भागों में बाँट लिया जाता है। इस विभाजन प्रणाली से कोई भी गलत्य घर संपन्न नहीं रहता और किसी भी घर में दूसरा साधु नहीं जाता। आचार्य श्री की विशेष अनुमति के बिना साधु भी परस्पर एक दूसरे की सीमा में नहीं जाते।

विभाजन के लिये भी एक व्यवस्था है। गोचरी करनेवाले जितने साधु होते हैं, उनमें जो बीसा में व्यंज्य होता है, वह पहले दिन विभाजन करता है; दूसरे दिन उससे जो बीसा में छोड़ा है वह। इस प्रकार यह क्रम चलता रहता है। विभाजन साधु सीमा का विभाजन करके साधुओं के सामने प्रस्तुत करता है। विभाजक के अतिरिक्त जो गोचरी वाले साधु होते हैं, वे नमन द्रव्य विभाजन को ले लेते हैं। शेष विभाग विभाजन करनेवाले साधु के लिये रह जाता है। इस नमन में गोचरी करने वाला अल्पेक साधु विभाजक बन जाता है।

व्याख्यान समाप्ति के बाद आचार्य श्री विभाग पत्र को देख कर एक साधु को आह्वायिक का परिणाम यह देते हैं। यह साधु उसका विभाजन करके गोचरीवाले साधुओं की कद देता है। गोचरीवाले भिक्षा लाकर पहले आचार्य को दिनाते हैं। अमुक घर से अमुक द्रव्य लाया है, और अमुक नहीं, यदि सारी आवश्यक बातें आचार्य श्री को निर्दिष्ट कर देते हैं। फिर वह साधु विभाग स्थान पर जाता है। वहाँ विभाजन वाला एक 'भट्टलिया' एक वस्त्र बिछाकर तैयार करता है। गोचरी वाला कहता है—इस भिक्षा में से अमुक द्रव्य इतना लाने के लिये कहा था, वह तुम इसमें ले लो। वह उनसे वस्त्रानुसार वह द्रव्य उसमें से ले लेता है। शेष भिक्षा लेकर गोचरीवाला पुनः आचार्य श्री के पास जाता है और दिनाता है। आचार्य श्री की स्वीकृति लेकर वह अवशिष्ट भिक्षा अपने 'साक्ष' में ले जाकर अपनी व्यवस्थानुसार खा लेता है। सारी गोचरी वालों के अपनी बात सुनाने के बाद आचार्य श्री स्वयं निर्णय करते हैं कि किस घर से क्या और कितना द्रव्य संग्रहण है। वे उसी के अनुसार गोचरीवाले को आदेश देते हैं। अब किसका क्या लावे, यह सब आचार्य श्री दृष्टि में रहता है।

### समुच्चय

जो साधु 'समुच्चय' से आहार लेते हैं, वे विभाग पत्र में अपनी पाँति नहीं लिखते। वे आवश्यकतानुसार विभाग होने से पहले आह्वायिक ले लेते हैं। ऐसा करने का अधिकार उन्हें ही होता है जो शैल-नवदीनित या बीमार साधु हैं और आहार की पाँति से जिन्हें मुक्त कर दिया गया हो। रक्त अवस्था में जो 'समुच्चय' में लेता है, उसे प्रमदित पाँच दिवस का वर्जन करना होता है। विभाग की व्यवस्था में कोई गड़बड़ी न हो, सहज ही समुच्चय में से लेने की भावना उत्पन्न न हो, इस दृष्टि से ऐसा किया गया है।

'समुच्चय' में भी विभाग होता है। कल्पना कीजिये—समुच्चय में एक चेर गूग की दाढ़ आँक। चार बीमार साधु समुच्चय से यह लेना चाहते हैं। ऐसी स्थिति में सम विभाग करके यह चारों को दे दी जाती है। यह एक मानान्वय व्यवस्था है, जहाँ व्यवस्था सम्पन्नी अल्लत उत्पन्न हो जाती है, वहाँ आचार्य श्री की व्यवस्था देते हैं, यह नयेमान्वय होती है।

समुच्चय से जो आहार लेते हैं, उनके लेने के बाद अवशिष्ट आहार को विभाग पत्रवाला विभाजन स्थान पर ले जाता है और विभागपत्र के अनुसार उसका विभाजन कर देता है। वह फिर वीसा में बड़े साक्षपालों को बुलाकर श्रमशः विभागपत्र के अनुसार उनको विभाग लेने के लिए कहता है। साक्षवाला उसी द्रव्य को लेने का अधिकारी है, जिसको अपनी साक्ष की ओर से विभागपत्र में पाँति लिखी है।

### चीकों का विभाजन

शीतकाल में साधुओं की संख्या सौ से ऊपर हो जाती है। उस समय आहार के विभाजन का कार्य साक्ष के चार-चार, पाँच-पाँच साधुओं की संख्या के अनुपात से सम्पन्न होता है। विभाग के अधिक होने के कारण ४-४ के विभाग के द्वारा द्रव्यों का विभाजन होने से उसका नाम 'चीका' विभाजन पड़ गया। साक्षों में जो दीक्षा पर्याय में बढ़ा होता है, वह पहले दिन विभाजन करता है। कल्पना कीजिये कि एक दिन में ४ साधुओं का कार्य चलता है। यदि उस साक्ष में ९ साधु हों तो वह साक्ष २ दिनों तक पूरा कार्य करेगा। तीसरे दिन संयुक्त साक्ष कार्य करेगा—एक कार्य पहले साक्षवाला और तीन कार्य दूसरे साक्ष वाला। इस प्रकार संत संख्या के आचार पर कम से सभी साक्षों में काम चलेगा। विभाजन 'विभाग पत्र' के द्वारा होता है। विभाग देने में साक्षों के कम का उल्लंघन नहीं होता। यदि अपनी सुविधा के लिए कोई कम का उल्लंघन करे तो वह विभाग देनेवाले की गलती मानी जाती है। यदि साक्ष में बड़ा साधु उपवासाधिक करता है तो शेष आहार करनेवाले के कम से पाँति आती है। विभाजन देने के बाद यदि किसी द्रव्य का विभाग घट या बढ़ गया हो तो उसे आचार्य श्री को निवेदन करना होता है। आचार्य श्री की स्वीकृति से उन शेष द्रव्यों का पुनः विभाजन किया जाता है। विभाजन के बाद स्थान की सफाई की जाती है। आचार्य श्री द्वारा नियुक्त साधु से स्थान का निरीक्षण करवाया जाता है। जहाँ वह स्निग्धता बताये उसको पुनः साफ किया जाता है। सफाई की अवधि दूसरे दिन भिक्षा आने से पूर्व तक की है।

विभाजन लेकर साधु अपने-अपने साक्ष में चले जाते हैं। साक्ष में उपलब्ध सामग्री का सम विभाग किया जाता है। यदि साक्ष का कोई सदस्य अमुक द्रव्य के लिये साक्षपति को निवेदन कर देता है कि मुझे नहीं चाहिये, तो उसे उसका विभाग नहीं मिलता है। साक्षपति भी विभागपत्र में उसका विभाग कम कर देते हैं। साक्ष में सारा कार्य साक्षपति के निर्देशन में चलता है।

### हाजरी

साक्ष के किसी सदस्य को अधिक मात्रा में आने से या रुचि विशेष न होने से यदि कोई द्रव्य बढ़ता है तो वह पहले साक्ष के सदस्यों को कहता है—यह द्रव्य किसी को चाहिये तो वह ले ले। कोई न ले तो वह फिर साक्षपति की आज्ञा से उसको लेते हैं। आवश्यकता न होने पर यदि कोई साक्षवाला न ले तो वह अपने साक्ष में वापस चला जाता है। योर्हा—बहुत बढ़ने पर साक्षपति उसे साक्ष के सदस्यों में बाँट देता है। यदि सभी सदस्यों को बढ़ी द्रव्य बढ़ता हो तब एक दूसरा मार्ग है। साक्षपति या उसका एक प्रतिनिधि आचार्य श्री के पास जाता है। अमुक द्रव्य इतनी मात्रा में बढ़ता है—वह ऐसा निवेदन करता है। इस निवेदन को हाजरी कहते हैं।

तृतीय प्रहर की समाप्ति—प्रतिलेखन-शब्द से पूर्व तक हाजरी दी जा सकती है। कालावधि के बाद देने पर ५ 'प्रठाना' का ढण्ड मिलता है। चतुर्थ प्रहर में हाजरी के द्रव्य को प्रत्येक साक्षवाला आचार्य श्री के पास ले जाता है। आचार्य श्री उसे साधु या साध्वी को आवश्यकतानुसार दे देते हैं। किसी की आवश्यकता न हो तो वे प्रत्येक साधु को आर्मांत्रित कर अपने हाथ से उसका वितरण कर देते हैं। इस तरह सुसमता से वह द्रव्य उठ जाता है।

विहार आदि विशेष अपवाद के बिना साधारणतया दूसरे प्रहर में भिक्षा होती है। कारणिक, बीमार और समुच्चय वालों के लिए सायंकालीन भिक्षा होती है। यदि कारणिक साधु शाम को उष्ण आहार लेना चाहे तो वह आचार्य श्री से निवेदन करे—अमुक कारण से मैं उष्ण आहार लेना चाहता हूँ। आचार्य श्री की स्वीकृति से वह शाम को गोचरी जानेवाले से कहे कि मुझे शाम को अमुक द्रव्य चाहिये। वह उसका ध्यान रखता है। शाम की गोचरी में समुच्चय लेनेवालों के 'छ' यदि कुछ शेष रहे तो उसका विभाजन हो जाता है। शाम का अपना उष्ण आहार स्वयं वाकर लाभ तो उठको गायएँ हो जाती। जिस दिन उष्ण आहार छोड़े उस दिन वह पुनः आचार्य श्री को निवेदन करके छोड़े। त.न दिनों के बीच

एक पत्र लिख कर निवेदन करना पड़ता है—अमुक कारण मे अमुक दिन तक सम्मुख्य या आहार नित्य, अमुक दिन तक विगम का वर्जन किया या अमुक दिन तक करना है । आचार्य श्री उनको देखकर उनकी स्वीकृति दे देते हैं ।

विभाग पत्र

कौन माधु, किस दिन, कितना, क्या खाना चाहता है, यह प्रति दिन प्रत्येक माधु में पुष्टकर या न करना बटिन ही मर्त, दुष्कर कार्य है । इस समस्या को सरल बनाने के लिये विभाग पत्र का सहारा लिया गया । द्रव्यों की सूची बनाई गई । एक ओर ऊपर से नीचे तक द्रव्य लिखे गये, दूसरी ओर प्रथम पन्ति में सीपी साइन में माध के नाम लिख गये । निम्न विभाग पत्र का कार्य होता, वह साधु प्रत्येक (साक्षपति) के पास जाता है । प्रत्येक साक्षपति उसमें अपना माध की आवश्यकतानुसार विभाग लिख देता है । वह उन सब का योग कर के आचार्य श्री के पास वह पत्र ले जाता है । आचार्य श्री उस पत्र के अनुसार आहारविधि द्रव्य भिन्ना में मँगवाते हैं । विभागपत्र का चित्र यह है —

साक्षी के नाम	द्रव्यों के नाम	अमुक	अमुक	अमुक	कुलयोग
		२	१	५	८
	आहार	३	१	३	७
	रस	३	०	३	६
	सप्पी	३	५	३	८ <sup>३</sup>
	दूध	३	३	२	५ <sup>३</sup>
	दही	५	३	११	१९
	वि० विर्य	—	—	—	—
	व्यजन	१	३	०	३ <sup>३</sup>
	मिष्टान्न	०	०	३	३
	माखन	०	०	०	०
	राइती, खीर	०	१	०	१

एक समय में द्रव्यों के ३० नाम थे—

१—आहार	१६—राइती फीकी
२—व्यजन	१७—दास
३—रस	१८—बाबल
४—सप्पी	१९—बडा-भुत
५—दूध	२०—बडा-नैल
६—दही	२१—मुजिया-भुत
७—पापड	२२—मुजिया-नैल
८—विर्य	२३—खीर
९—विनायिरी	२४—खोपरा
१०—माखन	२५—बविणी
११—मिष्टान्न	२६—भुपारी
१२—क० चिनी	२७—मीरी उण
१३—क० मीठी	२८—मीरी मँवा हुआ
१४—क० फीकी	२९—नैल रो बन्धु
१५—राइती मीठी	३०—भूट रो बन्धु

उस समय प्रत्येक वस्तु का विभाग होता था । कालान्तर में परिवर्तन होता गया । आज यह चिन्तकित १०-१२ द्रव्यों में टिका हुआ है । शेष द्रव्यों का विभाग नहीं होता । यदि किसी की आवश्यकता हो तो वह लाये ; अन्यथा नहीं । विभाग पत्र में लिखित द्रव्यों के कुल योग से आवश्यकता की जानकारी मिल जाती है । उसी के आधार पर आचार्य श्री एक साधु को आहारादिक का परिमाण कह देते हैं । विभागपत्र के अनुसार काम वाला प्रत्येक सास को आमंत्रित करके विभाग दे देता है ।

### जल का विभाग

साधु जैसे आहार भिक्षा द्वारा प्राप्त करते हैं, वैसे जल भी । प्रत्येक आहार की गोचरी के साथ पानी लानेवाले होते हैं । जो गृह-सीमा आहार लानेवालों की है, वही पानी लानेवालों की भी है ।

पानी लाने का कार्य भी दीक्षा ज्येष्ठ के क्रम से चलता है । पानी का कामवाला पहले विभाग स्थान को चुनता है । फिर आचार्य श्री से स्वीकृति ले पानी लाने वालों को विभाग स्थान की सूचना दे देता है । साथ में अमूक सीमा तक अमूक-अमूक कलसिया (पानी मापक पात्र) लाने का संकेत भी कर देता है । काम वाला विभाग स्थान की सफाई करता है और कलसिया वहाँ रख देता है । गोचरीवाले जाते हैं और वे वहाँ पानी रखकर अपने स्थान को चले जाते हैं ।

जल के विभाग से पूर्व प्रत्येक साधु एक-एक कलसिया स्वच्छ, गर्म या ठण्डा जैसा वह चाहे ले सकता है । काम वाला प्रत्येक सास में जाकर पूछता है—विभाजन से पूर्व कितना कलसिया लाए हो ? भिक्षा में निर्धारित कलसिया आया या नहीं ? वह दोनों प्रकार की जानकारी प्राप्त करता है । यदि विभाग स्थान पर पात्र खाली देखे तो वह और पानी मंगा सकता है । प्रत्येक सास को अपना जलपात्र वहाँ रखना होता है । पानी का कामवाला एक पात्र खाली रखता है । उससे वह सब पानी को एक बार फिर छानता है । समुच्चयवाले विभाजन से पूर्व जल लेते हैं । शेष का विभाजन किया जाता है । चौबिहार तपस्यावालों का विभाग नहीं होता । कभी-कभी चूना, मिट्टी, बोनन, प्रासुक गर्म और गोबर के पानी का भी विभाजन किया जाता है । विभाजक विभाग करके दीक्षा में बड़े सासवालों को क्रमशः विभाग लेने के लिये आमंत्रित करता है । प्रत्येक सास का एक सदस्य आकर विभाग ले जाता है । विभाग का जल यदि दूसरे सास के पात्र में हो तो विभाग लेने वाले को पात्र खाली करना होता है । वह अपने सास के पात्र कामवाले से खाली करवा लेता है । आवश्यकतानुसार दो सास के सदस्य पात्र का परस्पर विनिमय भी कर लेते हैं । किसी के पात्र कम हों तो दूसरा पात्र देकर सहयोग भी कर देता है । कभी-कभी इस उलट-मलट में बहुत समय लग जाता है ; क्योंकि खाली पात्र का अभाव रहता है । सभी सदस्यों के पानी ले जाने के बाद कामवाला स्थान की सफाई करता है । फिर आचार्य के पास जाकर निवेदन करता है—प्रत्येक साधु के इतना-इतना पानी विभाग में आया है । काम से मुक्त होकर वह अपने सास में चला जाता है । चौबे प्रहर में प्रतिलेखन के बाद पुनः कामवाला आचार्य श्री से स्वीकृति ले प्रत्येक सास में जाता है । प्रत्येक सास में जल का काम करनेवाला एक साधु होता है । वह उससे पूछता है—गुम्हारे सास में कितना पानी चाहिये ? निर्धारित पानी आया या नहीं ? कितना लाना बाकी है ? सभी सासों से जानकारी ले वह पुनः आचार्य श्री के पास जाता है । इतने कलसिया जल संतों को चाहिये और इतना लाना अवशेष है । आचार्य श्री समय और आवश्यकता को देख कर उसे स्वीकृति देते हैं । काम वाला पहले उन साधुओं से पानी मंगाता है जिनके कम आया है । यदि लानेवाले कलसियों की संख्या अधिक हो और आवश्यकता कम तो लाने वालों को उसी हिसाब से कम कह दिया जाता है और आवश्यकता अधिक हो तो लानेवालों से पूरा मंगाकर शेष निकट के गोचरीवालों से मंगाया जाता है । निकट में जितनी गोचरी होती है, उनको विभाग करके कह दिया जाता है । जैसे, ३ गोचरी से ३० कलसिया जल लाना है । प्रत्येक को १०-१० कलसिया लाना है । दो गोचरी से बीस कलसिया आया और एक से नहीं । उस समय शेष १० कलसिया भी उन दोनों से ५-५ करके मंगाया जायगा । १० कलसिया और न आ सके तो दूसरी सीमावाले गोचरियों से उसी क्रम से मंगाया जायगा । जितना आता है उसे छान कर दूसरे काल की तरह उसका विभाग कर दिया जाता है । यह है जल के विभाग की परम्परा ।

४ यद्यपि इन वनों में आचार्य श्री तुलसी ने इस व्यवस्था में परिवर्तन कर दिया है । प्रत्येक सासवाले आवश्यकतानुसार पानी लाने जाते हैं, और यदि वह सबको सुलभ न हो तो वही प्राप्ति व्यवस्था लागू हो जाती है ।

### पाट-बाजोट

सभी साधु जमीन पर ही बैठते और सोते हैं। उनके लिए पाट बाजोट की आवश्यकता नहीं होती। आचार्य जमीन पर बैठें, यह शिष्यों की मान्य नहीं। इसलिये वे आचार्य के लिये 'पाट-बाजोट' की व्यवस्था करते हैं। जो वस्तु काम के लिये सार्थक होती है, उन पर साधु स्मृति के लिये गृहस्थ का नाम लिख देते हैं ताकि वापस देने में भूल न हो। प्रतिदिन एक साधु का यह कार्य होता है। सूर्योदय के बाद कामवाला सारे बाजोटों का प्रतिवेक्षण करता है।

सूर्योदय से लेकर सोने तक जहाँ भी आचार्य विराजें या प्रवचन समा आदि में जायें, वहाँ भी व्यवस्था करना उसी का कार्य है। साथ-साथ आचार्य के उठने-बैठने के उपकरणों को ले जाना और लाना भी उसी कार्य का अंग है। यदि आचार्य प्रवचन के लिए या किसी भाई की प्रार्थना पर दूसरे स्थान पर सोवें और सूर्योदय के बाद अपने स्थान पर वापस आ जायें तो ऐसी स्थिति में सूर्योदय होने पर भी पाट बाजोट को वापस देना पूर्व दिन वाले का कार्य है। बाजोट आदि मूल स्थान पर वापस लाने हों, तो उन्हें आज के दिन के कार्य वाला लाता है। बिहार के समय पहले दिन जिसका कार्य हो वही उम्हें गृहस्थों को वापस करता है। वे जिनके हों उनके घर जा कर दे जाता है। स्मृति के लिये जो नाम दिया हुआ होता है, उसे धाक कर देता है। जिस दिन आचार्य बिहार करें उस दिन का कार्यवाला दूसरे दिन के सूर्योदय के बाद भी एक प्रहर तक और कार्य करता है। आचार्य एक दिन में जितने गाँवों में जायें या जितने स्थानों में जायें, उन स्थानों पर पाट-बाजोट लाने और वापस देने का दायित्व कामवाले पर है।

### चौकी

साधु अपने उपकरणों की सावधानी रखते हैं। फिर भी जहाँ अनेक साधु एक साथ रहते हों, वहाँ किसी का कोई वस्त्र का टुकड़ा इधर-उधर गिर ही पड़ता है। अगर उसको न उठया जावे तो वह इधर-उधर पड़ा रहता है, और उसका प्रतिवेक्षण भी नहीं होता है। संभव है कोई वस्त्र का टुकड़ा बाहर के लुटे स्थान में ही रह जायें, इस दृष्टि से एक व्यवस्था की गई है कि प्रति दिन एक साधु चौकी बैठे। वह निवास स्थान पर और आसपास में पड़े हुए साधुओं के छोटे-मोटे वस्त्रों को उठा ले। ६० साधुओं तक चौकी देने वाला एक साधु होता है। उससे ऊपर की संख्या के अनुपात से दो-तीन साधु चौकी देते हैं। एक से अधिक साधु चौकी देने वाले होने पर वे स्थान का विभाजन कर लेते हैं। काम वाले साधुओं में जो छोटा होता है, वह विभाजन करता है। बीता क्रम से विभाग लेने के बाद शेष भाग विभाग करने वाले के लिये रह जाता है। जितने मकानों में साधु रहते हैं, उन स्थानों में ऊपर नीचे तथा आसपास की गली में सभी स्थानों पर चौकी दी जाती है। चौकी का कार्य सूर्योदय से लेकर उषा न पड़े-अकाश रहे, तब तक है। सुबह और शाम दो समय तो सारे स्थानों पर घूमकर चौकी देनी ही होती है। दूसरे दिन वह अपने से छोटे साधु को कार्य संभाल देता है। दूसरे दिन वाला साधु प्रातः प्रकाश होने पर चौकी देता है। यदि लुटे में कोई उपकरण रह जायें तो उसकी 'आलोचना' करनी होती है। जो दण्ड प्राप्त होता है, उसकी सूचना पहले दिन वाले साधु को दे दी जाती है। चौकी में जो भी वस्त्रादि जायें वह भी उसे दे देता है। इस क्रम से चौकी का कार्य चलता है।

साधारणतः साधु अपने उपकरण न मिलने पर चौकी वाले के पास सो जाता है। वह न भी सोवे तो भी चौकी वाला चौकी में जाये हुए वस्त्रादि को लेकर प्रत्येक साधु के पास जाता है और उनको दिखाता है। साधु अपना-अपना पहचान कर ले लेते हैं। कई उपकरण एक छरीसे होते हैं। वे परस्पर मिल न जायें, इसलिये प्रत्येक साधु अपने प्रत्येक उपकरण पर अपना नाम लिख देता है। चौकी वाला यदि प्रत्येक साधु के पास जाकर दिखाना न चाहे तो वह दूसरा मार्ग अपनाता है। चौकी में जाये हुए उपकरणों के नाम देखता है। नामांकित किसी एक साधु को यह सारे उपकरण दे देता है। यदि बिना नाम का कोई उपकरण अपना स्वीकार करे तो वे सारे उपकरण उसे मिलते हैं, क्योंकि उसने नामांकन परम्परा को उल्लंघन की है। रात में जो उपकरण गिर जाता है, सुबह यदि वह चौकी में जावे तो उसके पीछे चौकी के सारे उपकरण नहीं मिलते। जिससे सारे उपकरण मिलते हैं, यदि वह प्रत्येक साधु के पास जाकर दिखाना न चाहे तो वह उपकरणों में नामों को खोजे। जिससे नाम मिलते हैं, उनका उनका विभाग कर लिया जाता है। विभाग लेकर वह प्रत्येक साधु को दिखाने देता है। फिर भी यदि शेष रह जायें तो उनकी आचार्य श्री से स्वीकृति लेकर विधिवत् सत्ता दिया जाता है। चौकी यदि बिना प्रतिवेक्षण के रहें, तो उसकी आलोचना चौकीवाला करता है।

चौकी में बिना नाम के उपकरण अधिक आने से चौकीवाला आचार्य श्री को निवेदन करता है। आचार्य श्री साधुओं के उपकरणों पर नाम देखने के लिए किसी साधु को आदेश देते हैं। प्रत्येक उपकरण के नाम न मिलने पर दण्ड भी मिलता है। बिहार काल में जहाँ जनेको स्थानों पर ठहरे हुए हों वहाँ सब स्थानों पर चौकी नहीं देनी होती। जहाँ आचार्य श्री विराजते हैं और आहार का विभाग होता है, उन स्थानों पर चौकीवाला चौकी देता है। अथ स्थानों पर ठहरे हुए सत्त स्वयं चौकी देते हैं। बिहार के समय चौकी वाला सबसे पीछे चौकी देकर बिहार करता है। चौकी देने के बाद यदि उस स्थान पर कुछ रहता है तो उसका दण्ड चौकीवाले को मिलता है। एक दिन में जितने स्थान परिवर्तन हों, उस दिन उन स्थानों पर चौकी देना चौकीवाले का ही काम है।

#### शयन-व्यवस्था

एक रात्रि से दूसरे रात्रि या एक मकान से दूसरे मकान का स्थान परिवर्तन होने पर पहले दिन सोने और बैठने की व्यवस्था की जाती है। बैठने के लिये जितना स्थान मिलता है, उसमें से आचार्य के लिये मुरझित रखकर शेष स्थान को आचार्य श्री मास के अनुक्रम से विभक्त कर देते हैं। प्रत्येक सास के सदस्य अपने मास के विभाग में प्राप्त स्थान में रहते हैं। सोने की व्यवस्था भी कभी-कभी इसी क्रम से होती है। बहुधा दूसरे प्रकार से होती है। वह इस प्रकार है—आचार्य श्री के आदेश से एक साधु शय्य करता है। मारे साधु उपस्थित हो जाते हैं। स्थान की परिधि निश्चित होने पर कार्य आगे चलता है।

दीक्षा के अनुक्रम से एक साधु नामों का उच्चारण करता है। नाम वाला व्यक्ति खड़ा होकर अपना स्थान निश्चित कर देता है। समुच्चयवाले सबसे पहले अपना स्थान निश्चित करते हैं। फिर शेष साधु अपना-अपना स्थान निश्चित कर लेते हैं। स्थान अल्प होने पर दूसरे स्थान की खोज की जाती है। दूसरा स्थान मिलने पर यदि कोई बड़ा साधु पूर्व निश्चित स्थान को छोड़ कर बहा जाया चाहे तो वह जा सकता है। स्थान निश्चित होने के बाद यदि कोई स्थान परिवर्तन करना चाहे तो उसे पुनः आचार्य श्री को निवेदन करना पड़ता है। वह स्वीकृति के बाद ही वहाँ जा सकता है, पर उसका नम्बर सबसे पीछे आता है; चाहे वह दीक्षा में उनसे बड़ा ही क्यों न हो।

#### सेवा

दर्शन भावेण वा ज अपणो परस्स वा  
उपकार करणं तं सर्वं वेयावच्च

मितीयं वर्णि ४ ३७५

श्रद्धा और भाव से अपना स्वयं का तथा पर का जो उपकार किया जाता है, वह सबका सब सेवा ही है। मधीय जीवन् में सेवा आवश्यक होती है। अपेक्षित सहयोग से आत्मसुष्टि की अनुभूति होती है और वह मधीय व्यवस्था का सुपरिणाम होता है। मध में कोई रुग्ण होता है तो कोई तपस्वी। कोई बुढ़ होता है, तो कोई शैशव<sup>१</sup>। उन्हें अपना साधु कार्य करने में अमामर्त्य का अनुभव होता है। उन्हें सहयोगी की अपेक्षा होती है। उसे आचार्य पूरा करते हैं। जो साधु बुढ़ होते हैं, बिहार नहीं कर सकते हैं, उन्हें एक स्थान पर रखा जाता है। उनकी सेवा के लिये आचार्य यथावश्यक सिपाहियों को भेजते हैं। जिस अग्रगण्य के निरःशक्ति हो, उसे सेवा में नियुक्त करना है या दूसरे को, यह आचार्य की इच्छा पर है। रोमी साधु रुग्ण अवस्था में जो कार्य स्वयं नहीं कर सकता है वह प्रत्येक कार्य शक्तिवाला करता है। बिहार में यदि कोई साधु कारकण स्वयं चलने में असमर्थ हो जावे तो दूसरे साधु उसे उठाकर ले जाते हैं।

मिक्षा में जो प्राप्त होता है, उसमें से आवश्यक वस्तु रोमी को पहले दी जाती है। आवश्यक वस्तु न आने से यथा-साध्य उसकी गवेषणा की जाती है। उनके विभाग के कार्य भी दूसरे साधु कर देते हैं। उनकी मानसिक समाधि का पूरा पूरा ध्यान रखा जाता है।

#### शब्द-संकेत

सामूहिक कार्य की सूचना 'शब्द' द्वारा दी जाती है। आचार्य के आदेश से एक साधु 'शब्द' करता है। वह इस बात से कहें—रखता है कि कार्य की सूचना प्रत्येक साधु तक पहुँच जाय। शब्द न सुनने के कारण यदि कोई साधु सामूहिक कार्य र दयि २

पूना गुरु के अनभिज्ञ साधु

में भाग न ले सके तो शब्द करने वाले की त्रुटि मानी जाती है। यदि एक कमरे में एक साधु शब्द को सुन लेता है और दूसरा नहीं सुन पाता है तो ऐसी स्थिति में शब्दकर्ता की त्रुटि नहीं मानी जाती।

सूर्यास्त से एक मुहूर्त पहले और सूर्यास्त के समय बंरना का शब्द होता है। प्रातःकालीन बंरना से पूर्व उपस्थित साधु खड़े होकर 'लेख पत्र' को दोहराते हैं।

प्रातः प्रतिक्रमण के पश्चात् और तृतीय प्रहर के बाद प्रतिलेखन का शब्द होता है।

आचार्य श्री के मध्याह्नकालीन भोजन के पश्चात् "गत दिवस बातों" का शब्द होता है। उस समय प्रत्येक साधु अपने गत दिन की चर्चा निवेदन करता है।

सूर्यास्त के लगभग बीस मिनट पूर्व "जल पीना हो तो पी लो" की सूचना दी जाती है। फिर लगभग १० मिनट के बाद स्नान का शब्द होता है। इसके पश्चात् कोई साधु जल भी नहीं पी सकता।

एक प्रहर रात्रि बीतने पर शब्द होता है, जो सोने के समय की सूचना देता है।

आचार्य किसी भी कार्य के लिये स्थान से बाहर जायें तो उसके लिये शब्द होता है। साधु यथासंभव आचार्य के साथ जाते हैं। कार्य हो तो द्वार तक जाकर उनका सम्मान करते हैं।

आचार्य किसी कार्यवश सभी साधुओं की बुझाना चाहें या विशेष कार्य की सूचना देना चाहें, तो उस समय शब्द होता है। व्यक्तिगत कार्य के लिये शब्द नहीं होता। साधु स्वयं आचार्य के पास जाकर उनकी आज्ञा प्राप्त करते हैं।

यह हमारे गण की दिनचर्या का स्थूल अंशोक्त है। इसमें व्यवस्था है और उसके पीछे चिन्तन भी है। जिस संघ में छोटी-छोटी बातों पर चिन्तन नहीं होता, छोटी बातों के लिये व्यवस्था नहीं होती, वहाँ विश्रु होता है; कड़ना अधिक होता है और कार्य कम। आचार्य बिजुलता उनके परबतों आचार्यों ने इन परिस्थितियों को सूक्ष्म दृष्टि से देखा और उनका समाधान दिया। यह उसी का सुपरिणाम है कि कार्य सहज भाव से होता है तथा प्रेम बना रहता है। आचार्य या अग्र-गण को इसके लिए बहुत समय व्यय नहीं करना होता। इस सुव्यवस्थित पद्धति को पाकर समूचा संघ संतुष्ट और प्रगतिशील है।





## तेरापंथ की परंपरा में सेवा-भावना

( मुनि श्री चम्पालालजी )

व्यक्ति व्यक्ति है, और सच सच । दोनों की अलग-अलग मर्यादाएँ हैं । परस्परोपग्रह की भावना का आधार समुदाय है, व्यक्ति नहीं । अकेला व्यक्ति स्वतंत्र होता है । उसे न दूसरे की अपेक्षा होती है और न उसकी अपेक्षा दूसरो को प्रभावित ही करती है । इसका कारण है उसकी व्यक्तिवादी स्थिति । समुदाय में ऐसा नहीं होता । इसमें समस्त व्यक्ति एक दूसरे से सम्बन्धित रहते हैं । एक के दुःख-सुख में सब और सबके दुःख-सुख में एक का सिद्धान्त वही फूलता-फूलता है । अपेक्षा और अपेक्षा भी वही पनपती है । सगठन में व्यक्ति निरपेक्ष नहीं रह सकता । उसका रहन-सहन, चिन्तन-मनन सभी अपेक्षा की परिणामा क्रिया बलता है और वही तत्त्व उसे जीवित रखता है । दूसरे शब्दों में जिस सगठन में परस्परोपग्रह की भावना का विकास होता है, और जहाँ इस भावना को आधार की दृष्टि से देखा जाता है वहाँ सगठन की नींव बृद्ध होती है और वह बिना काल तक अपना अस्तित्व बनाये रखती है । यह भावना सदस्यों में निश्चितता ला देती है, जो साधु-जीवन का एक प्रमुख तत्त्व है । जिस सच के सदस्य अपनी जीवन वृत्तियों के प्रति निश्चितता है, निहं जीवन का सन्तान प्राप्त है, उनकी साधना निरंतर है और वे समाधि का अनुभव कर सकते हैं । समाधि की अनुभूति साधना का परिणाम है । यह तभी संभव है जब कि सच का प्रत्येक सदस्य एक-दूसरे से संबंधित रहता है । इस संबंध का आधार भौतिक नहीं, आध्यात्मिक होता है । आध्यात्मिकता में एकत्व होता है, भौतिकता में विभेद ।

तेरापंथ सगठन अध्यात्म का एक चेतनावादी सगठन है । इसके प्रगतिशील दो सौ वर्षों में लगभग दो हजार मुख्य व्यक्तिओं ने आत्म-साधना की । अपनी अनवरत साधना से जैन तत्त्ववाद तथा साधना पद्धति का विकास और चित्त-समाधि का अनुभव करते हुए वे साध्याभिमुख हुए । दो सौ वर्षों की इस अवधि में भी यह सगठन अपनी मजबूती को लिए चला रहा है । इसका रहस्य है सदस्यों की परस्परोपग्रह की भावना का विकास । तेरापंथ के आचार्यों ने इस भावना की पुष्टि के लिए समय-समय पर नए-नए उपक्रम प्रस्तुत किए और सच के प्रत्येक सदस्य को 'सेवाभावी' बनने की प्रेरणा दी ।

सेवा—यों अहंता का यह छोटा सा शब्द भी कितना बृद्ध है, वह अविदित नहीं है । इसके अनेक रूप हैं । प्रत्येक रूप अपने मूल से संबंधित है । आज सहयोग के अर्थ में 'सेवा' शब्द का जो प्रयोग हुआ है, वह कुछ भ्रांति उत्पन्न कर देता है । सहयोग और 'सेवा' दो शब्द हैं, जिनका स्वल्प अत्यन्त भिन्न रहा है । सहयोग विनिमय की भावना को पनपाता है और इसमें सहयोग लेनेवाला तथा सहयोग देनेवाला—दोनों एक दूसरे के स्वार्थों के सूक्ष्म तारों से बंधे रहते हैं । कहीं-कहीं यह सूक्ष्मता दृष्टिगोचर नहीं होती, परन्तु सहयोग का अनुभव स्वार्थ पर ही टिकता है । 'सेवा' में विनिमय का भाव नहीं रहता । उसमें आत्मा का विवेक होता है और वह सेवा चाहनेवाले के साथ जुड़कर तादात्म्य स्थापित कर देता है । तादात्म्य से अहंभाव दूट जाता है । सहयोग अहमन्यता का पोषक है । अहंकार से दूसरो को हीन समझने के भाव पनपते हैं और इससे आत्मा की पवित्रता नष्ट हो जाती है ।

सेवा का अविच्छेद है—विनीत आत्मा । विनीत वह होगा जो सरल होगा । सरलता भद्रता पर अवलंबित है । भद्र व्यक्ति सहन ही हल्का होता है । उसका हृदय स्वच्छ होता है । उसमें पढ़ने वाला प्रतिविम्ब भी स्वच्छ और निष्कपट होता है । वह दूसरो में अपनी सरलता को जोड़कर आत्मदर्शन करता है ।

श्रद्धा विनय का आधार है । उसके अभाव में कोई श्रुति नहीं जानता । अश्रद्धालु में अहं होता है । अहं नम्रता को हृष्य जाता है । उन्मृत् सलता और जड़ता जाती है । जड़ता व्यक्ति को 'सेवा' की परिधि में नहीं आने देती ।

श्रद्धा का एक नाम विनय भी है । विनय अध्यात्म का मूल है । विनय को बापलूसी माननेवाले अज्ञान का पोषण करते हैं । विनय की हीनता से जोड़नेवाले भी जड़ हैं । विनय आत्मा का गुण है । जिस शासन में विनय है, वह शासन प्राणवान है । सेवा और विनय दो नहीं, एक है ।

जहाँ सधीय व्यवस्था है वहाँ व्यक्ति के स्वार्थ गौण हो जाते हैं । सच का हित पहले है और व्यक्ति का बाद में । व्यक्ति

और संघ को होते हुए भी एक हैं। व्यक्ति-व्यक्ति से संघ बनता है और संघ का बहुत-बहुत व्यक्ति का आभार है। संघ का उत्तरदायित्व किसी एक पर ही नहीं होता। प्रत्येक सदस्य उसके उत्तरदायित्व को बहुत करता है। संघ में बौद्धिक मंद मस्तिष्क भी व्यवस्था सम्बन्धी गैर नहीं रहते। विज्ञान हो या अलक्षित, बड़ा हो या छोटा, साधक हो या शाशित, अभिज्ञ हो या अविज्ञानी, बुद्धिजीवी हो या अविज्ञ-सभी व्यवस्था की दृष्टि से एक हैं। यही तेरापन्थ व्यवस्था की विशेषता है। आज तेरापन्थ साधु-साधिकाओं के मानस इसी तथ्य से अनुप्राणित हैं। जहाँ वहाँ परस्पर रोषग्रह की भावना भी रहने है। सेवा करने वालों में न अहं के भाव पनपते हैं और न सेवा देने वाला ही अपने में हीनता का अनुभव करता है।

तेरापन्थ के आद्य प्रवर्तक आचार्यों की किस्म में कहा, "सबका सेवा साधु में साध्वी, राजा में हेतु विशेष"। संघ समृद्धि का यह मूल मंत्र बन गया। प्रेम सेवा को सहज बना देता है। जब तेरापन्थ की तपज्जुत परम्परा में किसी भी सदस्य को यह चिन्ता नहीं रहती कि क्यों क्या होगा? बुझाया कैसे भी होगा? आदि-आदि। तेरापन्थ के विधान की भाषा है—जब तक तुम में शक्ति है तुम संघ की सेवा करते रहो। जब तुम्हारा बल क्षीय हो जाए, क्षान्त तुम्हारी सेवा करेगा। यही सूत्र तेरापन्थ को सुसंगठित तथा विकासशील रखने में उपयोगी सिद्ध हुआ है।

सारी नीति है। उसमें उपचय और अपचय होते ही रहते हैं। जब विवाहीय प्रवर्ग का आधिक्य होता है, वह रोग से ग्रस्त हो जाता है। अस्वास्थ्य व्यक्ति में जाता कल्पनाओं को उभार देता है। उस समय उसमें धर्मात्मा की जाह्न प्रकट बन जाती है। धर्मात्मा आत्मा का मुख अवस्था है, पर उसकी अभिव्यक्ति बाह्य निमित्त साधक होती है। श्वाण्यवस्था की शक्ति का सहानुभूति की एक सूक्ष्म पाकर गिट जाती है। सहानुभूति जब हृदय से निकलती है तभी वह हृत्तर को शान्त कर सकती है। बाह्यकार निमित्त के लिए विचार्य जांचेवाली सहानुभूति बंधना है, धोखा है। तेरापन्थ के आचार्यों ने तथा उत्तरदायी साधु-साधिकाओं ने अपने चिन्तों तथा सहयोगियों में यह भावना बारी कि प्रत्येक व्यक्ति का यह चिन्तन होता जाह्न्य और उसे इसी रूप में सोचना-समझना चाहिए कि मैं कम से कम सेवा शुरू करूँगा या से ज्यादा दू। यह विनियम व्यापार की दृष्टि से भले ही भाटे का सोबा समझा हो, पर आध्यात्मिक दृष्टि से यही कामवाची है। जहाँ से मैं कम और देने में अधिक का आनंद रहता है वहाँ से सेवा का स्वर्ण ही व्यस्ततम लेने का प्रयास करता है। और जहाँ से सेवा का अधिक लेना चाहें और देने वाला कम देना चाहें वहाँ संघर्ष होता है।

सेवा देने वाला आत्मस्वरूपा वह सेवा देता भी है। देने देने की दोनों स्थितियों में उसे संतुलन रखना चाहिये। सेवा लेते समय हर्ष और देते समय विचार को प्रगट हो जाना साधना की दुर्बलता है।

तेरापन्थ संघ में आज की स्थिति ६५० साधु-साधिकाओं आचार्यों की तुलसी के संतुल्य में आत्मजागरण के साथ-साथ जागरण का महान् कार्य से नारद के कोने-कोने में भूमि रहे हैं। उनमें कई वर्षों के रोगी हैं, कई अपंग हैं, कई अक्षय हैं। इन्हें स्वास्नय विचारवास में रखा जाता है और व्यवस्था के अनुसार (सेवा-चाकरी के लिए) संघ के स्वस्थ साधु व साधिका वहाँ पहुँचकर उनकी सेवा करती हैं। यदि कोई सदस्य सेवा (चाकरी) से मुँह मोड़ने का प्रयत्न करता है तो वह प्रायश्चित्त का भागी बनता है। अन्धकार आचार्य उसे संघ से अलग भी कर देते हैं। सेवा से इन्कार करने मात्र से संघ से अलग कर देने की बात कुछ अष्टपदी-सी लगती है, परन्तु हमारा साधन सेवा को अत्यधिक महत्त्व इसलिए देता है कि संघ का समूचा आचार-विचार सेवा में ही फूला-फूला है।

अब शाश्वती रहते की धटना है—हृत्साक्षात् प्राप्त के अनन्तर 'अनार' शब्द में भूमि की चिरंजीवालय की का चातुर्वर्ग बा। उनके सहयोगी ने भूमि विरक्षाधमनी। चातुर्वर्ग काल प्रांरत हुआ। भूमि चिरंजीवास की रोषाभक्त हुए। बसन् और दस्तों का प्रकोप बढ़ा। साधु गृहस्थ से सार्वत्रिक सेवा नहीं के समझा। साधु ही उनकी सेवा कर सकता है। रोग बढ़ा। भूमि विरक्षाधमनी ने सेवा करने से इन्कार कर दिया। भूमि चिरंजीवालय में जब तक शक्ति रही वे स्वयं लड़ाई बंद रह कर रहे। दिन प्रति दिन सार्वत्रिक शक्ति का ल्लास होने लगा। लोगों ने भूमि विरक्षाधमनी को सहायता पर उन्हें बमन तथा टट्टी साधक करते वृषा होली थी। उन्होंने यह कार्य करने से स्वयं को बचाये रखा। आयुष्य की अवधि पूर्ण होती ही उसी चातुर्वर्ग में भूमि चिरंजीवालय की स्वयं विचार गये। भूमि विरक्षाधमनी ने 'अ' 'अ' 'अ' 'अ' (तेरापन्थ के सातवें आचार्य) के पास गये। आचार्य को पूरा वृत्तान्त रहने से ही श्राव बा। आचार्य ने उन्हें सेवा न देने के किये उपलब्ध देते हुए कहा—तुमने साथ भूमि की सेवा न कर साधन का महान् अपराध किया है। उनकी सेवा साधन की सेवा थी, आचार्य

की सेवा भी, मानवता की सेवा भी। यह अपराध असम्भ है। तुम्हें इसका गुरुद्वेष भोगना होगा। सेवा न करने के अभियोग में तुम्हें संघ से बहिष्कृत करता हूँ। तिरस्कारात्मक संघ से अलग कर दिये गए। उसके भातिजनों ने तथा स्वयं उन्होंने भी बालगणी से पुनः संघ में सम्मिलित करने के लिये बहुत अनुनय-विनय की। पर बालगणी ने कहा-जो सेवा से जी चुपटा है वह तैरापंथ के संघ का सदस्य नहीं रह सकता। ज्ञान-ध्यान की अपेक्षा सेवा का अवष्टम्भ ही शासन के लिये अधिक महत्त्व का है।

व्यक्ति समष्टि का पूरक है। वह उसी का एक अंग है। व्यक्ति की स्वस्थता समष्टि की स्वस्थता है। आचार्य श्री भिक्षु ने कहा-बहु रोगी सेवा माँगता है पर वह संघ को परित्यागित नहीं करता। वह सेवा का उपकार मानता है, सेवा करने वाले का आभारी रहता है और संघ भी जीवन का उपष्टम्भ देनेवाले आचार्य का जन्म-जन्म तक ऋणी रहता है। आचार्य का वह परम कर्तव्य होता है कि वे उसे यथासंभव यथायोग्य सुविधाएँ देने का प्रयास करें। यह सत्य है कि सुविधाएँ कल्प्य और अकल्प्य की परिधि में ही होंगी, फिर भी उनसे साधना में सहयोग मिलता है। शरीर के रोगी के लिये यह पथ है। मन का रोगी बुरा होता है, अचिकित्स्य होता है। वह संघ में बहिष्कृत होता है, उसे संघ से अलग कर दो।

रोगी की सेवा धर्म इसलिये है कि सेवा करने वाला स्वयं लाभान्वित होता है। सेवा का मुख्य फल है आत्मगुणों का विकास और गौण फल है रोगी का स्वास्थ्य लाभ। सेवा मनुष्य मात्र का कर्तव्य है। कर्म विजय का धर्म है-गविषता। पवित्र आत्मा में ही धर्म ठहरता है। सेवा धर्म का उपष्टम्भ है। धर्म तीर्थ चतुष्टय में अभिव्यक्ति पाता है।

आचार्यों ने कहा, "जो संघ सेवा-शुश्रूषा की भावना को नहीं जानता, उसे प्रश्रय नहीं देता, जिस संघ के आचार्य अपने संघ के सदस्यों के सुख-दुख निवारण की विधि नहीं जानते, रोगी की चिकित्सा विधि से अज्ञान है, वह संघ छिन्न-भिन्न होकर नष्ट हो जाता है।"

रोगाकाल व्यक्तिक संकल्प-विकल्प की उल्लेख्य में संलग्न रहता है। यदि उसकी वैयक्तिक न हो तो उसे समाधि कहे मिले? समाधि के बिना विकल्पों से छुटकारा नहीं मिलता। रोगोपचार के बिना उसका धर्म-ध्यान नहीं बढ़ता। अतः सहधार्मिकों को यह है कि वे स्थान या स्थान व्यक्तिकी अगल भाव से सेवा करें, उसे सान्त्वना दें।

सेवा के तीन प्रकार हैं-स्वसेवा, पर सेवा और स्वपर की सेवा। सेवा का अर्थ है आत्मा की आराधना। जब व्यक्ति आत्मा में संलग्न रहता है, वह अपनी सेवा करता है। इस प्रकार स्वयं का कार्य भी सेवा है यदि वह आत्मानुसंध किया जाय। दूसरों का कार्य भी सेवा नहीं है यदि वह केवल करने के लिए किया जाय या वह यशोलिप्ता से उपप्रेत हो। व्यवहार भाष्य में सेवा के दस प्रकार बताये गए हैं। वहाँ कहा गया है कि आचार्य, उपाध्याय, स्थविर, तपस्वी, शैल, गण, सहधार्मिक, कुल, गण और संघ की वैयक्तिक करता हुआ मुनि महानिर्जरा तथा महापर्यवसान का लाभ उपार्जित करता है। आचार्य, उपाध्याय, स्थविर आदि के प्रति आदर बहुमान रखना तथा उनके अनुकूल प्रवृत्ति करना सेवा का उत्कृष्ट रूप है। तपस्वी को तपस्या में सहयोग देना भी सेवा है। नवदीक्षित को आश्रय के विधि-विधानों से अवगत कराना भी सेवा है। रोगी को औषधोपचार से प्रतिलाभित करना भी सेवा है। कष्ट में पड़े हुए व्यक्ति के प्रति सहानुभूति दिखाना भी सेवा है। सहधार्मिक को धर्म पथ पर अग्रसर करना या उनकी जीवन-विधि के प्रत्येक चरण में सहयोगी बनना भी सेवा है। कुल, गण और संघ की प्रभावना के लिए सतत प्रयत्नशील रहना भी सेवा है। केवल कष्टाभिभूत व्यक्ति को कष्टों से छुटकारा दिलाना ही सेवा नहीं, सुखी व्यक्ति को धर्म की ओर अग्रसर करना भी सेवा है। केवल रोगी को रोगमुक्त करना ही सेवा नहीं, उसको रोग के उपादानों से परिचित कराना भी सेवा है।

गणधर गीतम ने मगवानसे पूछा-मगवन् ! वैयक्तिक करने से जीव क्या लाभ पाता है? मगवान ने कहा-गीतम ! वैयक्तिक करता हुआ जीव तीर्थकर नाम गोत्र का उपार्जन कर लेता है। यही है सेवा का परिणाम।

तपस्वी अपनी साध-अभिलाषा का संवरण करता है। दमितात्मा अपने मन तथा इन्द्रियों का दमन करता है, परन्तु

१-उपपन्नो नेलागे जो मगवारी न जाणई ते गिच्छं ।

दीसं ततो विनासो सुह दुक्खा तेण उच्चता ॥-अवहार भाष्य, ५।१२८

२-उत्तराध्यायन, २९।४३

साध्वियों को उपालम्भ मिलता है, कभी-कभी दण्ड भी भोगना पड़ता है। यह जागृकता सर्वत्र बरती जाती है। आज एक शताब्दि से इस स्थिरवास में रुग्ण व ग्लान साध्वियों की सेवा हो रही है। तैरापथ विधान का एक नियम है कि साध्वियों के प्रत्येक संघाटक को एक वर्ष तक वहाँ सेवा देनी होगी। इस अनिवार्यता ने साध्वियों के हृदय में एक ऐसी भावना उत्पन्न कर दी है कि इसी संघाटक प्रतिवर्ष अपना आवेदन आचार्य श्री के चरणों में उपस्थित करते हैं और आचार्य श्री उनमें से किसी एक संघाटक की सेवा में भेज देते हैं। जिस उत्साह और तन्मयता से सेवा की जाती है वह अन्यत्र सुलभ नहीं होती। हमने अनेकानेक उपचारगृह देखे हैं, परन्तु जिस निःस्वायत्त बुद्धि से यहाँ सेवा की जाती है, तथा रुग्ण या ग्लान भूमि की समाधि पहुँचाने का प्रयत्न किया जाता है वह अदृष्टपूर्व है। वह सारी सेवा श्रामण्य की परिष्कृत किये चली है। अतः करनेवाली तथा करानेवाली दोनों को आनन्द की अनुभूति होती है। जहाँ तादात्म्य होता है, वहाँ स्व व पर का भाव नहीं टिकता। सब सके हैं—यह भावना सेवा में तादात्म्य उभारती है।

लाठनू का स्थिरवास सबसे बड़ा है। छोटे-छोटे स्थिरवास भी हैं जहाँ साधु-साध्वियों को उपचारार्थ रखा जाता है। रोगी को उपयुक्त औषधि कहाँ मिलेगी, पथ के किन्हे कीम सा क्षेत्र अनुकूल है, आदि का ध्यान आचार्य को रखना होता है और तदनुकूल व्यवस्था करनी पड़ती है।

२५ वर्ष पूर्व की घटना है। मुनि श्री पद्मलालजी को लकवा मार गया। मुँह पर लकवे का असर अधिक था। उनकी परिचर्या करनेवालों ने अपूर्व आदर्श उपस्थित किया। मुनि श्री मगनजी उनकी टट्टी उठाते, धुत्ति करवाते तथा अन्यान्य कार्य भी करते। उन्हें न ग्लान होती थी और न घृणा ही। उन्हें वे खाना खिलाते। लकवे के कारण वे खान नहीं सकते थे; आधा छाते आधा मुँह से निकल जाता। मुँह से निकला हुआ भोजन वे सेवाभावी मुनि स्वयं खा जाते, और उन्हें दूसरा भोजन देते। इस घटना को पढ़नेवालों में कुछ घृणा का भाव उभर सकता है, परन्तु ग्लान व्यक्तित्व के प्रति ब्रह्मण्य भाव का क्या यह बेजोड़ उदाहरण नहीं है? क्या यह तादात्म्य का उत्कृष्ट आदर्श नहीं है?

मुनि कोदरजी और तपस्वी थे। अस्वाद मृति के वे अनन्य उपासक थे। वे निरन्तर तपस्या करते और 'पारने' में बाधरे की रोटी और साय-सब्जी के स्थान पर नम्र पानी का उपयोग करते। यह कम-एक-दो मास का नहीं जीवनभर का बन गया था। उपवास से भी आचाम्क की तपस्या कठिन होती है। पर तपस्वी कोदरजी के लिए यह कुछ साधारण बन गया था। बीकानेर की बात है। मुनि कोदरजी जयाचार्य (मुनि अवस्था में) के साथ चातुर्मास में स्थित थे। चातुर्मास के प्रारंभ में इस तपस्वी ने एक प्रतिज्ञा की कि चार महीनों तक कोई भी मुनि भिक्षा के लिए न जाए। मैं अकेला सबके भोजन तथा पानी की व्यवस्था करूँगा। सब की सेवा का भार मैं लेता हूँ। सभी मुनि अवाक् रह गए। इतने मनिषों के लिए घर-घर से भिक्षा तथा पानी लाना कोई साधारण कार्य नहीं था परन्तु तपस्वी मुनि ने इसे पूर्णतः निभाया। स्वयं तपस्या भी करते और साय-साय सह्यात्मिक मुनियों की सेवा भी।

द्वार तपस्वी मुनि श्री सुखलालजी उत्कृष्ट सेवाभावी थे। उन्हें स्वयं जितना खाने में आनन्द नहीं आता उतना आनन्द दूसरों को खिलाने में आता। कार्य करने में उन्हें आनन्द होता। ५-६ दिन के उपवास में भी भिक्षा के लिये जाते और सभी प्रकार से मुनियों की वैयावृत्य करते। उन्हें जब यह पता लग जाता कि कोई मुनि रुग्ण है, तो वे शीघ्रता से उसके पास पहुँच जाते और बिना कहे-सुने सेवा में संलग्न हो जाते।

वाल मुनियों की सेवा में मुनि श्री ईशरजी का नाम सदा स्मरणीय रहेगा। वाल मुनि को तैयार करना, रीति-नीति से उसे अवगत कराना, उसकी आवश्यकताओं की पूर्ति करना, श्रामण्य में बृहत्-रचन जाए ऐसा उपक्रम करना आदि उनकी साधना का ध्येय बन गया था। अपने पास जो होता उसको दूसरे के लिए समर्पित कर ही वे आनन्द मानते थे। इसी प्रकार मुनि श्री वेनोरामजी, खेतसीजी, टोकरजी, आचार्य भारमलजी, सतीशदाजी, आदि-आदि की सेवाएँ भी अनुकरणीय हैं।

आज्ञा की आराधना ही सेवा है। आज्ञा के संवाहक आचार्य होते हैं। अतः उनकी आराधना भी सेवा ही है। मंत्री मुनि श्री मगनलालजी ने इस दिशा में एक आदर्श उपस्थित किया। उन्होंने पाँच आचार्यों की आराधना की। आचार्य मधवागणी से उन्हें संस्कार मिले। आचार्य माणकगणी की उन्हें मृदुता मिली। आचार्य डालगणी के उपालंभों ने उन्हें अनुशासन में रहने और शासन करने की कला सिखाई। आचार्य श्री कालूगणी के साहचर्य में उन्होंने जीवन-सत्त्व पाया

और आचार्य श्री मुलसी के सहयोग से उन्होंने अपने जीवन का लक्ष्य साध लिया। आचार्य की दृष्टि के पीछे उनकी दृष्टि रहती। कार्य के पीछे कार्य और विचार के पीछे विचार रहते हुए, 'दुग्धीसागर सम्प्रदाय' की आप्तवाणी की जीवन के मधु-अणु में प्रतिबिम्बित कर उन्होंने हमें एक अनूठा मार्ग दिखाया है।

तेरापथ के आचार्य सच के सर्वसर्वा होते हैं। उनमें सच-संचालन की सर्वसत्ता निहित होती है। सच के सदस्य उनके बचनो की 'पत्थर की लकीर' मानते हैं और उनके बचनो के अनुसार अपने जीवन को बनाने में अपना सौभाग्य मानते हैं। उनके एक-एक शब्द पर भर मिटने की भावना सेवा का साकार रूप है। हमारे कितने ही साधु-साध्वियों ने प्राणों का उत्सर्ग करके भी आचार्य के आदेश का पालन किया है। "आज्ञा परम धर्म है" जो ऐसा मानकर चलता है उसमें अद्वामूर्त बन प्राप्ति है और वह लक्ष्य को सरलता से साध लेता है।

वि० स० की बात है। भर्वादा महोत्सव सुजानगढ़ में था। अष्टमाचार्य श्री कालूगामी ने साध्वी श्री छगना जी की देवगढ़ (मेवाड़) में चातुर्मास करने के लिये फरमाया। सुजानगढ़ से देवगढ़ १५० मील है। साध्वी श्री अन्वय अस्वस्थ थी। आचार्य को यह ज्ञात नहीं था। मुखेश्वर का आदेश था साध्वी श्री ने विहार किया। दो दिन में ६ मील पहुँची। जब आचार्य श्री को यह पता लगा कि साध्वी अत्यन्त अस्वस्थ हैं, तब चातुर्मास का अंग परिवर्तित कर देने की बात कही। परन्तु साध्वी श्री ने कहा—एक बार जो गुरु मुझ से निकल गया मैं तो उसी का पालन करूँगी। अद्वैत शब्द और अग्रिम आत्म-व्यक्त के साथ साध्वी श्री छगनाजी लगभग ५ महीने में देवगढ़ पहुँची। वहाँ पहुँचते ही आपने कहा—आज मैं हल्की हो गई हूँ। मुखेश्वर का आदेश पालन कर मैं अपूर्व आनन्द का अनुभव करती हूँ। मैं यथादिष्ट स्थान पर पहुँच गई। यह मेरे लिए परम प्रमोद का विषय है। साधक के लिए गुरु आज्ञा से बड़ कर और क्या हो सकता है, आदि-आदि। उसी रात मैं आपने गुरु की साक्षी से सगस्त साध्वियों के समक्ष आभारन अनाशन कर लिया और समाधिपूर्व मृत्यु को पाकर आशापालन का एक अनूठा निदर्शन प्रस्तुत किया।

सभीय हित के लिए अपने बड़े से बड़े लाभ का भी वलिदान कर देना बहुत बड़ी सेवा है। तेरापथ का विधान है कि आचार्य ही अपने उत्तराधिकारी का चुनाव करते हैं। तेरापथ के छठे आचार्य माधकगामी का अकस्मात् स्वर्गवास हो गया। आचार्य कितने चुनाव जाय-वह प्रश्न सच को झकझोरने लगा। उस समय मुनि श्री कालूगामी का सभी क्षेत्रों में प्रभाव था। सच का विश्वास था कि वे आचार्य बनने लेंगे। आचार्य-निर्वाचन का कार्य उन्हें दिया गया। उन्होंने शासन हित की दृष्टि से दूसरे मुनि का नाम आचार्य पद के लिये घोषित कर दिया। किसी ने पूछा—कालूगामी क्या तुम आचार्य बनोगे? उन्होंने कहा—मुझ में इतनी योग्यता ही कहा है? हमारे शासन में अनेको अच्छे-अच्छे विद्वान, खुशबील व आमसम्पन्न मुनि विद्यमान हैं। मुझ में ऐसा है ही क्या कि मैं आचार्य बनूँ? मेरा मुह तो तब के पैंसे जैसा है। मुनि कालू जी चाहते तो आचार्य बन सकते थे, क्योंकि समूचे सच का उन्हें विश्वास प्राप्त था। परन्तु शासन हित की दृष्टि से उन्होंने यह त्याग किया जो तेरापथ के दो सौ वर्षों में एक नवीन इतिवृत्त है।

कई मुनि ऐसे भी हुए हैं जिन्होंने यह प्रशिक्षण भी कि उन्होंने कही भी, कभी भी, किसी की भी सेवा में निमग्न कर देने पर वे उसकी मनाही नहीं करने में स्थान व्यक्तित्व की सेवा करते-करते अपना जीवन सहर्ष पूर्ण कर देने। उनमें से कुछ एक के नाम हैं—मुनि श्री धनचन्दजी, मुनि श्री शिवराजजी, मुनि श्री अयूतमलजी, मुनि श्री हीरालालजी, मुनि श्री भवानजी, मुनि श्री छोगसीजी आदि-आदि।

साधु-समाज की तरह साध्वी समाज भी सेवा-भावना में नेबोड है। विगत दो सौ वर्षों में रुग्ण साध्वियों की परिचर्या में जो कुछ उसने वलिदान किया है, वह समय-समय पर मूर्त बनता जा रहा है। साधुओं की अपेक्षा साध्वी समाज बड़ा है। अतः रुग्ण आदि की सहाय्य उसमें अधिक है। परन्तु जिस तन्मयता और आत्मीयता से सेवा हुई है और आज भी हो रही है वह अन्यान्य सेवाभावों की सहाय्य में अत्यधिक है। एक रुग्ण साध्वी की परिचर्या के लिए १०-२०-५० साध्वियाँ भी तत्पर रहती हैं। यह कोई कम बात नहीं है।

सेवा भावी साध्वियों में साध्वी श्री सोहना जी, साध्वी श्री सतोंका जी, साध्वी श्री भलूजी आदि का नाम उल्लेखनीय है।

हमारे की रक्षा के लिए स्वयं की मृत्यु के मुख में डाल देना अपार आत्मबल का सूचक है। स्वयं के उत्सर्ग की भावना

तब पनपती है जब व्यक्ति उसी उत्सर्ग में अपने लक्ष्य के दर्शन करता है। तैरापंथ समाज के मुनियों के आत्म उत्सर्ग की भावना के वृत्तान्त से गढ़ा गया है और आज भी यह भावना उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही है।

वि० सं० १८८४ की घटना है। तैरापंथ के तृतीय आचार्य श्री ऋषि रावचन्द जी मल्लाहा पधार रहे थे। मुनि जीतमलजी (श्रीमज्जयाचार्य) साथ थे। वे भावना की सघन आदियों से होकर गुजर रहे थे। मुनि जीतमलजी ने एक रीछ को ऋषि रावचन्दजी की ओर आते देखा। वे लपक कर ऋषि राव के आगे हो गए और मुखेब की अपनी आड़ में रखते हुए निडरता से आगे पलते रहे। संयोगवश रीछ ने अपना मार्ग बदल दिया और वह धीरे-धीरे झाड़ियों में अदृश्य हो गया।

मेरे जीवन में भी ऐसे कई प्रसंग आए हैं, जिनमें मैंने अपने आपको खतरे में डालकर आचार्य श्री को घोट जाने से बचा लिया है। अभी-अभी कानपुर में भी ऐसी ही एक घटना हुई थी जिसमें गाय में मुझे काफी घोट भी पहुँचाई। फिर भी मुझे प्रसन्नता थी कि मैंने अपना कर्तव्य सतकंता से निभाया है। इसी प्रकार जोषपुर, बुरुआदि में भी ऐसा मौका मिला था और मैं स्वयं कर्तव्यपालन से प्रसन्न था।

उपर्युक्त विवरण में मैंने 'सेवा' के विविध रूपों की चर्चा की है। वह इसलिये कि केवल शारीरिक सुख पहुँचाना ही सेवा नहीं, उसके अतिरिक्त कार्य भी सेवा में आ जाते हैं। अनेक प्रवाहों में बहती हुई सेवा-भावना अन्ततः आत्मतुष्टि के महा-समुद्र में आ मिलती है, जहाँ साधक को आनन्द ही आनन्द दीखता है।

तैरापंथ की तपस्वी परम्परा में सेवामायी साधु-साध्वियों ने शासन के वृक्ष को जितना सींचा है, उसका स्पष्ट प्रतिबिम्ब आज के तैरापंथ के प्रगतिशील चरणों में प्रतिभासित होता है। आज भी अनेक साधु-साध्वी अपनी सेवा-भावना से शासन की प्रभावना कर रहे हैं। उनके इस सत्कार्य के लिए शासन उनका खतबः अभिवादन करता है।



## तेरापंथ में संस्कृत विद्या का विकास

( मुनि श्री चन्दनमलजी )

किसी भी मन्त्र वस्तु को समाज में लाना, सुस्थिर बनाना और उसे फैलाना आसान नहीं है, क्योंकि वहाँ न तो उसके अनुकूल वातावरण ही होता है और न समुचित साधन ही। प्राथमिक प्रयास प्रायः विफल सा दिखाई देने लगता है। वहाँ यदि मनुष्य हताश हो जाए तो वह प्रयास प्रयास मात्र ही रह जाता है। महापुरुष उन्हीं को कहा जाता है जो विघ्नों के बपेटों से कभी नहीं घबराते और अपने सफल में आगे बढ़ते जाते हैं। भिक्षु आसन में संस्कृत विद्या का विकास इसी ओर सकेत करता है। महामहिम श्री भिक्षु स्वामी जिस समाज से पृथक् हुए थे, उस समाज में उस समय संस्कृत विद्या का नाम भी नहीं था। अतः स्वामीजी को इस विद्या की आनुवंशिक प्राप्ति नहीं हुई और न तो आगम ज्ञान का अगाध पाण्डित्य रखते हुए वे भविष्य में इस विद्या को अपना ही सके, क्योंकि उनके जीवन का बहुत बड़ा भाग संघर्ष में ही बीता था। द्वितीय पंचांगिकारी भारमलजी स्वामी को भी इस विद्या की प्राप्ति का सुअवसर नहीं मिला।

### संस्कृत विद्या का बीजारोपण

तृतीय आचार्य श्री रायचन्दाजी स्वामी के शासन काल में भावी आचार्य श्री जीतमलजी स्वामी ने संस्कृत विद्या का बीजारोपण किया। उन दिनों आप श्री हेमराजजी स्वामी के साथ रहते हुए शास्त्रों का गम्भीर अध्ययन कर रहे थे। आप की कुशल मेवा आगमामृत का पात्र करती हुई वृत्ति का अनुभव करती थी। फिर भी शब्दों की व्युत्पत्ति अथवा उसका अर्थ समझने की अभिलाषा लगी ही रहती थी। आपने यह निःसन्देह ज्ञान लिया था कि आगमगत सूक्त विचारों का पूर्वोक्त पर्यन्त बोलने तथा तत्कालीन आचार्यों की मान्यताओं को जानने के लिए टीका, वृत्ति, वीरिका, चूर्ण, भाष्य आदि का सम्बन्ध अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। यह संस्कृत और प्राकृत बोध के बिना होना असम्भव है। अतः इसकी प्राप्ति का यथासाध्य प्रयत्न करना चाहिए।

प्रयत्न करने पर भी उस समय उचित योग का मिलना आसान नहीं था। वैतनिक पत्रितों से पढ़ना जैनगम निषिद्ध है। अतः अस्तिपूर्वक विद्या-दान देनेवाले संस्कृतज्ञ का योग मिलने से ही काम बन सकता था।

वि० सं० १८८१ में श्री हेमराजजी स्वामी का चातुर्मास अवधुर में था। उस समय जयाचार्य २१ वर्ष के एक युवक साधु थे। चाहु की राह मिलती है। इस जनोक्ति के अनुसार उन्हें बड़ा एक जैन श्रावक के लड़के का सुयोग मिला। वह उन दिनों संस्कृत पठ रहा था। वह कभी-कभी आपकी सेवा में भी आया करता था। एक दिन किसी बात के प्रसंग में उसने अपने संस्कृत पढ़ने का जिक्र किया। अवसरज्ञ जयाचार्य ने उससे कहा—प्रतिदिन तुम पितृना पाठ पढ़ते हो उतना रात को मुझे सुना दिया करो। इससे तुम्हारा अध्ययन परिपक्व हो जायगा और मुझे भी देववाणी का परिचय प्राप्त करने का अवसर मिल जायगा। उसने स्वीकार करते हुए कहा—अगवन्। यह तो मेरे लिए बड़े सौभाग्य की बात है। एक तो मुझे आपकी सेवा का लाभ मिलेगा, दूसरे जिस साधनिका को बोधदान में आलस्य किया करता हूँ वह आपके सयोग से सुचारु रूप में बोधपूर्ण जायगी। वस यह कम चलने लगा। रात को वह आपकी सेवा में जाता और दिन में की हुई साधना यथा स्मृति सुनाने का प्रयत्न करता। आप दिन में व्याकरण पाठ कण्ठस्थ कर लेते और रात को उसकी साधनिका को बड़ी श्रमरता से सुनते।

व्याकरण का पढ़ाना कोई साधारण बात नहीं है। बड़े-बड़े पंडित भी इसमें चक्कर खा जाते हैं। उसमें भी मस्तिष्क की प्रथम कक्षा का साहजिक भ्रम वह यथा व्याकरण की साधनिका करवाये। उससे आपकी जिज्ञासा शान्त नहीं होती थी। आप उसे कहा कही गभीरता से पृच्छते—बहा वह 'पठित्वी ने तो ऐसा ही कहा था' कहकर चुप हो जाता। कभी-कभी तो वह स्वयं भी इसना चलस जाता कि अबसे दिन पूछ कर चलाने के लिए कहता। फिर भी आप 'कुछ नहीं' से तो कुछ अच्छा ही होता है, ऐसा मान कर ही अपना अध्ययन चालू रखते। कभी-कभी सही भाषा में समझ में नहीं आने में आप स्वयं अपनी

बुद्धि से कुछ दूसरा अर्थ बतलाते। वह छात्र आपकी मेधा पर आश्चर्यचकित होकर तत्काल कहता—हौं मुनिजी, मैं भूल गया। आप जो कहते हैं वही सही अर्थ है। गुरुजी ने ऐसा ही समझाया था। अब मुझे स्मरण आ रहा है।

इस भाँति आपने संस्कृत भाषा ज्ञानोदधि में बच्चू प्रवेश किया। पंच-सन्धि, पटलिक आदि के अध्ययन के साथ ही आपने साधना सहित राजस्थानी भाषा में उसके दोहे भी बना दिये। यह निःसंदेह कहा जा सकता है कि आप अपने सतत प्रयास और प्रतिभा के द्वारा नियुक्ति, टीका, चूर्णि, भाष्यादि का सापेक्षार्थ समझने में अच्छे समर्थ हो गए।

आपने अपने अनेक प्रयोगों में सूक्ष्म विषयों का विवेचन करते हुए तद्विषयक अन्याय संस्कृत ग्रंथों के उद्धरण दिये हैं। उनका पारायण करने वाला व्यक्ति स्थान-स्थान पर ऐसा वाक्य पायेगा कि इस विषय में टीकाकार का यह मत है, चूर्णि व भाष्यकार ऐसे प्रतिपादित करते हैं, संपष्टक में जिन वल्लभ सूत्रियों फरमाते हैं आदि। इस तरह आपकी सूक्ष्म ब्रह्म शक्ति का स्वतः परिचय मिल जाता है। इतना होने पर भी हमें मानना पड़ेगा कि वह भिक्षु शासन में संस्कृत विद्या के बीज-वपन का ही समय था।

**संस्कृत भाषा के प्रथम विद्वान्**

पंचम आचार्य श्री मधवागमी की गुरु-परम्परा से संस्कृत विद्या का लाभ मिला। आप बाल्यकाल से ही जमाचार्य के द्वारा आगम ज्ञान के साथ संस्कृत अध्ययन में अग्रसर किये गये थे। आपकी बुद्धि बहुत ही तीव्र थी। सीखने के बाद भूलना तो मानो आप जानते ही नहीं थे। सारस्वत का पूर्वार्थ तथा चन्द्रिका का उत्तरार्थ आपने कठस्थ किया था। इसके अतिरिक्त चान्द्र और जैनदेव व्याकरणों का भी आपने सांगोपांग अध्ययन किया था। शिशुपाल वध, किरातार्जुनीय, मट्टी काव्य, दुर्वाट, यशस्तिलक ( चम्पू ), अभिज्ञान साकुंतलम् आदि काव्य ग्रंथों तथा समावितन्त्र, विदाह मुलमण्डल, न्याय दीपिका, योगशास्त्र आदि शास्त्रों की अनेक टीकाओं का आपने गहन अनुशीलन, अध्ययन व मनन किया था।

प्रातःकालीन शास्त्र व्याख्यान के साथ आप मरत बाहुबलि आदि महाकाव्य भी फरमावा करते थे। आपकी व्याख्या के साथ वे काव्य इतने कविकर प्रतीत होते थे कि सुननेवाले श्रोताजन मंत्रमुग्ध हो जाया करते थे। बड़े-बड़े पंडित भी आपकी असाधारण विद्वत्ता के समक्ष नत मस्तक हो जाते थे। इस तरह आचार्य मधवागमी की तैरापंच शासन में संस्कृत का प्रथम विद्वान् माना जाता है।

**संस्कृत विद्या शास्त्रीय ज्ञान की कुंजी है**

परमराज्य अष्टमाचार्य श्री कालू मुखेवजी की दीक्षा भी मधवागमी के द्वारा सम्पन्न हुई थी। उस समय आपकी अवस्था लगभग साढ़े दस वर्ष की थी। होनहार लघु शिष्य पर मधवागमी की असाधारण कृपा थी। आपने दशवैकालिक आदि शास्त्रों को कण्ठस्थ करने के साथ-साथ उन्हें व्याकरण पढ़ाना भी प्रारंभ कर दिया था। आप समय-समय पर अपनी गिम्ब मंडली को शिक्षामृत पिलाते हुए फरमाते—शिष्यो! संस्कृत विद्या शास्त्रीय बोध के लिए एक चावी है। जिस प्रकार हथौड़े से भी कठिना से खुलनेवाले ताले चावी से क्षण भर में खुल जाते हैं, उसी प्रकार ऋषि-भट्टिपियों के विचार रत्न इस विद्या के द्वारा अनायास प्राप्त हो जाते हैं।

**बीज बीज रूप में रहे पर गष्ट नहीं हुए**

यद्यपि कालगुणी की संस्कृत विद्या का प्रारम्भ बाल्यकाल में ही हो चुका था फिर भी मधवागमी के शीघ्र ही विवंगत हो जाने के कारण उन्हें गुरुचरण की सेवा का लाभ स्वल्प ही मिल पाया। इसलिये बोधे हुए संस्कृत विद्या के बीज फलित नहीं हो सके, क्योंकि जल, आवप व हवा आदि सहकारी कारणों के बिना बीज श्रेष्ठ होते हुए भी फलित नहीं हो सक्ते—यह निर्विवाद सिद्ध है। फिर भी क्षेत्र अत्यधिक उर्वर होने के कारण वे बीज बीज रूप में सुरक्षित रहे, गष्ट नहीं हुए।

षष्ठाचार्य श्री माणकगामी ने सारस्वत चन्द्रिका के पाठी थे। किन्तु उन्होंने आचार्य पद साढ़े बार वर्ष ही संभाका। उसमें भी आपका देग-निर्देशों में पर्यटन बहुत हुआ। अतः उस समय का लाभ भी कालगुणी को नहीं मिल सका। इस भाँति चिर काल तक अध्ययन का संयोग न मिलने से बाल्यकालिक अभ्यास बिस्मृतप्राय हो गया।

**सुपुन वृत्तियाँ आग उठीं**

सप्तमाचार्य श्री डालगामी वि० सं० १९६० में बीबासर विराजते थे। वहाँ के ठाकुर हुकुमसिंहजी संस्कृत के विद्वान् जो नहीं थे पर वे संस्कृत भाषा से अच्छा प्रेम रखते थे। उन्होंने एक संस्कृत श्लोक जो पूरा खुद नहीं था लिखकर डालगामी



के पास भेजा और उसका अर्थ जानना चाहा। दालगणी ने उसे संस्कृत अध्वेता बन्यों को दिया। सभी ने उसका अर्थ जानने का प्रयत्न किया। यह समझ में न आ सका। कालगणी को संस्कृत विद्याभ्यास की यह कमजोरी बहुत बखरी। उनकी दीर्घकाल से मूर्च्छित व सुपुष्प वृत्तिों का उठी और उन्होंने निश्चय किया कि अब मुझे इसका अधिकार पूर्ण अभ्यास करना चाहिए। छिटपुट विद्या किसी भी काम की नहीं है। तभी आपने इस पावन अन्तःप्रेरणा से प्रेरित होकर सारस्वत का पूर्वार्थ कण्ठस्थ करना शुरू कर दिया।

**पंडित जनश्याम दास का सुयोग**

उसी वर्ष दालगणी वहीं से विहार करते हुए चुरू पधारे। वहाँ बगड़ विचासी पं० जनश्याम दासजी ने रिद्धकरगजी व रामचन्द्रजी सुपुष्पा की प्रेरणा से दालगणी के दर्शन किए। वे कालगणी से भी परिचित हुए और बहुधा उनके पास उठ बैठ करने लगे। संस्कृत विद्याभ्यास की आपकी अविनाशा का जब उन्हें पता चला तो उन्होंने अपनी अवैतनिक सेवा देने का वचन दिया और वे बड़ी भक्ति के साथ उन्हें व्याकरण पढ़ाने लगे।

इस बात का जब कुछ रैष्यालु पंडितों को पता चला तो उन्होंने बहुत विरोध किया। उन्होंने कहा, "यह तुम क्या करते हो, लोगों की दूध पत्ती पिघाते हो"। पर वे इस प्रकार के बहुकाय में नहीं आये।

**मेँ मुल-पट्टी भी बीष खूँगा**

स्वप्न बाले भी कुछ लोग जब "वे तो खुले मुह बोलते हुए पढ़ाते हैं। इनसे पढ़ना नहीं चाहिए"—ऐसी शिकायें करने लगे तब पंडितों ने कहा, "मेँ मुह पट्टी भी बीष खूँगा, पर पढ़ना नहीं छोड़ूँगा"। इसी उत्प्रेरणा के साथ उन्होंने चुरू चातुर्मास में सेवा की और यह अध्यापन कम अविविच्छिन्न चलता रहा। चातुर्मास के बाद भी श्यामसम चुरू बालों के साथ अविच्छिन्न सेवा में आते रहते। इसरूप अपना पाठ कण्ठस्थ करके रखते। ऐसे आपने सारस्वत और चन्द्रिका का अध्ययन किया।

वि० सं० १९१४ के बीदासुर चातुर्मास में आपने कलिकाल सर्वश्री हेमचन्द्राचार्य द्वारा विरचित अभिधान चित्रामणि (हेमकोश) को कण्ठस्थ किया। इसमें कटीब डेढ़ हजार पद हैं और यह खेन परम्परा का एक विशिष्ट कोश है। इसका सर्वप्रथम तेरापं में आपने ही श्रीगणेश किया। इससे पहले प्रायः अमरकोश का ही प्रचलन था।

वि० सं० १९१६ में आप प्रायः पर परमासीन हुए। समूचे तेरापं शासन का उत्तरदायित्व आपके कंधों पर आया। फिर भी आपने विद्याभ्यास को गौण नहीं किया। अनेक बिम्बेदारियों को निभाते हुए भी आप एक विद्यार्थी भाव की तरह एकान्त में बैठ कर चंदों पाठ पढ़ा करते रहते। आचार्य होने के बाद भी आपने अनेक संस्कृत ग्रंथों को मुद्राप किया था।

**बूझा बूझ हटा-भरा बना**

एक बार आपने एक स्वप्न में देखा कि एक सूखे बूझ में टहनियाँ फूटने लगीं और देखते-देखते ही पण्डितों और कुलों से वह सुयोमित हो उठा। जब आप जाग्रत हुए तो उस स्वप्न का यह अर्थ लगता कि जिस विद्या बूझ सब जगत्प्राच्य में बीज बोया था वह भववाणी के समय में एक छोटे बूझ के रूप में पल गया; किन्तु सहकारी कारणों के अभाव से इस मध्यमाल में वह सूख गया था। वह फिर हटा-भरा होगा। आपने अनुमान लगाया कि अब संस्कृत भाषा का विशेष रूप से प्रचार होना चाहिये। तभी से आपने अपने शिष्य समुदाय में विशेष रूप से संस्कृत अध्यापन का प्रचार करना शुरू किया। आप स्वयं शिष्यों की साधनिका करवाते। संयोग मिलने पर कभी-कभी पं० जनश्याम दासजी भी श्राव्यों को पढ़ाते।

**बहुते हुए चरण**

ज्यों-ज्यों आपका व्याकरण सम्मन्धी ज्ञान बढ़ने लगा, त्यों-त्यों सारस्वत, चन्द्रिका के कतिपय स्थल अपूर्ण प्रतीत होने लगे। किसी बड़े व्याकरण के लिए आपका मन लालाशित रहने लगा। अनायास-किन्हीं प्राचीन दत्ति-मांडार से एक व्याकरण की प्रति हाथ लगी। इसका नाम सारस्वतीश्री था, जिसे किसी प्राचीन जेनाचार्य ने प्रतिया रूप में बनाई थी। उसे देखकर आपकी काफी संतोष मिला। उसकी प्रतिलिपि करवाकर आप उसका ध्यातपूर्वक अध्ययन करने लगे। कभी-कभी उसके कुछ सूत्र आप हाथ से जलम लिखकर सिद्धान्त चन्द्रिका के समास बादि कुछ अपूर्ण स्थलों की पूर्ति भी करते रहते।

एक रोज आपने इसी अध्ययन प्रबंध में फरमाया कि यदि सारस्वतीश्री मिल जाए तो कितना अच्छा हो, क्योंकि प्राचीन की तरह अध्याप्याधी कम से यदि इसका अध्ययन किया जाए तो बहुत सुन्दर विकास हो सकता है।

श्री कालूगणी ऐसे मायशाली व सिद्ध हुए सन्त थे कि उनका संकल्प संकल्प रूप में न रह कर तत्काल मूर्त रूप धारण कर लेता था। ऐसे अनेक अनुभव हैं।

**विशाल शब्दानुशासन की प्रशंसा**

मादरा के रावतमल जी पारस के पास बसियों की कुछ प्राचीन पुस्तकों थीं। चम्पालालजी स्वामी (राजनगरवाले) वहाँ देखने गये तो विशाल कीर्तियोगी विरचित विशाल शब्दानुशासन (अष्टाध्यायी) उनकी नजर में आया। आपने सोचा कि यह कहीं यही ग्रन्थ तो नहीं है जिसके लिए आचार्य श्री ने फरमाया था। आपने उस प्रति को लाकर मुखेव को भेंट की। मुखेव उसे देखकर बहुत प्रसन्न हुए और उन्होंने फरमाया कि जिस चीज की आवश्यकता थी वह मिल गई। वे उसका बड़ी तल्लीनता से अध्ययन करने लगे। पर कहीं-कहीं तात्पर्यार्थ की गहराई तक पहुँचने में कुछ कठिनाता प्रतीत होने लगी।

**पंडित रघुनन्दनजी का आग्रह**

वि० सं० १९७४ में सरदारगढ़र चातुर्मास करने के पश्चात् कालूगणी चूक पधारे। एक रोज वहाँ के संस्कृत प्रेमी यति रावतमलजी जो तैरापंथ शासन से बड़ा संपर्क रखते थे आपकी सेवा में आये और विनती करने लगे—आचार्य प्रवर आजकल यहाँ अलीगढ़ के पास के सुरामई गाँव में रहनेवाले एक पं० रघुनन्दनजी आये हुए हैं। वे आमुर्खेव के आचार्य हैं और व्याकरण के शास्त्री भी हैं। उनकी कवित्व शक्ति तो इतनी अद्भुत है कि वे एक दिन में ५०० श्लोकों की रचना विविध छन्दों में कर सकते हैं। उनकी अप्रतिम काव्य प्रतिभा से प्रसन्न होकर विद्वत् घुरघुरों ने उन्हें आमुकवि रत्न की उपाधि से विभूषित किया है। वैसे तो वे युवक ही हैं पर विद्या से प्रीड़ हैं।

इन सब विशेषताओं को सुनकर कालूगणी ने फरमाया—यतिजी, आप जो इतनी प्रशंसा करते हैं वह ठीक है; क्योंकि आपने सँचा ही अनुभव किया होगा। पर आप कहीं केवल बाह्य उपाधियों को सुनकर ही तो प्रसन्न नहीं हुए हैं; क्योंकि आजकल संसार में उपाधियों व डिग्रीयों बहुत हैं पर वास्तविकता कम है। एक दिन में पाँच सौ श्लोकों की बनाव साधारण बात नहीं है। मुस्फुराते हुए यति जी ने कहा—भगवन्! मैंने तो कहीं मुखेव मेरी बात को अतिशयोक्ति नहीं मान लें इस संकीर्ण पाँच सौ श्लोकों की ही बात कहिए। वे तो एक दिन में १००० श्लोक बना सकते हैं। विशेष क्या कहूँ, वे श्लोक बोलेते जायेंगे, लिखने वाले की कलम नहीं रुक सकेगी। यह निर्णयित सत्य है। यदि अवसर मिला तो श्री चरणों में उन्हें लाऊँगा और आपको इस सत्य का प्रत्यक्षतः विश्वास दिलाऊँगा।

यतिजी पं० रघुनन्दनजी के पास आये और कहने लगे—यतिजी, यहाँ जैन धर्मातिर्गत तैरापंथ शाखा के अष्टमाधियायक श्री कालूगणी महाराज पधारे हुए हैं। वे स्वयं संस्कृत भाषा के अच्छे विद्वान हैं और संस्कृतज्ञों की बड़ी कद्र करनेवाले हैं। यदि आपको इच्छा हो तो उनके दर्शन के लिए चलिए तथा अपनी विशिष्ट प्रतिभा से उन्हें अवगत कराइयें। ऐसा सुनकर पंडितजीने कहा—आप मुझ कहीं ले जा रहे हैं, उनके विषय में तो मैंने बहुत कुछ सुना है। लेकिन वे दान-ध्या को नहीं मानते। किसी गरीब की सेवा के लिए वे विरोध करते हैं। कूप-तड़ाग बादि बनाने में अवरोध करते हैं, ब्राह्मणों को शिमाने में पाप मानते हैं और गये हुए विद्वान का अपमान करते हैं आदि-आदि। आतियों का निवारण करते हुए पुनः यतिजी ने कहा—पण्डितजी! ये सब विरोधियों की फैलाई हुई आतियाँ हैं जो वास्तविकता से कौनों दूर हैं। सत्य क्या है, उसका निर्णय आप स्वयं वहाँ जाकर करिए। मेरा ऐसा दृढ़ विश्वास है कि परस्पर बातलाप से आपको ये आत धारणाएँ तलाक नष्ट हो जावेंगी। श्री कालूगणी महाराज वड़े प्रभावशाली आचार्य हैं। उनका निष्ठा हुआ व्यक्तित्व है, उनकी आँखों में अमृत है और उनकी वाणी हृदयवाहिणी है। मेरे कहने से आप एक बार उनके दर्शन अवश्य करियें।

ऐसे बहुत समझाने से पं० रघुनन्दनजी यतिजी के साथ आचार्य श्री के दर्शनार्थ गये। वे मुखेव की दान्त मुद्रा, बाँधों में सात्त्विक स्नेह तथा ललाट पर ब्रह्मचर्य का ओज देख कर बहुत प्रभावित हुए। उनका मस्तक तत्काल झुक गया और वे बड़ाजलि ही मुखर्ष के सम्मुख बैठ गये।

प्रसन्न मुद्रा में देववाणी में आचार्य श्री ने पूछा—किंमाश्रितान्? कुत्रत्या भवन्तः? कथमथ समागमनं जातं? अस्मिन् विषये भवतां प्रभुत्वपूर्णमव्ययम्? बातलाप इतना सौहार्दपूर्ण और सात्त्विक हुआ कि वे एक दूसरे का अन्तरंग परखने में पूर्णतः समर्थ हुए। आचार्य श्री ने पेष्ठितजी में अक्षधारण विद्वत्ता पाई। विद्वत्ता के साथ प्रायः न मिलनेवाली निरभिमानता—और—सरलता भी देखी।—सद्गुण, स्वगुण, श्री शक्ति, योगादि प्रतीत हुई।

पठितजी तो आचार्य चरण में शर्तलाप करके मृगमुख से हो गये। प्रातः धारणाओं का यथार्थ समाधान पाकर विरो-चियों की वृद्धि पर वे तरस साने लगे। षष्ठो लम्बे इस प्रसंग में उल्लेख सन्तो के बाह्य-विहार, रहन-सहन, पठन-मनन आदि क्रिया कलाओं का सही ज्ञान प्राप्त हुआ। वहा से जाकर उन्होंने तत्काल एक सामुसतक नाम का काव्य तीन षटो में तैयार किया (आरभोऽस्य तथा पूर्ति जाता षष्टा त्रयेण हि)।

दूसरे दिन उस काव्य को लेकर यतिजी के साथ फिर पठितजी आचार्यश्री की सेवा में उपस्थित हुए। उन्होंने वह नव निर्मित सामुसतक काव्य आचार्य श्री के सम्मुख सगी की सुनाया। इसमें सामुषी की जीवनचर्या का वर्णन बहुत सुन्दर ढंग से किया गया था। इस प्रकार ५० रघुनन्दनजी आचार्य श्री के सम्पर्क में आए। सम्पर्क इतना गाढा हुआ कि गुरुवर्य को वे अपनी सेवा देने की भी तत्पर हुए। अपना आयुर्वेदिक कार्य करते हुए वे एक अड्डाल की भाँति यथासमय सन्तो की विद्या पढ़ाने लगे। आचार्य श्री की सेवा से पठितजी का आशय समाज में भी अनायास परिचय बढ गया। उनके हाथों से ऐसे-ऐसे मराठ्य इलाज भी साध्य बने कि उनका सुयस सारे समाज में फैल गया और वे माने हुए वैद्यों की गणना में आ गये। भिस्वाम्बानुशासन का निर्माण

मुनि श्री भीमराजजी, सोहनलालजी स्वामी (चूर), कानमलजी स्वामी और नयमलजी (बागोर) ने पठितजी के पास हेमचन्द्रानुशासन व बृहत्पुत्ति का अध्ययन शुरु किया। इधर मुनि श्री चौधमलजी, सगतमलजी और श्री मागीलालजी आदि कई सन्तो ने विद्याल खान्दानुशासन का अध्ययन प्रारम्भ किया। हेमचन्द्रानुशासन के अपने आपमें परिपूर्ण व सामोपगम होने के कारण उसका अध्ययन अस्खलित रूप में होने लगा। परन्तु विद्याल खान्दानुशासन अष्टाध्यायी के रूप में ही था। उसकी लघुपुत्ति व बृहत्पुत्ति आदि कुछ भी नहीं थी। केवल सार कौमुदी मान की एक प्रक्रिया थी। अतः पढ़ने व पढ़ाने में काफी कठिनाई प्रतीत होने लगी। एक दिन इसी प्रसंग में शर्तलाप करते हुए आचार्य श्री ने फरमाया—जितना अच्छा हो अगर इसकी बृहत्पुत्ति बन जाये। फिर क्या था, ५० रघुनन्दनजी इस महान कार्य को करने के लिए कृत सकल्प हो गए। मुनि श्री चौधमल जी गणपति की तरह उनका लेखन करने को तत्पर हो गये। वि० सं० १९८१ के चूर वातुर्वास में इस महान कार्य का शीघ्रप्रारम्भ हुआ। पठितजी सिद्धान्त कौमुदी, पाणिनीय अष्टाध्यायी, सार कौमुदी, सारस्वत, सिद्धान्त चन्द्रिका और हेमचन्द्रानुशासन आदि अनेक पुस्तिकाएँ पर ध्यान देते हुए पुत्ति तैयार कर बोलते और श्री चौधमलजी स्वामी उसे स्पष्ट अक्षरों में लिखते जाते। यह कार्य रोजाना आठ-आठ षष्ठे तक चलता।

आचार्य श्री की इच्छा ऐसी थी कि सूत्रों का कम सारस्वत व चन्द्रिका की तरह सरल रखा जाय। पर व्याकरण में मूलतः कही न रह पाये अतः सप्तिक सूत्र तैयार होने लगे। श्री चौधमलजी स्वामी के लिखे हुए कल्पे सतडे को भी सप्तमलजी स्थाही से लिखते रहते। और उससे फिर पढ़ानेवालों का पाठ चलता, लेकिन पढ़ाते समय कई सकाएँ उत्पन्न होती। उससे सूत्र और पुत्ति में फिर कुछ परिवर्तन अपेक्षित हो जाता। इसी प्रकार वर्षों तक यह कार्य चलता रहा। वे तो चौधमलजी स्वामी ही ऐसे स्मिदायामाले कर्मठ सामुषे जो इस महान कार्य को अविलिख गति से करते रहे। अन्यथा उस गौरव कार्य से ऊब जाना तो एक साधारण सी बात थी। पठितजी तो केवल लिखानेवाले ही थे। बाकी सब भार श्री चौधमलजी स्वामी पर ही था। कौन-सा सूत्र कहाँ पर आया है, इस सूत्र में परिवर्तन होने से कितने सूत्रों में कहाँ-कहाँ परिवर्तन करना होगा आदि कार्य बिना मालस्य के आप अनवरत करते रहे। कहना जितना सहज होता है उतना करना नहीं। कहने में केवल जीम हिलती है, किन्तु करने में अथक परिश्रम करना पड़ता है। कार्य कैसे किया जाता है यह करनेवाला ही जानता है। हमी और विद्या का जो पाठ दिन में पढ़ाया जाता रात्रि के समय आचार्य श्री स्वयं उसका अवगण करते। विविध प्रकार की व्याकरणसूत्र गमीर सकाएँ उठाई जाती; क्योंकि व्याकरण सम्बन्धी ज्ञान गुरुवर्य का बहुत विशद था। कारण, आप विस्मय में महामेव बने थे। साथ-साथ संस्कृत भाषा बोलने का भी प्रयास चलता। एक ही विषय पर गद्दी और प्रतिवादाएँ उन्होंने लगी। कुछ सत संस्कृत में कथितार्थ भी करते लगे। सर्वप्रथम मुनि श्री सोहनलालजी (चूरवाले) ने, इस तरह एक रचित आदिनाथ स्तोत्र भक्तानाम की समस्त पुत्ति रूप उसका चौथा चरण लेकर कालूगामी की स्तुतियय, अक्षरों इतने बहुत रचना की, जो संस्कृत भाषा की सफरता में विशेष महत्त्व रखती थी। फिर बाद में मुनि श्री कानमलजी, अक्षरों इतने बहुत चरण लेकर समस्तपुत्ति करते हुए कालूगमनाम की रचना की। ऐसे संस्कृत के साहित्य में सेवा का

‘विनास’ पर इन्ही कवि

इसर वृहत्वृत्ति का कार्य करते हुए मुनि श्री चौधमलजी स्वयं व्याकरण के विषय में प्रकाण्ड पण्डित हो गये थे; क्योंकि कार्य ही कार्य को सिलसिला है। पं० रघुनन्दनजी की पहिली लम्बी अनुपस्थिति में भी आपका कार्य चलता रहता। वर्तमान आचार्य श्री तुलसीगणी, मुनिश्री धनराजजी और मैं (चन्दन मुनि) मुनिश्री चौधमलजी के पास वृहत्वृत्ति पढ़ने लगे। तब फिर नई-नई अनेक शंकाएँ उत्पन्न होती रहतीं। फिर सुनौं और वृत्तियों में परिवर्तन करना पड़ता। परिणाम यह हुआ कि विशाल शब्दानुशासन के मूल सूत्र प्रायः परिवर्तित से हो गये। तब नाम भी परिवर्तित करना उचित समझा गया। विशाल शब्दानुशासन की जगह उसका नाम परमापञ्च श्री निम्बू स्वामी के नाम पर 'निम्बू शब्दानुशासन' रखा गया। उसके कर्ता श्री चौधमलजी स्वामी के अशुष्ण परिश्रम का ही यह परिणाम था। सच कहा जाये तो वे इसी कार्य में युवा से वृद्ध हो गये थे। उनकी आँखें और घुटने इसी कार्य में कमजोर पड़ गये थे। वृहत्वृत्ति के कर्ता तो पंडितजी थे ही, पर उसमें भी मुनि श्री चौधमलजी स्वामी का पूरा हाथ था।

इसर पढ़नेवाला शिष्य समुदाय बहुत बड़ चुका था। उसके प्राथमिक ज्ञान के लिए निम्बू शब्दानुशासन की प्रक्रिया की कमी बहुत अफ़सरने लगी। अतः इसकी पूर्ति के लिये भी चौधमलजी स्वामी ने अपने परमोपाध्यायी श्री कालूराम-आचार्य के नाम से कालू कीमूदी नाम की प्रक्रिया बनाई। यद्यपि व्याकरण का विषय बहुत जटिल होता है फिर भी प्राचीन व्याकरणों की अपेक्षा यह प्रक्रिया बहुत सरल और सुवीध बनी है यह निःसंकोच कहा जा सकता है।

इसे (कालूकीमूदी) सर्वप्रथम मुनि श्री नयमलजी, श्री बुद्धमलजी, श्री पूनमचन्दजी (गंगाशहरवाले) आदि छोटे सत्त कण्ठस्थ करने लगे। इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ भी बहुत बढ़ने लगीं। कालूरामजी की देख-रेख में कालूकीमूदी के अध्ययन करने का कार्य श्रीतुलसीरामजी (वर्तमानाचार्य) सम्भालने लग गये थे।

पाँच कालू कल्याण मन्दिर बने

वि० सं० १९८० में मुनि श्री नयमलजी स्वामी (वागोरावाले) ने श्री सिद्धसेन दिवाकर उचित पादवैनाय स्तोत्र कल्याण मन्दिर की समस्या पूर्ति रूप द्वितीय और चतुर्थ चरण लेकर दो कालूकल्याण मन्दिर बनाये। ऐसे ही पुष्पक-पुष्प चरण लेकर एक श्री धनराजराजी स्वामी ने, एक मैंने (चन्दन मुनि) और एक श्री तुलसीरामजी (वर्तमान आचार्य) ने बनाये। शीतकाल में जब हम सब बीदासर में आचार्य श्री की सेवा में अपना-अपना काध्य अमशः सुनाने लगे तब बयोवृद्ध मंत्री मुनि श्री मदनलालजी स्वामी ने एक साथ पाँच समस्या पूर्ति के श्लोकों को सुनकर फरमाया—गुरुदेव! एक बड़े समय था जब एक सामान्य संस्कृत श्लोक का सही अर्थ समझनेवाला भी इस समाज में कोई साधु नहीं था और एक आपके अमोघ परिश्रम का आज यह सुपरिणाम है कि एक साथ पाँच-पाँच समस्या पूर्ति रूप सुन्दर काव्य बन रहे हैं।

अभी न्याय का अध्ययन बाकी है

तब श्री गुरुदेव ने फरमाया—अभी एक व्याकरण की दिशा में अपने को सफलता मिली है। सर्वसाध्व (न्याय) की दिशा में अभी बहुत कुछ करना है। उसके बिना शास्त्रों की टीका को समझने में काफी कठिनाय होती है। अतः उसका अध्ययन भी परमावश्यक है।

जिस अध्ययन के लिए कौन-कौन सा ग्रंथ परमावश्यक है इसके सुझाव में आप (कालूरामजी) बड़े कुशल थे। अतः आपने अपने अध्ययनशील शिष्यों को न्याय का अध्ययन करने के लिए आचार्य हरिप्रभ द्वारा विरचित पदार्थन समुच्चय, श्री हेमचन्द्राचार्य द्वारा विरचित अम्य योग व्यवच्छेदिका और चादि देव सूरि विरचित प्रमाणनय, तत्त्वालोकालंकार आदि ग्रंथ रत्न तथा प्राकृतिक भाषा के अध्ययन के लिए हेमचन्द्र का अष्टमाध्याय कण्ठस्थ करना दिया था। ऐसे इतर अनेक सहकारी विद्यार्थी का बीज बपन कर के वि० सं० १९९३ में वे स्वर्गवासी बन गये।

संस्कृत विद्या का विस्तार

नयमाचार्य श्री तुलसी ने पट्टासीन होकर विशेष रूपसे इस विद्या वृक्ष को सींचा। न्यायशास्त्र का बड़े धम से आपने अध्ययन किया और शिष्यों को करवाया। सबसे बड़ा कार्य आपने सती समाज की संस्कृत सिखा में अग्रसर करने का किया। यद्यपि कालूरामजी के समय कुछ साध्वियों शास्त्रस्त व सिद्धान्त चन्द्रिका का आंशिक अध्ययन करती थीं फिर भी उस समय उसमें विशेष विकास नहीं हुआ था। इस कमी को आपने पूर्ति की। समय की बलि अर्पणा होते हुए भी आपने साध्वियों को पढ़ाने में समय लगाया और कालूकीमूदी की तीनों वृत्तियाँ साध्वियों ने कण्ठस्थ कीं। उसकी साधनिका आपने

करवाई। इसका परिणाम सुन्दर निकला। श्री भिक्षु सन्दावृत्तान्त की वृत्तवृत्ति तो बग चुकी थी परन्तु अभी तक रूपवृत्ति नहीं थी। अब सतियों को पढ़ाने के लिए उसकी बहुत आवश्यकता प्रतीत होने लगी। वैसे तो लघुवृत्ति ब्रह्मण या वार्ध कल्लूगनी के समय श्री तुलसी गणी ने ही प्रारम्भ कर दिया था। लेकिन अचानक ही शास्त्र का भार आपके क्या पर आ जाने से वह प्रारम्भ प्रारम्भ ही रह गया था। आखिर उस कार्य को धीरे धीरे सम्पन्न करने के लिए पन मुनि और मुज सोपा गया, जो कि उसी वर्ष में पूर्ण कर दिया गया। लघुवृत्ति का अध्ययन श्री सतियों में विनय रूप में चलने लगा। बाद में कतिपय सतियाँ वृत्तवृत्ति का भी अध्ययन आचार्य श्री तथा प० रघुनन्दन जी के पास करती रहीं। परिणाम स्वरूप अनेक साध्वियाँ विदुषी बन गईं। चारा प्रवाह रूप संस्कृत में बोलने तथा कविता करने में भी उन्होंने काफी प्रगति कर ली। दर्शनशास्त्र के अध्ययन में भी आज अनेक साध्वियाँ गतिशील हैं।

संस्कृत में सर्वतोमुखी विकास

किसी संस्कृत कवि ने कहा है—

नरत्न दुर्लभ लोके, विद्या तन सुदुर्लभा।

कवित्व दुर्लभ तन, शक्तिस्तन सुदुर्लभा ॥

प्रथम तो नर तन दुर्लभ है, उसमें विद्या दुर्लभ है। उसमें भी कवित्व दुर्लभ है। कवित्व में भी (कविता) शक्ति अति दुर्लभ है। आज तेरापथ समाज में संस्कृत में कविता बनानेवाले अनेक सत व सतियाँ हैं। ऐकांतिक शतक भी अनेकी बिना साधु और साध्वियों ने बनाये हैं। कद्यों ने तो एक ही दिन में दो ची, पाँच ची तथा हज़ार श्लोक तक भी बनाये हैं। इसके अतिरिक्त विशिष्ट प्रकाश के मनी आधुनिक भी हैं जो विषये विषय पर नाना छन्दों में तत्काल कविता बोल सकते हैं। वि० स० २०११ में आचार्य श्री तुलसी पूजा पचारे। वहाँ के विशिष्ट विद्वानों द्वारा वहाँ की प्रख्यात पाठ्यनिनी समा में संस्कृत गीष्ठी का आयोजन रखा गया। संस्कृत में भाषाओं का कार्यक्रम चलने के बाद आधुनिकता का कार्य कम रहा। डाक्टर एन० वाट ने, एम० ए० पी० एच० डी० ने विषय प्रदान करते हुए कहा—

समयसाधक नित्य नम्यता हस्तभूषणम्।

साध्यावृत्तमालम्भ, शटीयन विषयताम् ॥

अर्थात् आधुनिकों का हस्तभूषण जो नित्य समय साधन करने वाला शटीयन है, उसका सम्भारवृत्त में वर्णन करिये।

संस्कृत भाषा के मर्मज्ञ ही जानते हैं कि शटी के ऊपर आधुनिकता करना कितना कठिन है। लेकिन विविध मेधावी मुनि श्री नयमलजी ने आचार्य श्री की आज्ञा पाकर दिये गये विषय पर सम्भारा छन्द में चार श्लोक तत्काल रच सुनाये। विद्वानों के आश्चर्य का पार न रहा। इसी प्रकार तिलक विद्यापीठ में भी समस्तवृत्ति का प्रभावोत्पादक वातावरण रहा।

काशी के संस्कृत महाविद्यालय में भी स्वाहाद के विषय में चारा प्रवाह एक कम्बे संस्कृत भाषण के उपरान्त तत्काल दिए गए विषय पर इन्हीं मुनि ने आधुनिकता रचकर विद्वानों की मधुमूष बनाया।

इसी प्रकार वि० स० २००८ में जम्नाला छावनी के कालेज में आचार्य श्री के साधन के पश्चात् आधुनिकता का कार्यक्रम रखा गया। मुनि श्री बुद्धमलजी सबसे हुए और वहाँ के प्रिन्सिपल महोदय ने आधुनिक विद्या के विषय पर बहिला करने लगे कहा। मेधावी मुनि ने प्रदत्त विषय पर अस्सलित श्लोक बोलना शुरू किया। श्रोता मन्त्रमूष ही सुनने लगे। कई श्लोक बोलने पर प्रिन्सिपल ने कहा—छहिये। मैं दूसरा विषय देता हूँ। शायद उन्हें यह भ्रम हो गया था कि वही मैं पूर्ण निमित्त श्लोक तो नहीं बोल रहे हैं। अतः उन्होंने कहा—मेवाले में गवर्नर बनरल की कौंसिल में प्रस्ताव रखा था कि भाग्य में पाश्चात्य विषय का प्रसार किया जाय। उनके रस रस तो भारतीय ही हो किन्तु तिल व दिमाग पाश्चात्य बना दिये जायें। इस प्रस्तावित शिक्षा का उद्देश्य नीची श्रेणी के अकसर तथा कर्कष तैयार करना था इत्यादि बातों को बहने हुए उन्होंने एक छम्बा भाषण दे डाला और भाषण में कही गई बातों को ही पचबद्ध करने को कहा। इस तरह एक अपरिचित विषय पर तत्काल संस्कृत में कविता बोलना कोई मजाक की बात नहीं थी। लेकिन विविध जम्नाली मुनि श्री बुद्धमल जी ने सुरत अपने पूर्वक्रम को बदलते हुए उनके भाषण को पचबद्ध कर डाला। उपस्थित विद्वद्गण इनमें बहुत ही प्रभावित हुवा और प्रिन्सिपल तो मग्दु ही गया।

ऐसे ही आचार्य श्री के साथ राष्ट्रपति भवन में राष्ट्रपति राजेन्द्रप्रसाद द्वारा प्रदत्त विषय “आत्मप्रवाम” पर उन्हीं वृत्ति

श्रेष्ठ मुनि ने आशु कविता की। राजघाट पर विनोबा द्वारा दिये गये विषय पर भी इन्होंने सुन्दर कविता सुनाई थी। इसी तरह एक विद्वत् समाज में उन्हें विश्वरिणी छन्द में फाउन्टेन पेन पर बोलने को कहा गया। उन्होंने तत्काल उसी विषय पर आशुकविता बोल कर अपनी अनुपम प्रतिभा का परिचय दिया।

संस्कृत साहित्य की सेवा

तेरापंच ने संस्कृत साहित्य से बहुत कुछ पाया है तो साथ-साथ उसने इसे दिया भी है। विद्वान् साधु-साध्वियाँ साहित्य-निर्माण द्वारा संस्कृत, प्राकृतिक, हिन्दी, गुजराती तथा पञ्जाबी आदि भाषाओं के साहित्य भंडार को भरने में अपनी ओर से यत्किंचित् सहयोग प्रदान कर रहे हैं। यहा केवल उनके संस्कृत साहित्य का दिग्दर्शन कराया जाता है। यद्यपि अनेक लेखकों की रचनाओं की सूची इसमें सम्मिलित नहीं की जा सकी है फिर भी प्रयासपूर्वक यथासम्भव जिन लेखकों की रचनाओं के नाम मैं प्राप्त कर सका हूँ उनकी सूची इस प्रकार है :

(१) आचार्य श्री तुलसी :

- १-जैन सिद्धान्त दीपिका
- २-मिश्र न्याय कणिका
- ३-कर्णव्य पट्टमिशिका
- ४-श्री कालूकल्याण मन्दिरम्
- ५-शिक्षा पण्यवलि:
- ६-धर्म रहस्यम्
- ७-सौराज्य
- ८-कवि माहात्म्यम्
- ९-कि लक्षम्
- १०-सर्वमस्ति नास्ति किंचित्
- ११-विद्या संकेता
- १२-कथा-कोष:

(२) मुनि श्री चौधमलजी :

- १-श्री मिश्र शब्दानुशासन (अष्टाध्यायी)
- २-कालूश्रीमुदी प्रक्रिया (पूर्वार्ध व उत्तरार्ध)

(३) मुनि श्री कानमलजी :

- १-कालू कल्याण मन्दिरम् (द्वयम्)
- २-कालू भक्तामर
- ३-पंच तीर्थी
- ४-गोय काव्यं
- ५-तुलसी न्याय प्रवेशिका

(४) मुनि श्री नयमलजी (बागौर):

- १-श्री मिश्र महाकाव्यम्
- २-युक्तिवाद : (न्याय विषये)
- ३-अन्योपदेश:
- ४-तेरापंच स्तोत्रम्
- ५-सत्संग महिमा
- ६-जिन चतुर्विधिका
- ७-वैराग्य तरंगिणी

मुनि श्री नचमलजी (आमोर) (जारी)

८-अर्हपष्टकम्

९-दुलतीवचनामृतस्तौषम्

(५) मुनि श्री धनराजजी :

१-प्रस्ताविक श्लोक शतकम्

२-देवगुरुधर्म दर्शिका (गेय काव्यम्)

३-काल् कल्याण मन्दिरम्

४-भिलु वाय्दानुशासन (लघुवृत्ति)

५-ऐकालिक शतकम्

६-गणीगुण नवकम् (गेय काव्यम्)

७-काल्गुणाष्टकम्

(६) मुनि श्री आनन्दजी :

१-श्री वंरागवैकल्यवृत्ति. (पद्य)

२-प्रबोध पंच पञ्चशिका "

३-आत्मभाव दर्शिका "

४-अनुभूतिशतकम् "

५-लघुवेद्यामृतम् "

६-काल् कल्याण मन्दिरम् "

७-केवल्य पञ्चशिका :

८-आत्म शोधकम् "

९-पुष्प पञ्चदशकम् "

१०-पञ्चिक पञ्चदशकम् "

११-आत्मगह्विष्टकम् "

१२-वास्तविक विचार नवकम् "

१३-विपीलिकाष्टकम् "

१४-बह् स्पष्टक "

१५-सत्संगति माहुराम्याष्टकम् "

१६-प्रात्ययिकाः श्लोकाः "

१७-पञ्चतीर्थी (गेयकाव्यम्)

१८-गीतिकात्रयीपञ्ची "

१९-अर्जुनमायाकारम् (पद्य)

२०-अभवप्रबोधः "

२१-धर्म दशक निवेकः "

२२-निबन्धावलिः "

२३-भिलुलिवानुशासनवृत्तिः "

२४-वीतरागस्तुति. (पद्य)

२५-साम्प्रदायिक श्लोकाः "

(७) मुनि श्री कृतरमलजी :

१-माण्डव निबन्धः (पद्य)

स्तुति श्री द्वापरमन्त्री (बारी)

०-क-र-म-न्त्री (७६)

०-र-म-न्त्री (७७)

(८) स्तुति श्री मोक्षमन्त्री

१-म-न्त्री

२-म-न्त्री

३-म-न्त्री

४-म-न्त्री

५-म-न्त्री

६-म-न्त्री

(९) स्तुति श्री नयनमन्त्री (दमहोर) :

१-न-न्त्री

२-न-न्त्री

३-न-न्त्री

४-न-न्त्री

५-न-न्त्री

६-न-न्त्री

७-न-न्त्री

८-न-न्त्री

९-न-न्त्री

१०-न-न्त्री

११-न-न्त्री

१२-न-न्त्री

१३-न-न्त्री

१४-न-न्त्री

१५-न-न्त्री

१६-न-न्त्री

(१०) स्तुति श्री कर्ममन्त्री .

१-क-न्त्री

२-क-न्त्री

३-क-न्त्री

४-क-न्त्री

५-क-न्त्री

६-क-न्त्री

७-क-न्त्री

८-क-न्त्री

९-क-न्त्री

१०-क-न्त्री

११-क-न्त्री



मुनि श्री छत्रमलजी (चारी)

- १२-तप-कुटी द्वारिधिका
- १३-मुख्यपत्र द्वारिधिका
- १४-मणिसौखर द्वारिधिका
- १५-सूक्ति द्वारिधिका
- १६-समवाद द्वारिधिका
- १७-प्रतिभा द्वारिधिका

(११) मुनि श्री कुलीचन्दजी 'शार्दूल' :

- १-तुलसी स्तोत्रम्
- २-तुलसी शतकम्
- ३-मयीदापत्रकम्
- ४-ऐकाङ्गिकशतकम्
- ५-मेषाष्टकम्
- ६-समुद्राष्टकम्
- ७-मीतिसंदोहम्

(१२) मुनि श्री बुद्धमलजी :

- १-निवन्ध सन्दोहः (गद्य)
- २-कथापिटकम् "
- ३-भारतमीमांसा प्रवेशिका "
- ४-स्मितम् "
- ५-उत्तिष्ठ जाग्रत "
- ६-भारतीय संस्कृतिः "
- ७-चतुर्विधाति जिनसाधः (पद्य)
- ८-श्री तुलसी स्तोत्रम् "
- ९-सत्संग विधिका "
- १०-मधुकर चतुर्दशकम् "
- ११-गुहमनिष चतुर्दशकम् "
- १२-अन्योनितपत्राधिका "
- १३-ऐकाङ्गिक शतकम् "
- १४-रौहिण्यः "
- १५-देवात्तद्वंशलीयः "
- १६-मुक्तमाला "

(१३) मुनि श्री पुनमचन्दजी :

- १-श्री तुलसी स्तोत्रम्
- २-ऐकाङ्गिक सम्यक्स्य स्तोत्रम्
- ३-प्रकीर्णक श्लोकाः
- ४-श्री वंशमंगलसप्तति (टीका)

(१४) मुनि श्री नगराजजी 'बड़ा' (सरबारसहर) :

- १-निस्तुतकम्

मुनि श्री नवरराजनी (सरदारशहर) (जारी)

२-माथेरान सुषमा

३-स्तवकम्

(१५) मुनि श्री मीठालालजी (लाडनू) :

१-साप्ताष्टिकमाषाढभूतिशतकम्

२-अध्यात्म पंचविधिका

३-विश्ववन्द्यकाव्यम्

४-कथासंग्रह

(१६) मुनि श्री चम्पालालजी (सरदारशहर) :

१-अनुव्रत शतकम्

२-धर्म शतकम्

(१७) मुनि श्री महेंद्रकुमारजी :

१-ऐकाङ्गिक पंचशती

२-भारीमालशतकम्

३-चन्दनवाला ऐकाङ्गिक नाटकम्

(१८) मुनि श्री मोहनलालजी 'शार्दूल' :

१-नमिनाथ नृतिः

२-कर्तुर काव्यम्

३-कल्पना

४-ऐकाङ्गिक शतकम्

५-समस्या निपाष्टिक

६-प्रयास प्रशस्तिः (गद्य)

७-भारतीय संस्कृति "

(१९) मुनि श्री पुष्परामजी :

१-अर्थचन्द्रस्य चन्द्रिका (कल्पना काव्यम्)

२-ध्यान पुष्पम् (अनुभवार्थक काव्यम्)

३-सुलसी गीता श्लोक चतुर्दशीपरिमिता

४-कथा निकुञ्जः (गद्य)

५-चित्रमय काव्यम् (पद्य)

(२०) मुनि श्री मांगीलालजी 'मधुकर' :

१-समस्या शतकम्

२-पथिक पंचकम्

३-सुलसी सप्तकम्

४-सूर्याष्टकम्

(२१) मुनि श्री सुलालजी :

१-ऐकाङ्गिक शतकम्

२-उन्निद्रम् (श्लोक संग्रह)

(२२) मुनि श्री बच्छराजजी :

१-ऐकाङ्गिक शतकम्

२-श्लोक संग्रह

(२३) मुनि श्री रामेयाकुमारजी :

- १-ऐकाङ्गिक श्लोक सहस्री
- २-नैष्ठ द्विशतकम्
- ३-ऐकाङ्गिक द्विशतकम्
- ४-श्लोक सप्तहः
- ५-परिमलम्
- ६-उन्मिषितम्

(२४) मुनि श्री श्रीधरजी (टमकोर) :

- १-मर्यादापोढकम् (पद्य)
- २-मेधाष्टकम् "
- ३-नद्याष्टकमाला "
- ४-समुद्राष्टकम् "
- ५-अव्यय निबन्धः (गद्य)
- ६-एकाक्षर निबन्धः "
- ७-कथामाला "

(२५) पण्डित रघुनन्दनजी :

- १-निस्तुशब्दानुशासन बृहत्सूक्ति.

(२६) साध्वी श्री कूलकर्णजी :

- १-व्रतिज्ञा द्वाविधिका (मन्वाकान्ता निबद्धा)
- २-हरिचरणकालिकम् द्विशतकम्
- ३-मर्यादाष्टकम्
- ४-चरित्रनिर्माण पंचकम्

(२७) साध्वी श्री मोहनकुमारजी :

- १-निबन्धमाला (गद्य)
- २-विज्ञा वृद्धाष्टिका (पद्य)

(२८) साध्वी श्री मारुजी (झुपरगढ़) :

- १-ऐकाङ्गिक शतकम्

(२९) साध्वी श्री जतनकर्णजी (जयपुर) :

- १-ऐकाङ्गिक सन्बोधिशतकम्

(३०) साध्वी श्री मानकर्णजी (लाबू) :

- १-ऐकाङ्गिक शतकम्

(३१) साध्वी श्री सोहनजी (राजलबेसर) :

- १-ऐकाङ्गिक शतकम्

(३२) साध्वी श्री मंजुलजी :

- १-गीतिसंघोहः

(३३) साध्वी श्री कानकर्णजी :

- १-गीतिका
- २-वर्हिता पोढकम्
- ३-मेधाष्टकम्

साप्त्वी श्री कामर्कवरजी (बारी)

- ४-उत्पाष्टकम्
- ५-अप्यात्म दशकम्
- ६-भनस्वित्तकम्
- ७-उमता सप्तकम्
- ८-मर्वादा पंचकम्

(३४) साप्त्वी श्री कनकधोजी :

- १-आत्मात्मेकन पचाधिका
- २-मृदवरिमाष्टकम्
- ३-स्तुतिमाष्टकम्
- ४-तुलसी अष्टकम्
- ५-सरीराष्टकम्
- ६-पृथ्वी छतकम्
- ७-त्याग पंचकम्
- ८-हृदयशुद्धि पंचकम्

(३५) साप्त्वी श्री वसोबराजी :

- १-अनुवृत्ताष्टकम्
- २-स्तवमाष्टकम्
- ३-उमस्वापूर्तिपंचकम्
- ४-मेधाष्टकम्
- ५-समुद्राष्टकम्

(३६) साप्त्वी श्री कमलश्रीजी :

- १-मर्वादापंचकम्
- २-गौति युक्तः

(३७) साप्त्वी श्री स्नेहकुमारीजी :

- १-सत्य पौडशकम्
- २-मेधाष्टकम्
- ३-संस्कृत गीतिनामा
- ४-मर्वादाष्टकम्

इस प्रकार साहित्य साधना का यह श्रेष्ठ अवसर धारा के रूप में चालू है। यद्यपि यह धारा अभी तक एक पंक्ति की ही धारा है ; तथापि निरन्तर प्रगति करती और भवनेन्नेत्रों को अपने में भरित करती हुई यह धीमधी एक विशाल धारा का रूप लेकर नदी रूप में प्रवाहित होगी और संस्कृत साहित्य के समुद्र को अपने में अपना एक महत्त्वपूर्ण स्थान बनावेगी, ऐसी आशा की जा सकती है।

## तेरापंथ का वर्तमानकालीन काव्य साहित्य

( मुनि श्री रूपचन्दजी )

तेरापंथ की साहित्य परम्परा ने अपने युग का सफलतापूर्वक प्रतिनिधित्व किया है, यह निस्संदेह कहा जा सकता है। तेरापंथ के प्रवर्तक आचार्य भिक्षु से लेकर उनके वर्तमान उत्तराधिकारी आचार्य प्रवर श्री तुलसी तक का रचित साहित्य इसका जीवंत प्रमाण है। भले ही कुछ कारणों से यह साहित्य जनता के समक्ष न आया हो फिर भी इस साहित्य प्रधानयुग में हम उसे मजदूर आवाज नहीं कर सकते। जीवन के वास्तविक तथ्यों का अवसलित रूपेण प्रकटीकरण आचार्य भिक्षु का सहज गुण था। अनेक गहन विषयों को सरल भाषा में गूँथ कर उन्हें व्यावहारिक रूपों द्वारा हृदयंगम करा देना आपकी विनम्र प्रतिभा का परिचायक है।<sup>१</sup> जन्म और मृत्यु, बंधन और मुक्ति—मानव मन की स्पष्ट किन्तु उलझी रेखाएँ हैं, जिनकी स्वीकृति अथवा अस्वीकृति की अभिव्यक्ति में अनूद्य प्रायः असफल रहता है। उन्हीं रेखाओं का सहज समीकरण आपके साहित्य में झलकता है। आपने कहा, "जीवन और मृत्यु अपने आप में न काम्य हैं और न अकाम्य। ये परिवर्तन के अवश्यमावी चरण हैं। पहले चरण में प्राणी नये जीवन के लिए जाता है और दूसरे में नये जीवन के लिये चला जाता है। पुद्गल की भूमिका में जीवन काम्य है और मृत्यु अकाम्य। आत्मा की भूमिका में जीवन और मृत्यु न काम्य हैं और न अकाम्य। अंत्यममय जीवन और मृत्यु अकाम्य हैं तथा संयममय जीवन और मृत्यु काम्य।"<sup>२</sup> आपके साहित्य की सर्वाधिक विशेषता यह है कि आपने जीवन के सनातन सत्यों को परिभाषा के कृत्रिम बंधनों में बाँधने का कभी प्रयत्न नहीं किया। यही कारण है कि आपकी रचनाओं में साहित्य स्वयं सत्य का मूर्त रूप लेकर प्रकट हुआ है। तेरापंथ की प्रगति का एकमात्र यही कारण है कि उसने साम्प्रदायिक कटारों और हठमयिता को कभी प्रश्रय नहीं दिया। आचार्य भिक्षु ने अनेक सैद्धान्तिक विवादास्पद तथ्यों पर अपना स्पष्ट चिंतन, सहमति और मतभेद प्रकट किया किन्तु उसमें भी उनकी विनम्रता और आग्रह-हीनता साकार होकर निखरी हैं।<sup>३</sup>

यहाँ की तपस्या और साधना के अवन्तर आपने लगभग ३० हजार पद्य रचे। उनमें समाज की कुरिस्त रीति-रिवाज, धर्म के नाम पर चलनेवाले अन्ध विश्वास और रुढ़ियों पर हमें तीखे व्यंग मिलते हैं। वर्तमान युग जिन-जिन कारणों से धर्म को अनिवाप घोषित करने का साहस करता है; आचार्य भिक्षु ने आज से दो शतक पहले ही उन्हें अपनी लेखनी का विषय बनाया था। इस तरह आचार्य भिक्षु को हम एक क्रांतिकारी संगठन-प्रणेता के रूप में ही नहीं, अपितु एक सकल साहित्यकार के रूप में भी पाते हैं।

इनके पश्चात् तेरापंथ के प्राण धीमन्जयाचार्य अपने आप में वैशिष्ट्य लिए जाते हैं। आपने १८ वर्ष की अल्प आयु में ही प्रज्ञानासुख (ज्ञानागम विवेक) के गहन व विषष्टतम स्तरों का सफलतापूर्वक भाग्यनुवाद किया। आपने अपने जीवन काल में करीब तीन लाख पद्य रचे, जिनमें मौलिक तथ्यों के निरूपण के साथ-साथ फुटकर आख्यान भी मिलते हैं। संघ का सदस्य, संघ और संघपति के प्रति एकनिष्ठ हो, संघ का बहु शामिल कैंसे निभाये, संघ के लिये सर्वस्व समर्पण की भावना एकाकार हो आदि के सम्बन्ध में उन्होंने प्रचुर भाषा में साहित्य लिखा जो काव्य की दृष्टि से भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। आपने मुख्यतः जैनदर्शन, सिद्धान्त, व्याख्यान, वैराग्यात्मक और भक्तिरस पूर्ण गीतिकाएँ लिखीं, जो आज भी लोक-प्रचलित हैं।

इनके बाद अष्टमाचार्य श्री कालूमी अपनी काव्यप्रियता के लिये अति प्रसिद्ध हैं। अपने जीवन-काल में साहित्य-उत्कर्ष

१—प्रतापत, डाल ४, भाषा १

२—भिक्षु विचार दर्शन, पृष्ठ ४८

३—भिक्षु विचार दर्शन, पृष्ठ १३

को आपने जो स्थायित्व प्रदान किया वह इतिहास में चिरस्मरणीय रहेगा। वर्तमान समस्त साहित्य-संपदा का श्रेय आप को ही है, जिनके कारण तेरापथ आज ससार के समक्ष उच्च मस्तक है। यद्यपि आपने बहुत कम रचनाएँ की तथापि उपलब्ध रचनाओं के आधार पर ऐसा कहा जा सकता है कि आपकी रचना-शैली बहुत ही मरत, भिन्नप्रद और मजबूत हुई थी। अपने शिष्य साधुओं का आपने व्याकरण, न्याय, सिद्धान्त और दर्शन के विषय में सफलतापूर्वक प्रवेश कराया।

अब आचार्य प्रवर श्री तुलसी गणी एक यशस्वी साहित्यकार के रूप में हमारे समक्ष अवतरित होते हैं। आप जन्म जात प्रतिभा सम्पन्न कवि हैं। जीवन की अमर साधना में भीषा हुआ आपका साहित्य मरणशील व्यक्ति में निहित अमरत्व को साक्षात् देखना चाहता है। श्रद्धा और श्रद्धेय के माध्यम से वह स्रष्टा और उपभोग के माध्यम से एक तादात्म्य स्थापित करता है वही उसकी महत्ता है। जहाँ श्रद्धा और श्रद्धेय एक रूप होकर काव्य क्षेत्र में उतरते हैं वहाँ काव्य केवल कलेवर तक ही सीमित न रहकर जीवन के साथ एकात्मता स्थापित कर लेता है, और वही काव्य की सबसे बड़ी मफलता है। जहाँ श्रद्धा और श्रद्धेय अभिन्न हो जाते हैं वहाँ श्रद्धा वा प्रत्येक कथ श्रद्धेय बनकर ही मुखरित होता है। यह अभिन्नता ही काव्य का प्राण होती है जो उसे अन्त तक सजीव बनाए रखती है। भौतिक शांति के माध्यम से उस 'विवाद' को व्यक्त कर देना ही कलाकार की दक्षता का मापदण्ड होता है। काव्य का मापदण्ड कभी कवि नहीं बल्कि कवि का मापदण्ड काव्य होता है। उसकी नवेदनशीलता स्वीकृत जगत के सूक्ष्मतम अणुओं को गिन निपुणता से प्रभावित करने में महम है—इनका साक्षात् काव्य ही होता है। अन्तर्देवता ने उद्भूत कुछ विमरों के स्वर ही समस्त जगत् की वेतना को किम नूरी से अपने में समेट लेते हैं, यह उसकी ही अलौकिकता है। कवि वा अहं 'जब विलुप्त होकर काव्य में उल्लासते हैं तब वह अहं तक ही सीमित न रहकर सार्वजनिक बन जाता है। और वही काव्य लोकप्रिय बनता है। आचार्य प्रवर श्री गणी विद्यपता रही हैं कि उन्होंने काव्य के माध्यम से जो भी गाया वह वास्तविक उद्दान मात्र नहीं, अपितु उनमें वास्तविकता मूर्त रूप लेकर उठती है। उनसे जीवन का प्रत्येक अणु संगीतमय है। उनका मगीत-स्वर अपने पीछे एक लम्बी गज छोड़ जाता है, जो जन मानस की चितनी ही लौल लहरियों को उद्वेलित करती हुई आगे उब जाती है। आपकी भाषा नईव भाषानुगामिनी रही है।

कालूषशोचिलास आपका राजस्वामी महाकाव्य है। उसके चरित्रनायक है आचार्य श्री कालूगणी, जो आपके आराध्य हैं। उसमें शिष्य परम्परा वा बहन तो हुआ ही है, माय ही माय वर्तमान को अतीत और अनागत के साथ विन विलक्षणता से बाँधा गया है उसमें सम्मुख काव्य चमत्कार निखर उठा है। जरा देखें तो—

दक दिवस शीत श्रुतु चमकाणी,  
तब कालू-बाबा कम्पाणी,  
धरहर धरहर जिम तर पाणी।  
जब मषवा-नुग दौलत जाणी,  
निज गाती मिशु-तन पर ठाणी,  
आपी मनु युव-यव निस्साणी ॥

जीवन के अगणित छिद्रों से झंझुनेवाला सत्य जब श्रद्धा व सवेदना में भर जाता है, तब कवि वेदना-विह्वल गा उठता है—

एक पनली प्रीत नहीं पडै कदी पार  
फिऊ फिऊ करत पंखों पुकार,  
पिण नहीं मुदिर ने फिऊर लिगार।

राष्ट्र के प्रसिद्ध साहित्यकार श्री रामधारी सिंह 'दिनकर' के अनुसार—केवल विचारों के छन्दोबद्ध होन मात्र से कविता में कवित्व नहीं उभरता। काव्य की सार्थकता तो तभी मानी जायगी जब विचार चित्रा में परिचलित कर दिये जायें, रूपको और उपमाओं के सहारे उनमें ऐंद्रियता उत्पन्न कर दी जाय। वही ऐंद्रियता आपके काव्य ने प्रत्येक जठ पदार्थ में भी उत्पन्न कर दी है। उदाहरण के लिये—

पतित उद्धार पवारिए, सभे सबल ही ठाठ।

मेद पाटनी मेदनी रे, जोवै सड़ी-सड़ी शाठ ॥

सधन शिलोन्मय ने भिँव रे, जेना करि करि हूय ।  
 चंचल दल-सिसरी भिँव रे, दे झाला जगनाय ॥  
 नयनां बिरहु तुमार खे रे, झरे निहतरना जास ।  
 झमरा राब भयै करी रे, लहै लाम्बा विऽबास ॥  
 कोकिल कूबत व्याज भी रे, प्रतिराज उड़ावै काज ।  
 अरधट छट सटका करि रे दिख सटक दिखावै जाग ॥  
 मै अवला अचला रह्यो रे, किम पहुँचै नम संदेश ।  
 हम मुर मुर मनुं झूरणां रे, संकोच्यो तनु विधेय ॥

रूपकों और उपमाओं के सहारे जिस दक्षता से परती के कण-कण को आपने अपने व्यदेय से परिब्याप्त कर दिया है, वह नि-  
 स्संदेह आश्चर्यजनक है। ओज, माधुर्य और प्रसाद युक्त शब्दों के गुच्छन में जब सय सय-सय चारों ओर में उमड़ता  
 है तब पाठक भी तृप्ति प्राप्त कर लेता है—

दीरे उपदी हुपटी, दीरे चंचल प्रकाश ।  
 पूज्य वदन रघवी भणी, प्रकटी ज्योत्सना जास ॥  
 स्वंगी सतमंगी सुखय, जिन-मत संगी हेत ।  
 ज्यंगी मङ्गलंगी भणी, झंगी सो दुःख वेत ॥  
 संयम रंगे रंगिनी रंगिनी, सय मर्तमिनी चाल ।  
 सील सुरंगिनी उज्ज्वल रंगिनी, रंगिनी अब जंगल ॥

काव्य के माध्यम से कवि अपनी मानसिक अवगुण्डना और अनुभूतियों का चित्रण मान ही नहीं चाहता, अपितु उन्हें विश्वजनीन  
 स्तर पर समाहित करने का प्रयत्न भी करता है। जीवन के आरोहण अवरोहण का भी विश्वज्ञान मान ही काव्य का उद्देश्य  
 नहीं होता, बल्कि उससे उद्भूत चिरंतन सपनों को वह उसके माध्यम से प्रकट करना चाहता है। काव्य का उपभोक्ता  
 भी मानवीय दुर्बलताओं के उपशमन के लिये ही उसका उपयोग करता है, उसके उधार के लिये नहीं।

‘मरत-मुजित’ जैन वाङ्मय पर आधारित आपका एक सज्ज काव्य है। इसमें सत्ताद मरत और उनके अनुज बाहुबलि  
 के बीच होनेवाले महान संश्रम का चित्रण है। आचार्य प्रवर ने इस प्रागैतिहासिक कथानक के आधार पर युद्ध और उसकी  
 चिनगारियों के कारण उससे होनेवाली मानवीय दुःखस्था और अनिष्टकर परिणाम, अनागत संस्कृति पर पड़नेवाले उसके  
 प्रभाव आदि बिबियों को एतद्बुमीन समस्याओं, मुख्यतः शीतयुद्ध और तृतीय विश्व महायुद्ध के स्तर पर मुख्यधारा का  
 प्रयास किया है। युद्ध से होनेवाले भयंकर परिणामों का वर्णन करते हुए वे कहते हैं—

मंदराद्रि विचलित हुआ, अविचल धृति को छोड़,  
 मानो अंबुधि अवनि पर, सपट सीमा तोड़ ।  
 महा भयंकर रूप में प्रकृपित हुआ कुतान्त,  
 लगता ऐसा सन्निकट है अब तो कल्पान्त ।  
 धर्रर धरती धरा कम्पित है घाघि भर्क,  
 नीली साईं ज्योम पर देख अनिष्ट उदक ।  
 विश्व स्थिति का निकट अब लगता है अवसान,  
 कलने को है आज इस मानसता का मान । (मरत-मुजित)

मुष्टि-प्रहार प्रकरण में बाहुबलि को अपने ज्येष्ठ भ्राता मरत पर मुष्टि से प्रहार करते देखकर समस्त मानव मन महान्  
 अनिष्ट की आशंकाओं से चीत्कार कर उठता है —

जिनसे बड़ी-बड़ी आधारें,  
 वे भी यदि नाशक बन जाएँ,  
 जीवन हो, जीवन संहारे, अमृत भी यदि मारे ।

सीमा तोड़ वहे जो सागर,  
कहो, कहो फिर किसको जाकर,  
शीतल जल प्रगल्भित करे यदि चन्द्र जरे ज्योतरे ॥

(भरत-मुक्ति)

कवि अपनी कल्पना शक्ति से काव्य को कितना अधिक निखार देता है; इसके लिये इसका प्रथम पद्य ही देखें जो सप्त-समर्पण के लिये रचा गया है—

अविध से ले अम्बु रवि घन स्थ कर आकाश में,  
ताम्र ज्वल्य विमान लाता पुनः तलिल प्रकाश में ।  
लीन होकर स्वयं उसमें देखता है शोक कर,  
तृपित, आतुर और उत्कण्ठित जगत को आँककर ॥१॥  
समस्त आवश्यक समय की माँग सारी दृष्टि से,  
स्वच्छ, शीतल, मधुर मधुमय वारि की बर दृष्टि से ।  
सिक्त कर भू सौंपता, वह नीर सिंधु-सरण को,  
सच की यह वस्तु सादर, है समर्पित सच को ॥२॥

इसके अतिरिक्त आपने आयात भूति, अनिपरीता, नीत रो प्यालो (राजस्थानी काव्य) आदि हिन्दी और राजस्थानी में सैकड़ों गीत रचे हैं, जिससे जन साधारण लाभान्वित हो सके ।

सैरापंथ की आचार्य परम्परा में साहित्य के क्षेत्र में जहाँ अपना पूर्ण योगदान दिया है, वहाँ उसने अपने गिब्य माधुओं को भी उस और अप्रसर करने का सतत प्रयास किया है । आचार्य प्रवर अनेकों बार कहा करते हैं, “ग्रन्थ निर्माण की अपेक्षा व्यक्ति निर्माण को मैं अधिक महत्त्व देता हूँ । साहित्यकार अपने जीवन-काल में ५० वर्षों की रचना की अपेक्षा यदि पाँच व्यक्तियों को साहित्यकार बनाये तो यह अधिक महत्त्वपूर्ण है ।” इस तरह प्रारंभ से ही व्यक्ति-निर्माण की ओर विशेष ध्यान दिया गया जिससे साहित्य क्षेत्र अचिरल बढ़ता रहे ।

सप्त साहित्य मुख्यतः संस्कृत, हिन्दी और राजस्थानी इन तीन भाषाओं के माध्यम से प्रबहमान है । संस्कृत भाषा, में पद्य और पद्य साहित्य प्रचुर मात्रा में लिखा गया किन्तु इस भाषा के एतद्दुर्गुण न होने के कारण वह साहित्य प्रकाश व प्रसिद्धि में न आ सका । राजस्थानी भाषा में हमें काफी समृद्ध साहित्य मिलता है । मातृभाषा होने से अनेको संतो ने अधिकार पूर्वक अपनी लेखनी उठाई और इस भाषा में सफलतापूर्वक अनेकों नीति-काव्य रचे । इनमें मुनि श्री वयमलजी (बागौर), मुनि श्री धनराजजी, मुनि श्री चन्दनमलजी, मुनि श्री सोहनलालजी (चूरू) आदि के नाम विगेष रूप से उल्लेखनीय हैं । मुनि श्री चन्दनमलजी का साहित्य एक अपूर्वता लिए है जिनमें वे विषय की साधारणता में भी एक वैशिष्ट्य खोजते हैं । वे अपनी आधुनात्मिक भाषा में पाठक को उस गहनता में पकने को विवश करते हैं, जहाँ पर व्यक्ति की सामान्य गति होती हुए भी वह उससे अनजान रहता है । मन की ओर संकेत करते हुए वे कहते हैं—

छारा घर बाया मात तात से भयः जो न्यारा,  
बाल शिर धारा है काल बन में गुजारा है ।  
भीठा स्था रा पाया भोजन हर राय पुनि,  
मीन इक धारा, धारा वाक्य ना उचारा है ॥  
वस्त्र सब धारा पर ताप में उचारा फिर,  
तीर्यों बीच पारा रु लपेट्या तन गारा है ।  
चन्दना पुकारा सहा कष्ट जो हवारा पर,  
मन को न मारा तो जमारा ही विगारा है ॥

× × × ×  
एक सदन में पाँच का पृथक् पृथक् आदेश  
चन्दन सम्मन क्यों नहीं होता स्नेह विधेय ?



मुनि श्री सोहनलालजी अपने काव्य में पदलाक्षित्य, उपमाएँ और स्वभाव विषय की दृष्टि से अति सफल रहे हैं। डिगल भाषा में जिस रूप में आपका काव्य-सौष्ठव निखरा है वह सहज ही हृदयस्पर्शी है। 'सोहन बाबजी' में गुरु का माहात्म्य गाते हुए वे कहते हैं—

नमन करत सब विषयन टरत भव  
उदधि सरत दुख परत जलग है।  
भरम मिटत विष धरम पटत भव-  
गुन सब दरत कटत अष नग है।  
वषन तहत करि गहत बहत यह  
'कनक' कहत सुलहत सिव भग है।  
सतदत व्रत भव जस्य गुरु इह विधि  
गुरु गुरु जलनिधि अनघ अनघ है।

इसी प्रकार मुनि श्री नयमलजी, धनराजजी, आदि ने भी राजस्थानी भाषा में सहस्रो पद्य व वेध काव्य रच है जो काफी लोक प्रसिद्ध हैं।

इसके बाद हिन्दी युग आरम्भ होता है। ऐतिहासिक दृष्टि से तेरापव में हिन्दी का विकास १६ वर्षों से अधिक का नहीं है। किन्तु इस अल्प अवधि में भी जिसमें गति से उसने विकास किया है कि उसमें अनेक लेखक और कवि साहित्यक्षेत्र में उतरे। उन्होंने अपनी स्वतन्त्र शैली से साहित्य क्षेत्र को प्रभावित ही नहीं किया, उसमें एक नया मोड़ भी दिया है। काव्य जगत को अधिक प्रभावित करनेवालों में मुनि श्री नयमलजी और मुनि श्री बुद्धलालजी विशेष रूप से सफल रहे हैं। यद्यपि प्रारम्भिक रचनाओं में जीवन का सामान्य अनुभूत्यात्मक चित्रण मात्र ही मिलता है फिर भी जाग चलकर वे अधिक मौलिक और परिपक्व बन कर निखरी हैं। एक सत परम्परा का बहन करने के कारण उनकी रचनाएँ तदनु रूप ही यह स्वाभाविक ही है। फिर भी उनमें एक संगीत है जो धरती के प्रत्येक रत्न को अपनी ओर सहज ही आकृष्ट कर लेता है। उसमें जीवन की एक गति है, और उसके प्रति है एक उत्साह जिसमें उपभोक्ता स्वत आनन्द बिभोर हो उठता है और वह एक नई स्फूर्ति व चेतना का अनुभव करने लगता है। स्वयं राष्ट्र कवि मैथिलीशरण शरण गुप्त के शब्दों में—वे अहिंसा धर्म के अनुयायी हैं। इस कारण उनकी रचना तदनु रूप ही, यह स्वाभाविक ही है। परन्तु उसमें जीवन का उत्साह और परहित की भावना है।

मुनि श्री बुद्धलालजी की काव्य रचना में सहज गति है। उनके काव्य में आत्मविश्वास अपनी चरण सीमा तक झलकता है जो अनुत्साह और तैरापव की अनेक घुमिल रेखाओं को चीरता हुआ अपने सत्य तक पहुँच कर ही विराम लेता है। आत्म-विश्वास के अभाव और हीनत्व मुक्ति को वे अभिघाप मानते हैं जिससे समाज जीवित होते हुए भी मृतक रूप में रहता है। उनके ही शब्दों में देखिये—

जो स्वयं काल से चरण मिला कर चलते हैं  
पथगत बाधाओं का अस्तित्व कुचलते हैं।  
वे ही अपने निर्णीत लक्ष्य को हैं पाले,  
मिट जाते हैं वे, जो कि बीच में रुक जाते।  
है यहाँ प्रतीक्षा को कोई अवकाश नहीं,  
है गतिही मान्य, बड़ा स्थिति पर विश्वास नहीं।  
ठिंका जिसका पग, पिछड़ गया वह जीवन में,  
भिल सकता उसको कहीं विषय-उल्लास नहीं।  
जो हार चुका जीवन के इस समराधन में,  
उस जीवित मृत का जगत भरसिया पड़ता है।  
युग का रच आने बजता है ॥

शब्द संकलन उपयुक्त और मार्मिक होने के कारण वह प्रत्येक पाठक के साथ स्वयं तादात्म्य स्थापित कर लेता है। मानव की कुत्सित व घृणित प्रवृत्तियों के प्रति उनके मन में एक विद्रोह है जिनको मानव आदर्शों के आवरण में बाध्य रखना चाहता है—

दीप न जलता, लौ जलती है

आदर्शों की छाया में ही पापों की दुनिया पलती है।

‘मंथन’ (काव्य-संग्रह) की भूमिका में प्रसिद्ध कवि श्री रामचारी सिंह ‘दिनकर’ लिखते हैं—कविता को सुनकर मैंने यह अनुभव लगाया कि बुद्धमल जी सस्ती भावुकता के प्रवाह में बहकर काव्य क्षेत्र में नहीं आ रहे हैं; वरन् उनके भीतर विचारों का तेंदू जो कविता की पंक्तियों में बाहर आ रहा है। वैसे तो भावुक हुए बिना कोई व्यक्ति कवि नहीं हो सकता; किन्तु कविता व्यंज्यों आगे बढ़ती है, भावुकता विचारों के घरातल के अधिक निकट आती जाती है। इस प्रकार बुद्धमलजी बहुत कुछ उसी क्षितिज से उतर कर आ रहे हैं जो काव्याकाश का नवीनतम क्षितिज है। इस प्रकार हम देखते हैं कि मुनि श्री के काम ने किस निपुणता से साहित्य क्षेत्र में अपना वैशिष्ट्य स्थापित कर लिया है। सुमित्रानन्दन पन्त ने तो ‘मंथन’ देख कर वहाँ तक लिख दिया—रत्नों का गढ़क है। रचनाएँ भावपूर्ण होने के साथ-साथ विचारोत्तेजक भी हैं। ये वर्तमान युग की अनेक समस्याओं पर प्रकाश डालती हैं और बुद्धि को बल भी देती हैं। भाषा में संयम, सुव्यापन तथा मधुर सारस्व है। मान भाषों का लंगड़ाता सा अनुवाद नहीं है।

आगे चलकर आम्का काव्य दर्शन से ओत-प्रोत हो जाता है। दर्शन और काव्य में क्या समन्वय संभव है यह एक बहु-चर्चित विषय है। हरिवंश राव ‘वचन’ लिखते हैं—दर्शन और काव्य में एक प्रकार का विरोधाभास माना जाता है, पर सत्य तो यह है कि ऊँची कविता बिना दर्शन का आधार लिये नहीं लिखी जा सकती। साथ ही यह भी सत्य है कि दर्शन का भार कविता के कोमल पंखों के लिए प्रायः असह्य हुना करता है ....। मुनि बुद्धमलजी एक विशेष दर्शन से प्रभावित हैं। साथ ही उनमें कवित्व गुण भी यथेष्ट मात्रा में है। ‘मंथन’ की कविताओं में मुझे ऐसा लगा कि दर्शन कविता के ऊपर हावी है। मेरा कवि मन प्रायः यह स्वीकार करना नहीं चाहता, पर कवित्व जहाँ-जहाँ उभर उठा है वहाँ कविता गुप्त मनोहर लगती है।

जीवन के प्रति आस्थावान होने के कारण उनके लिए प्रत्येक अणु गति-श्रेकर है। शृण्व और अभावपूर्ति के सिधे यह उनके समक्ष अवतरित होता है। और यह सच भी है कि प्रत्येक पदार्थ में अस्तित्व रूप में सभी तत्त्व विद्यमान रहते हैं। यह उपभोक्ता पर ही निर्भर होता है कि वह उसका उपयोग कैसे करे। कवि के शब्दों में—

मैं तृपित हूँ, किन्तु मृग-तृष्णा मुझे क्या छल सकेगी ?

जब कि मुझको प्रिय सहाँ का, सलिल ही क्यों ? धूल भी है।

इस तरह साध्य के प्रति एक अदम्य उत्साह लिये, पणगत बाधाओं को उपेक्षित किये चलते रहना ही आपके काव्य के पथदर्शक शालकता है। उसमें साधक को फल, अकांक्षा, साध्य की दूरी और समय का व्यवधान आदि नहीं खटकने चाहिये—

साध्य कितना दूर है यह सोचना क्या ?

समय कितना लग चुका ? आलोचना क्या ?

जब कि मैं उस ओर प्रतिपल बढ़ रहा हूँ।

किन्तु क्या भाषा मानवीय उदात्त वाक्यांशों का प्रतिनिधित्व करने में सक्षम है ? क्या ये भौतिक शब्द उस अनौपचारिक चेतना को व्यक्त और उन आध्यात्मिक अमर अनुभूतियों का प्रकटीकरण कर सकते हैं ? भाषा की इसी असामर्थ्य पर लिखी गई मुनि श्री की कुछ पंक्तियाँ देखिए—

भौतिक हूँ ये शब्द कि जिनसे बनती है यह भाषा,

भाषों के फिर प्रतिनिधित्व की क्या कर सकते जासा ?

चेतन की जड़ के द्वारों में है नकेल, अवसाद !

भाषा क्या है ? भाषों की लंगड़ाता-सा अनुवाद ॥

इस तरह मुनि श्री ने अनेको महत्वपूर्ण विचार काव्य-जगत को दिया है। साथ ही साहित्य जगत में उन्होंने यह भी प्रमाणित कर दिया है कि अद्यात्म जैसा गौरव विषय भी काव्य क्षेत्र में कितना सरस बन कर उतर सकता है।

मुनि श्री नयनलजी एक सफल दार्शनिक हैं। प्रत्येक वस्तु का प्रकटीकरण ने दर्शन के माध्यम से चाहते हैं। उनका काव्य भी दर्शनमय हो, यह अधिक स्वाभाविक है। अपने काव्य सहज 'फूल और अगार' की भूमिका में ने स्वयं लिखते हैं—कविता मेरा प्रधान विषय नहीं है। मैंने इसे सहचरी का गौरव नहीं दिया। मुझे इससे अनुचरी का सा सम्पर्ग मिला है। मैंने कविता का आलम्बन तब लिया जब चिन्तन का विषय बदलना चाहा, मैंने कविता का आलम्बन तब लिया जब बकान का अनुभव किया। सभ्य है मेरे मन का प्रमोद दूसरी को भी प्रमोद दे सके इसीलिये मुनि श्री हुसहजी ने इसका सकलन किया है। किन्तु दर्शन को काव्य के आकार में जिस रूप से बाँधने का प्रयत्न किया गया है उसमें आप सफल रहे हैं। घरा के प्रत्येक कण को उन्होंने दर्शन से ओत-ओत कर जिस रूप से काव्य में ढाका है वह वास्तव में अप्रतिम प्रतिभा का परिचायक है—

बीज में विस्तार होता, बीज क्या ? विस्तार क्या है ?

चित्त में ससार होता, चित्त क्या, ससार क्या है ?

मृत् सलिल का योग पाकर, बीज ही विस्तार बनता ।

वासना का भोग पाकर चित्त ही ससार बनता ॥

मैं तो उनके काव्य की सबसे बड़ी विशेषता यह मानता हूँ कि अनादि काल से उलझे सत्य को आपने जिस विलक्षणता से काव्य में सुलझाया है वही सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। एक ही पंक्ति में—

अन्त लोभे ? औषदी का पीर बनने का रहा हूँ

× × × ×

अतुल और अनन्त का मैं तीर बनने जानने का रहा हूँ

आपका प्रत्येक कण अद्भुत से परिपूर्ण है। जिस अखंड और अविचल अद्भुत का भाव आपमें सन्निहित है वह बिरल ही मिलता है। विद्वता के साथ-साथ विनम्रता और अटूट अद्भुत का अवशुभ सम्पर्ग जो आप में है, वह प्रत्येक के हृदय के लिये विस्मयकारक और प्रेरणादायी है—

हृदय है आधार इसके स्वत्व की तोला न जाए,

बुद्धि है प्रकार इसके द्वार को खोला न जाए।

मूल बन मिलते रहो तुम, फूल बन खिलता खुँशा,

स्नेह बन मिलते रहो तुम, दीप बन जलता रूँगा ॥

जीवन की सगभगुरता और सामान्य गति का चित्रण करते हुए ये कहते हैं—

छूटा बीबर के हाथों से कसा जाल में जाकर,

उससे निकला लाया बक ने आधादीप दुहाकर।

एक बार फँस जाता वह फिर फँसता ही जाता है।

× × × ×

जग अशिट रहता है जीवन मिटता ही जाता है ॥

आज के इस विकासवादी युग में भी जब कि मानव विज्ञान के सहारे न जाने किन-किन रहस्यों को उद्घाटित करने में सफल हो रहा है, मानवीय जीवन और विश्वास कितना जटिल और विवादास्पद बन गया इसकी क्या कल्पना भी की जा सकती है ? इसी ओर संकेत करते हुए मुनि श्री ने अपनी सहज गम्य भाषा में एक भावपूर्ण रेखा-चित्र अपने काव्य में उपस्थित कर दिया है—

सहज सरल जीवन की पोथी,

बढ़ा जटिल अनुवाद हो गया।

## तेरापंथ का लिपि-कौशल व अन्य कलाएँ

( श्रमण सागर )

जीवन कला नहीं पर कला ही जीवन है, यह सत्य है। जीते और मरते सब हैं पर कलापूर्ण जीना और मरना अपना महत्त्व रखता है। विशेषता सीखने से नहीं आती, वह तो सहज है। सहजता में जो ज्ञानमय है वह अनूठा है। कला बाह्य नहीं वह तो अन्तर्सीन्दर्य है। अंतर्मनविचारों का साकार रूप कला है। व्यक्ति की अनुपस्थिति में उसकी कृति ही उसका प्रतिनिधित्व करती है। सहो अर्थ में तो जो भूत को वर्तमान में अनूचित करे वही कला है। कला के अनेक रूप हैं और वह अनन्त तथा अगम्य है।

सृष्टि का प्रत्येक प्राणी सविशेष है। छोटे से छोटे जीव-जन्तु में भी कुछ ऐसे कलात्मक ढंग पाये जाते हैं कि उन्हें देखकर मानव अकित रह जाता है। उनके रहने और कार्य करने के प्रकार विचित्र, अनोखे और अपने आप में पूर्ण होते हैं। बघा ने बोंसला बनाता कब सोखा, चोंटी ने बिल खोदना कब से आरंभ किया, मनु-मन्त्री के मनु-मन्त्रय व गृह निर्माण की आदि कथा स्या है, कोई नहीं बता सकता। उनका आरंभ सृष्टि के साथ जुड़ा है। सृष्टि अनादि और अनन्त है। विकास काल में वस्तु का विकसित रूप और विनाश काल में उसका अभाव सीख पड़ता है। उद्यम-अनुद्यम एक सामयिक बात है, पर वस्तु का मूल सदा सुरक्षित रहता है। पर्याय के विशेष अर्थों की सति-म्यव, कुछ विशेषता का आधिपत्य-उत्पाद और इन दोनों के बीच जो वास्तव सत्य है वह अगम्य है। इसे जैन दर्शन 'पर्यायवाच' कहता है। वस्तु का पर्याय परिणामन प्रतिक्षण होता है। यही विश्व स्वरूप है। न तो सर्वथा किसी वस्तु का विकास होता है, और न सर्वथा किसी वस्तु का उत्पादन ही। कुछ एक बाह्य अवस्थाओं का सन्तान्तर ही वस्तु में नवीनता और प्राचीनता दिखाता है; और वही कला है।

केवल कला सब कलाओं में प्रमुख है। लेखन ही मानवता का समीप इतिहास है। लिपि के आधार पर ही आज आचार और विचारों का अनुमान लगाया जा सकता है। व्यक्ति के अनुभव और चिन्तन का माप-तोल ही लेख है। लिपिकला कब से चली इसका इतिहास अवगूण है। आधुनिक इतिहासकार लिपिकला का प्रारम्भ वैदिकाल या उसके आसपास से मानते हैं किन्तु जैन पुरातत्त्व इससे और आगे पहुँचता है। इसके आधार और प्राचीन मिलते हैं।

मानव सम्पत्ता के विकास के प्रारम्भ से ही लिपिकला की आदि कथा आरंभ होती है। आदि मानव भगवान् आपम ने मानवोचित कर्तव्यों, आचार-अवधारों और रहन-सहन की रीतियों का वादेस-उपदेस दिया था, ऐसा कहा जाता है। महामानव आदिनाथ ने अपनी दोनों पुत्रियों ब्राह्मी और सुन्दरी को अपनी दाहिनी बाँध में बिठाया। ब्राह्मी भगवान की बायीं ओर बैठी और सुन्दरी दाहिनी ओर। भगवान ने ब्राह्मी का बायाँ हाथ अपने बायाँ हाथ में पकड़ा और अपने बायाँ हाथ से पूरी वर्णमाला लिखकर उसे सिखायी। तभी से वह तदोद्भव लिपि ब्राह्मी (नागरी) लिपि के नाम से प्रसारित हुई। सुन्दरी का बायाँ हाथ भगवान ने अपने दायाँ हाथ से पकड़ा और अपने दायाँ हाथ से उसे अंक बिधा सिखाई। वही अंक बिधा गणित के नाम से पुकारी जाने लगी। बीरे-बीरे लिपि और गणित का विकास मानवीय गुणों के साथ बढ़ता गया।

विक्रम की छठी शताब्दि से पूर्व प्रायः समस्त जैन और बौद्ध बाह्यमय गुरु-शिष्य परम्परा से कण्ठस्थ बला आ रहा था। तत्पश्चात् जैनार्चायं श्री देवर्षि गणी शमा श्रमण ने त्रिचिन्म को ध्यान में रखकर भगवान् महावीर द्वारा प्रकृति, गणधरों, आचार्यों एवं स्थिरों द्वारा अनुप्राणित समस्त जैन बाह्यमय को पुस्तकाकृष्ट करवाया। उस समय कागज बनने की विधि स्या थी यह कहना कठिन है। ऐसा समझा है कि कागज के अभाव में ही उन्होंने तालपत्र कागज में छाये हों। तालपत्र पर लिखे प्राचीन उपलब्ध ग्रंथों की लिपि-कला इस बात का प्रमाण देती है कि उस युग में लिपि-कौशल उत्कर्ष पर था। लिपि सौन्दर्य के साथ-साथ उनकी सुस्पष्टता और टिकाऊ रहने के जो प्रकार उन्होंने निकाले सधमूय ही वे उत्कालीन कलाकारों के दीर्घ चिन्तन व अभ्यास के अनुकूल थे। इन पिछले हजार वर्षों की लिपिकृतियों से अनुमान होता है कि लिपिकला किसी युग की प्रमुख कला थी। आज भी लिपि कला के कुछ उत्कृष्ट नमूने तेरापंथ संघ संसार के सामने प्रस्तुत करता है।

आज यांत्रिक युग है। सब काम यंत्रों से चलते हैं। खाने-पकाने से लेकर लेखा-जोखा तक पूरा दैनिक व्यवहार यंत्र से

से चलता है। वहाँ व्यक्ति अपने हाथों से लिखें और एक-एक अक्षर लिखें, कुछ जल्दबाजी या लगन है। अक्षर-विचारियों का ध्यान तो लिपि सुधार के लिये है ही नहीं। अब विज्ञान बड़ा बलिनारा जैसा ज़ादमी है उसकी लिखावट उसकी ही खराब पावने, मानो महापुरुषों की कोटि में गिने जाने की गरज ज़ादमी है लिपि वा-महापुरुष।

आज लिखने के सामान भी इतने बन्दूक-पन्ना हैं कि उससे लिपि मौखिक बनता ही नहीं। मले ही वे सामान नर्व मुल्ल सुविधानमक और टिकाऊ ही क्यों न हों पर हैं वे लिपि कला के उन्मय के सर्वथा प्रतिरुद्ध। अब मैं कुछ वर्ष पहले तक शिक्षक और शिक्षार्थी दोनों हस्तलिपि के सुधार व मोन्दर्ष पर ध्यान देते थे परन्तु यह खेद का विषय है कि इवर कुछ वर्षों से टक्कन यत्र के अधिक प्रचार हो जाने से इन कोर ध्यान नहीं दिया जाता है। विज्ञान प्रदत्त सुविधा का यथावश्यक उपयोग ठीक कोर उचित है, परन्तु उनकी पराधीनता अन्धी नहीं। उनमें हम जीवन की एक बड़ी कला से हाथ धो बैठेंगे। अब यह आत्म नीरव का विषय है कि हमारे पूर्वजों ने अपनी दूरदर्शिता से सचीय स्वान्वय की दृष्टि से हमें लिपि-मौखिक दिया।

तेरापय के आर प्रवर्तक आचार्य मिश्रगणी एक उच्च कोटि के महापुरुष थे। वे दार्शनिक, कवि और लेखक तो थे ही, साध-माध एक कुशल कलाकार भी थे। उन्होंने अपने उत्तराधिकारी आचार्य भारद्वाज की बखान में ही लिपि कला की ओर अतिरिक्त बटाई। उनका अपना बन्दूक-पन्ना-विचार लिख कला ज्ञानी ही नहीं। वे स्वयं हाथ पकड़ कर लिखना मिलाया करते थे। लिखते लिखते अक्षर स्वतः बन जाते हैं। आचार्य मिश्र ने अपने हाथ से अनेकों गय लिखे। उन्होंने अपने जीवन-काल में लगभग २८००० पन्ना की रचना की। आचार्य भारद्वाज जी ने उनको लिपिबद्ध किया। वे मूल प्रतियाँ आज भी तेरापयनव का प्राग बनी हुई हैं। उनका लिपि-मौन्दर्ष देखने ही जाता है। उनकी लिपि जैसी बड़ी प्राचीन गैली है।

प्राचीन शैलियों में राजस्थान अपना जैसा स्थान रखता है। फाल्गुन रूपरूप सर पृथग्वर सतत, उज्जयपुर बा-बात (जो बीकानेर के समीप है) और खोवर (भारद्वाज) की हस्तलिपिवाँ अत्यन्त सुन्दर स्पष्ट और दार्शनिक मानी जाती हैं। प्राचीन भाषाओं की देखने से पता चलता है कि उन लोगों के मनोयोग किन्तु सुस्तिर, हाथ बितने मजे हुए और विचार किन्तु मजे हुए थे।

उन दिनों जैन गिर्य विज्ञान का स्थान बहुत उन्नत था। जैन कलाकार स्थापत्य, चित्र, लिपि और जीवन की सभी कलाओं में निपुण थे। वे भारतीय कला के शृंगार रूप थे। मनुष्यस्य जैन साहित्य की अगर साहित्य मन्दार से अलग कर दिया जाय तो जेय भारतीय साहित्य कला में क्या रहेगा? जैन कला ने भारतीय कला में जोवन में नमक का काम किया है।

अबतक प्राप्त जैन प्रतियों में कागज पर लिखी प्रति वि०स० १० वीं शताब्दी की देखने में आती है। प्राचीन लिपि कम कुछ विचित्र सा है। मात्राएँ अक्षरों के पीछे हैं। अक्षरों में भी लिपि-भेद है।

तेरापय के तृतीयआचार्य श्रीमान् उपचन्द स्वामी तक बड़ी प्राचीन शैली प्रचलित रही। तेरापय की एक शालाबि के बाद जयाचार्य ने अनेकों परिवर्तन किये। उनमें लिपि कला भी एक है। वे कठीन-कठीन सब दृष्टियों से परिवर्तन प्रेमी थे। उनमें उचित विरक्त नहीं थे। वे बड़े आत्मबद्ध और अपनी धुन के पक्के थे।

आचार्य मिश्र स्वामी एक बार योगेन्द्र पवारे। वहाँ के पौरवाल उपाध्य में उन्हें नवनीत त्व की एक प्रति मिली। प्रति वाचन मनोहर और कलापूर्ण थी। उसकी पत्र मन्था १८०० और बचन लगभग ९ सेर था। मगवनी की वह किराल-काय प्रति आज भी तेरापय के बल-आज्जर में सुरक्षित व सुजीवित है। उसी प्रति से जयाचार्य की एक नवीन सूक्ष्म मिली। उन्होंने उसी लिपि के आधार पर अपने स्वराज मगवागणी की लिपिकला सिखाई। वहाँ ने तेरापय के नवीन लिपि-मन्द का प्रारम्भ होता है। मगवागणी की लिपि बहुत साफ सुन्दर और नूढ़ थी। उन्होंने लिपि कला में एक और अज्ञाप जोड़ कि अक्षर सूक्ष्म लिखे जावें। अक्षर बितने सूक्ष्म होयें कागज जतने ही कम होयें तथा कम जतना ही हल्का रहेगा।

जैन मूनि आजीवन पैदल यात्री होते हैं। उनका वीक्षक उनके कंधों पर होता है। अपने हाथ पैर ही स्वयं मल्लूर हैं। उनका कोई स्थान मकान नहीं होता। अब साधु की बस्तु साधु के साथ चलनी है। सर्वप्रथम आचार्य म्वावगणी ने सूक्ष्माक्षरों का एक पत्र वि०स० १९३३ की श्रावण शुक्ल अष्टमि की रात (भारद्वाज) में लिखा। इसमें एक ओर ३८ पंक्तियाँ

और दूसरी तरफ ४९ पंक्तियाँ हैं। प्रत्येक पंक्ति में १३२ के अनुपात से अक्षर हैं। श्लोक संख्या ३३० है। पत्र का मान लग्नाई में १०१ और बीमाई में ४३ इंच है। अक्षर ११५०० के करीब हैं। इससे पहले इतने घाटीक अक्षर तो देखने में नहीं आए। इससे पूर्व मुनि श्री जीवराजजी अपनी जोड़ी के एक ही खंते थे। वे अच्छे लिपिकार थे। उन्होंने भगवती सूत्र (सोलह हजार श्लोक प्रमाण ग्रंथ) की केवल पाँचवीं पंक्ति में लिखा था।

तेरापंच के पंचभाचार्य श्री भवभाषी के प्रिय शिष्य श्रीकालूगणी (जो भाग्य चलकर अष्टभाचार्य हुए) के भी वे ही संस्कार थे। भवपन में जमे संस्कार परिपक्व होते हैं। संस्कारी के संस्कार क्रमशः बढ़ते जाते हैं। दीपक से दीपक जलता है। एक के संस्कार अनेकों में आए। अष्टभाचार्य श्री कालूगणी एक बड़े दिग्गज भाचार्य थे। उनका प्रताप अखंड था। आपने अपने पुत्र में तेरापंच का अत्यधिक विकास किया। आपने खेत से, सम्प्रदा से, साधु-साध्वियों से, कला से और विद्या से तेरापंच संपन्न की भाग्य बढ़ाया। आप के शासन काल में सैकड़ों साधु-साध्वियों ने इस विद्या में पर्याप्त प्रगति की। जहाँ राजस्थान की महिलाएँ निरक्षर होती हैं वहीं अनेकों विदुषी साध्वियाँ लिखाई बर्तों और सैकड़ों ग्रंथों की शुद्ध प्रतिक्रियाएँ करने में सफल रही। लिपि-कला में साध्वी-समाज बहुत भाग्य बढ़ा। महासती मुलावती जी (जो भवभाषी की संसारपत्नी बहिन थीं) को भी वहीं से परिचय मिला। उनकी लिपि अत्यन्त बर्तनीय और कलापूर्ण थी। अष्टभाचार्य की प्रायः सभी रचनाओं की आदि प्रतियाँ उन्होंने ही लिखी थीं। शुद्धता उनके लेखन की विशेषता थी। वे बिना फाट-छांट के साफ और गिरीत विदुषी लिखा करती थीं। उनका मनोयोग बहुत ही सुस्पष्ट था। उनका लेखन यांत्रिक मुग को बनती कहा जा सकता है।

वि० सं० १९७७ की कार्तिक कृष्णा १५ (सोपावली) को भिवानी (पंजाब) में फिर एक पत्र तेरापंच के प्रसिद्ध लेखक मुनि श्री कुन्दमलजी जावडेवालों ने लिखा। पत्र का मान  $9\frac{1}{2} \times 4\frac{1}{2}$  इंच है। इसमें ११४ पंक्तियाँ लिखी गई हैं। प्रत्येक पंक्ति में २८० अक्षर के लगभग हैं। कुल श्लोक संख्या २००० है। इस अनुपात से चौंसठ हजार अक्षर एक पत्र में लिखने का सफल प्रयोग हुआ है। इसके पूर्व अग्रास काल में भी मुनिश्री ने अनेक छोटे-मोटे पत्र लिखे थे। मुनि श्री कुन्दमलजी तेरापंच के एक स्वातन्त्र्य कलाकार थे। उन्होंने अपनी साठ वर्ष की बुढ़ावस्था में भी लिखने का क्रम चालू रखा। वे सुबह से लेकर शाम तक लिखने में सतत प्रयत्नशील रहते। उन्हें लिखने का मजा सा था। उत्तराध्ययन जैसे विशाल सूत्र की एक पत्र में लिख देना इनकी गिरन्तर लिपि-कला आराधना का ही सुकल मानना चाहिये।

शासन का भार भाचार्य श्री तुलसी द्वारा संभालने पर लिपि-कला में एक बार और उफान आया। नब्बे प्रतिशत साधु व साध्वियाँ लेखक बनीं। प्रति वर्ष सैकड़ों प्रतियों की प्रतिलिपियाँ होकर आली और माघ महोत्सव के अवसर पर आदान-प्रदान का एक स्मरनीय चित्र बन कर रह जातीं। वि० सं० २००२ में भिवानी (पंजाब) में आयोजित शुक्ला ५ की पचास दिनों के अनवरत प्रयत्न से मुनिश्री नेमीबन्दी ने एक पत्र प्रस्तुत किया। इसकी एक ओर १०६ पंक्तियाँ हैं। प्रति पंक्ति में ३४४ अक्षर अंकित हैं। कुल श्लोक संख्या २३०० है।  $9\frac{1}{2} \times 4\frac{1}{2}$  इंच के एक पत्र में इस तरह ७२००० अक्षरों का लिखना सचमुच ही आश्चर्यजनक है। तत्पश्चात् एक और प्रयत्न किया गया, जिसे संयोगवश बीच में ही छोड़ देना पड़ा। उसका अनुपात एक लाख अक्षरों का होता है। उन्होंने भी छोटे-मोटे काम लिखे। मुनि श्री अक्षरपत्री, मुनि श्री आशकरपत्री, मुनि श्री मानमलजी आदि अनेकों मुनियों ने एक-एक पत्र में सात-सात सौ श्लोक लिखे। मुनि श्री सोहनलालजी (धुपानगढ़) ने भी सूक्ष्म लिपि में अच्छा कौशल पाया। अभी-अभी एक पत्र मुनि श्री हरशलाल जी लापड़ा ने भी लिखा है जो ६८ पंक्तियों में है। प्रति पंक्ति में १८४ अक्षरों के हिसाब से अनुमानतः कुल २५०२४ अक्षर होते हैं।

उपर्वन्त सभी पत्र दोनों ओर से लिखे गए हैं। लेखकों की विशेषता तो इस बात में है कि नित्य नवीन स्थाई से लिखने पर भी अक्षरों में तीक्ष्ण व्यवसाय गहरापन प्रतीत नहीं होता। उन साधकों के मनोयोग की स्थिरता का परिणाम कागज की सफाई देती है। इतने सूक्ष्म अक्षर लिखने पर भी कहीं एक भी अक्षर कटा हुआ अथवा छूटा हुआ या छोटा-मोटा-सा नहीं लगता। इससे भी अधिक आश्चर्य तब होता है, जब उस पत्र की बाँधों से पढ़ा जाता है। किसी ग्रंथ या ऐनक की सहायता के बिना इतना घाटीक अक्षर लिखना सचमुच ही संसार का आठवाँ आश्चर्य है। लेखकों की कलम बड़ी पुरानी बरत की कलम है। इतने पर भी पत्र का आधुनिकता सीधे बरत नहीं हुआ है। सूक्ष्मवेक्षण ग्रंथ के सहयोग से देखने पर पता चलता है कि पूरा कागज साफ-सुथरा, बिना फाट-छांट के, सांगोसांग तथा पल्लव, अंक, अक्षायपूर्ति व पदाक्षि से मुक्त है।

अभी कुछ और साधु-साधवियाँ हम दिशा में बचने के प्रयत्न में हैं। देखें वे कहीं तक बढ़ पाती हैं। कुछ वर्ष पूर्व साध्वी-समाज में भी सूक्ष्म लिपि का आकर्षण बढ़ा। अनेको ऐसे छोटे-मोटे पत्र लिखे गये। बेल-बूटो योगोपग्राम और अनेको चित्रों को सूक्ष्म लिपिमय किया गया। देखने में वे सीधी-सावी काली पत्रियाँ सी लगती हैं पर प्रयत्न से पता लगता है कि प्रत्येक पत्रित सँकोटो असरो का समूह है। लगता है इस होंब में साधवियाँ साधुओं से कहीं आगे बढ़ जायेंगी। उन सूक्ष्माक्षर लेखिकाओं के नाम वहाँ स्थानाभाव के कारण नहीं दे पा रहा हूँ, अतः उन लेखिकाओं से क्षमाप्रार्थना है।

तेरापथ सप्त का लिपि विज्ञान अपना निर्जीव महत्त्व रखता है। इसमें अपूर्व सौन्दर्य है। उनके लिखने की साधन-सामग्री प्राचीन है। वे साठी की पुरानी कलमों से लिखते हैं। कलम काटना भी एक अद्वितीय कला है। आचार्य कालू-गणों के धामों में—जिसे कलम काटना नहीं आता वह अधूरा लेखक है। तेरापथ की अक्षर जमाने की पद्धति भी अनोखी है। प्रारम्भ में सीधी अमीन पर रेत बिछाकर लेखक को अभ्यास कराया जाता है। जब उस रेत में लिखने का अभ्यास हो जाता है तब उसे लकड़ी की पाटी दी जाती है। एक लकड़ी की काली तरयी पर पीली हरताल से मोटे-मोटे अक्षर लिख दिये जाते हैं। उन पर बार्निश कर दिया जाता है। उसी लिखी तरती पर अभ्यासी सखिया मिट्टी से लिखता है। उसके बाद पतला गत्ता जो काली स्याही से लिखा होता है, अभ्यासी को दिया जाता है। उस गत्ते पर बारीक कागज लगाकर अभ्यासी अक्षरों पर अक्षर लिखता है। यो पीरे-पीरे वह स्याही से हाथ साफ लेता है। जब उसे लिखने को कागज दिये जाते हैं। एक कागज पर मोटे-मोटे अक्षर लिखते-लिखते वही सुन्दर लेखक बन जाता है।

एक गत्ते पर कपड़ा लगाकर उस पर कमल बागे बाँध दिये जाते हैं ताकि प्रतिलिपि करते समय पत्रितयाँ सीधी रहे। धानो की दूरी समान रहती है। उस पर बार्निश कर दिया जाता है ताकि बागे हिल न सकें। वही साँचा 'फाटियों की पट्टी' कहलाता है। लेखक कोरा कागज लेता है और फाटियों की पट्टी पर उसे ठीक विधिपूर्वक जमा देता है—एक हाथ से उसे मजबूती से पकड़कर दूसरे हाथ से धीरे-धीरे उन धानो पर दबाव दिया जाता है। उभरे हुए बागे कागज पर जम जाते हैं। वे पत्रितयाँ सीधे के चिह्न बन जाती हैं। उन्हीं चिह्नों के आधार पर लेखक लिखता रहता है। इस रीति से पत्रितयाँ सीधी, सुन्दर और इकसार रहती हैं। बेंसिल से अगर रूलिंग करें तो कागज पर दाग पड़ जाते हैं। उन्हें उठाने में अक्षरों का सौन्दर्य नष्ट हो जाता है। इन सब कठिनप्रयों का हल यह सुगम तरीका कर देता है। फाटियों की पट्टी भी एक कला है। हस्तलिपि का साधन भी कलापूर्ण हो यह एक और विशेषता है।

लिखते समय कागज पर पसीना न लगे, अतः एक छोटा सा गत्ता जैसा टुकड़ा रखते हैं। वह भी हाथ से बनता है। उसे हम 'चिपनियो' कहते हैं। हमारे लेखक आधुनिक लेखक की तरह मेज कुर्सी का उपयोग नहीं करते। उनका लेखन दफ्तर उनके साथ ग्राम व नगर में सर्वत्र रहता है।

वे एडियो के बल बैठते हैं। दोनो घुटने कुछ खड़े सीधे रहते हैं। घुटनो पर एक लकड़ी की तलती रहती है। उस पर दो तह के कपड़े की पतली पट्टी रहती है। उपर्युक्त जार्डनवार कागज उस पर रखते हैं। पसीने से बचने के लिये, 'चिपनियो' उसके ऊपर रहता है। तेज हवा से कागज उड़ न जाए, अतः दो बन्दर (clip) उस पर लगा देते हैं। हाथ द्वारा सरलता से बनने पर भी बन्दर में उपयोगिता और कला का सहज दर्शन होता है। बाँस के एक टुकड़े के ऊपर और नीचे से दो धीरे लगाये जाते हैं। इन दो धीरों में छोटे-छोटे दो तुणखड फँसा दिये जाते हैं। जब दोनो धीरवाले भागों को हाथ से दबाया जाता है धीरे एक धीरखाला आग खुल जाता है, और वही हमारा प्राचीन बन्दर बन जाता है।

लेखक अपने पास एक कलमदान भी रखता है जो कपड़े की लुहाई से सटाकर हाथ से बनाया जाता है। कलमदान खूब-सूत और टिकाऊ होता है। कलमदान में पाँच-सात कलमों, दो-तीन पीछियाँ, बाँस शलका, लकड़ी की एक छोटी-सी दोपसी में सफेदा, एक में हरताल और एक बड़ी दोपसी में हिंगलू घुला रहता है। लिखते-लिखते जब प्रमाद वक्ष गलती लिख जाती है तब लेखक तुरन्त सफेदा या हरताल बोझा सा पानी में बोल कर लिखे अक्षर पर लगा देता है। वह अक्षर उस रग से दब जाता है। सूख जाने पर उसे घोटकर उसी स्थान में दूसरे अक्षर लिख दिये जाते हैं इससे पत्रितवेद नहीं रहता और रिलत स्थान भ्रष्ट भी नहीं लगता है। देखने में पत्र का सौन्दर्य ज्यों का त्यों बना रहता है। सफेद कागज पर प्रायः सफेद और पीले रंग के कागज पर प्रायः हरताल लगाने की प्रथा है।

तेरापथ का लेखन प्रायः काली स्याही से होता है। साध रत को स्याही गीली नहीं रखते। सूर्यास्त से पूर्व ही वे स्याही

को एक दोपरी में डाल कर उसमें कपड़ा छोड़ देते हैं। कपड़ा स्वाही पी जाता है। दूसरे दिन नया कपड़ा डालकर उस स्वाही को निचोड़ लेते हैं। वह निचोड़ी हुई स्वाही एक दवात में छान कर से ली जाती है। दवात भी कलात्मक होता है। छोटा सा लकड़ी का बना हुआ दवात होता है जिसे हम 'बूँपला' कहते हैं। कला तो बड़ी है; गिला नई स्वाही से लिखने पर भी यह प्रतीत नहीं होता है कि स्वाही दो प्रकार की है। प्रतिके पचच्छेद, अंक, अज्यायपूति, आदि लाल हिंगलू से दिये जाते हैं। ईससे काली स्वाही से लिखे पत्र का सौन्दर्य दिगुणित हो उठता है। कुछ धूपबत्त, स्वाई आदि हिरमच (सोलानेर) से रंग दिये जाते हैं। इसर-उषर की छोड़ी हुई लाईन पर लाल लाईन रहती है जिसे 'फांटिया' कहते हैं। फांटिया देने की स्केल भी हाथ से बनी होती है। यह एक लकड़ी का लम्बा कुट होता है जो एक ओर से चिसा तथा दूसरी ओर से सही रहता है। सही सिरा ऊपर रहते हैं। नीचे की धार चिसी रहने के कारण कागज से ऊपर रहती है और उसी के आधार पर फांटिया दिया जाता है। कागज के ऊपर के खाली स्थान को 'चिह्ना' कहते हैं। दोनों बाजुओं के चुले स्थान में एक ओर प्रति का नाम व दूसरी ओर पत्र संख्या लिखी रहती है।

लिखे पत्रों की सुरक्षा के लिये लेखक 'पूठा' रखते हैं। पुट्टा कपड़े का होता है। कागज को मुन्ने और बरसात आदि से बचाने के लिये पूठा एक उपयुक्त साधन है। पढ़ते समय विद्यार्थियों के हाथ का पसीना म लगे अतः हरी और सफेद दो तरह की पट्टियाँ बनाई जाती हैं। हरी पट्टियाँ कागज की ओर सफेद प्रायः कपड़े की होती हैं। वे भी कलापूर्ण ढंग से बगती हैं। एक लकड़ी की 'कानी' उन पत्रों के ऊपर होती है जो अभी से कागज की रसा किया करती है।

स्वाही, हिंगलू, हरताल, सफेदा, हिरमच, दवात, प्याला, हिंगलू व हरताल तथा सफेदे की दोपरी, पीछी, पाटी, पट्टियाँ, पूठा, चिपनियाँ, कानी, फांटियों की पट्टी, कलमदान, कलम, स्वाही में पानी डालने के लिये एक नोबे के छिलके से बना हुआ छोटा घम्मच, बन्दर आदि कुल मिला कर जितनी भी सामग्री लेखक के लिए अपेक्षित है, वह सब प्रायः हाथ से ही बनती है। सच की व्यवस्था के अनुसार प्रायः पूरा का पूरा कार्य साज्जी समाय करता है।

लेखक-लेखिकाओं का परिचय असंभव है। उनमें से कुछ चिपिच भी हो गये हैं जो ६ पात्र की कठोर तपस्या में भी ५०० पत्रों का लेखन कर चुके हैं। एक-एक दिन में पाँच-पाँच पत्रों को लिख देना उनकी आत्मसाधना का ही परिचय है। कई ने तो पूरी की पूरी 'बत्तीसी' लिख डाली है। कई ने लाखों पत्रों को अनुवित कर दिया है और कुछ लेखकों ने पुस्तक की पुस्तक लिख दी। लिखे पत्रों को देखकर ब्रह्मा मंत्रमुग्ध हो जाता है। पत्र मूढ़ बोलते हैं—ऐसा लगता है। क्या ही सुन्दर लिपि है। यंत्र से छपे हुए अक्षरों में सायद फीका अथवा गहरापन, छोटा अथवा बड़ापन, नववीकी और हरी मिल सकती है पर इन पत्रों में नहीं। छपे पत्रों से भी वे हस्तलिखित पत्र कहीं बेहतर हैं। पत्रों के लिखने में एक और विशेषता यह है कि लेखक उनमें बीच-बीच में कुछ स्थान रिक्त छोड़ देता है। इसे हमलोग बावड़ी कहते हैं। बावड़ी भी कला का नमूना है।

आगम लेखन में मूल पाठ मोटे-मोटे अक्षरों में लिखा जाता है और पाठ के ऊपर नन्हे-नन्हे अक्षरों में उसका 'ठब्बा' (माधुगतर)। सटीक आगम लेखन की पद्धति कुछ और ढंग की है। व्याख्यान और छरीके से लिखे जाते हैं। भजन-गायन लिखने की शैली कुछ और भिन्न है। पत्रिका, धुनि आदि लिखने की डिजाइन कुछ और भिन्न है। कुछ पत्रों के मूल मोटे अक्षरों में, संस्कृत छाप लाल और टीका चारीक अक्षरों में लिखी जाती है।

संघ के प्रत्येक साधु-साज्जी किसी न किसी रचनात्मक कार्य में व्यस्त रहते हैं। वे साधारणतया दिन में छा-पीकर आराम से छेद नहीं सकते। उनकी चर्या व्यस्त चर्या रहे और वे निरुल्लेख होकर इसर-उषर धूम नहीं, ऐसा बिचारकर हमारे पूर्वाचार्यों ने मनोवैज्ञानिक ढंग से काम लिया। स्वियों की प्रायः सीने और कनने में अक्षिच चिपि पायी जाती है। संघ की वाक्पटु-कलाएँ स्वावलम्बन से ही पूरी हो सकें, और अपनी अभिरुचि के अनुरूप उन्हें कार्यक्षेत्र मिलता रहे और कला में अभिरुचि बढ़े ऐसी प्रेरणाएँ समय-समय पर मिलती रही हैं।

जैन साधुओं के हाथ में एक रजोहरण (गोषा) रहता है। वह ऊन का बना होता है। उन की घनी कम्बलों से तार निकाल कर बड़ बनाया जाता है। उसकी पूर्ति सुविधा से हो, अतः श्रीमग्ग संग्रह में एक संविधान बनाया। साहूच धूमनेवाले प्रत्येक साज्जी-संघ को एक रजोहरण हर साल लाकर बाबाय्य भी की समर्पित करना पड़ता। रजोहरण इससे पूर्व सीधा लिया करते थे। जयाचार्य ने इस प्रथा को बौ मोड़ा। सब से तेरपंच संघ-वर्षा का कार्य स्वावलम्बन पूर्वक



करने लगा। रजोहरण का उपयोग अहिंसा पालन में होता है। रात में चलते समय किसी प्राणी की हिंसा न हो जाय, अतः साधु रजोहरण से पूंज-मूँज (पॉल-मॉल) कर चलते हैं।

रजोहरण एक दर्शनीय कला का निदर्शन है। कलाकारों का कीसल उसकी मनोहारिता में है। लगभग डेढ़ इंच की बलभरी नाकी पर ४०-५० तार का एक पीटा बीधा जाता है। पीटा बिना सिलाई और नाँठ के केवल नाँठ देकर बाँधते हैं। नाकी पर पीटा और पीटे के नीचे लटकते तार एक मुच्छक की भाँति प्रतीत होते हैं। नीचे तार तीन-तीन तारों की बल देकर बनाया जाता है जिसे हम 'फली' कहते हैं। दो सी फलियों को एक डोरी में पिरोकर बीधा बनाता है। नाकी और पीटे के बीच एक सूत की साँकली (मूँखला) डालते हैं। इसे देखकर सहसा यह नहीं कहा जा सकता कि यह हाथ से बुना हुआ है। इन तारों को हाथ से ज़ाँदा बंधा जाता है। फिर भी इनमें मँलपन नहीं पाया जाता। पीटों और नाकियों का उतार-चढ़ाव एक सुन्दर मुक्ताहार की भाँति सुशोभित होता है। रात को सोते समय या झर-झर करवट बदलते समय एक छोटी परिभाजिनी भी (पूँजनी) पहती है। वह भी ओषे की भाँति ही बुनी जाती है। उसमें ५०-६० फलियाँ होती हैं। प्रतिवर्ष इस तरह के रजोहरण और पूँजियाँ ६०-७० के लगभग आती हैं। माघ महोत्सव पर आचार्य और इन्हें यथावश्यक वितरित कर देते हैं। रजोहरण में पिरोई जानेवाली डोरियाँ संघ स्वर्य बुनता है। ओषे की अंड़ी पर बँचे 'मीसियवे' (रस्सी) की गुंवाई भी दर्शनीय है।

इसके साथ-साथ कुछ 'मुक्ता-मालाएँ' बागे में गूँधकर बगाई जाती हैं। माला के घाने या मणके अत्यन्त मनोहर और सुन्दराकृतिमुक्त होते हैं। कुछ छोरियों को जो शास्त्र बौध्दों के काम आती हैं, देखकर दर्शक यह नहीं कह सकता कि यह हाथ की हैं। कुछ मोटी रस्सियाँ जिन्हें हम 'नांगला' कहते हैं, बुनकरों की कला का प्रदर्शन करती हैं। सिलाई का काम भी साधु संघ परस्पर करता है। साध्वियाँ जातिगत ही इस कला में निपुण हो जाती हैं। सिलाई की विशेषताएँ देखने योग्य होती हैं। कितना सूत्रम, कितना सीधा, कितना सुन्दर और कितना कलात्मक कार्य कलाकार करते हैं यह देखते ही बनता है। दो कपड़ों का जोड़ ऐसा होता है कि लगता है कि जोड़ है ही नहीं। बेचारी भगीन भी बला ऐसा क्या जोड़ सकेगी। केवल किनारे की धाँदी-सी दिख पड़ती है। 'बसियाँ' व 'ओठय' के उत्कृष्ट नमूने संघ की साधु-साध्वियाँ समाज के सामने प्रस्तुत करती हैं। यह सब कलाकृति जीवनोपयोगी कला हैं।

जैन साधु कोई भी धातुमय पदार्थ अपने पास नहीं रखते। उनके भोजन व पानी के पात्र भी लकड़ी, लाक, तुम्हा या मिट्टी के ही होते हैं। लकड़ी के पात्र पर बानिष कर दिया जाता है जिससे लकड़ी सर्वाँ या धूप से घूम या तड़ककर फट न जावे। पात्र पर रोगन व रंग हाव से लगाते हैं। पात्र-निर्माण कला भी तैरापंथ संघ की दर्शनीय कला है। प्रत्येक पात्र पर व्यक्तिगत अपना-अपना नाम लिखा होता है। इसके संकड़ों पात्रों के सम्मिलित हो जाने पर भी वे एक दूसरे से मिलते नहीं, खोते भी नहीं, या बिना पते के झर-झर पड़े भी नहीं रहते। खराद पर के उतरे लकड़ी के पात्रों में से कुछ एक सीधे बानिष से रंग दिये जाते हैं तो कुछ काँके और सफेद रंगों में। इन रंगों में भी आध्यात्मिक उद्देश्य रहता है।

रंग-रोगन बिना बुझ (सूती) के अंगुली से ही लगाया जाता है। रोगन लगाकर उन्हें सुखाने का प्रयोग भी कलापूर्ण है। इन्हें ऐसा सुखाया जाता है कि जिससे यह रजकणों से बचा रहे। रंगे पात्र की पालिश में मूँह देखा जा सकता है। इतनी सुन्दर रंगाई फव्वारे से भी शायद ही हो पाये। यह अंगुली से रंगा गया है, देखने वाला सहसा यह मानने को तैयार नहीं होता। एक और विविध पात्र निर्माण कला पाठक तैरापंथ संघ में पायेंगे जिसे देख कर यह अनुमान लगाना कठिन है कि यह वस्तु क्या है। नारियल के ऊपर के छिलके से उन्हें बनाया जाता है। जिस नारेली को लोग फेंक देते हैं; साधु उसे उपयोग में लाते हैं। कलाकार की कला उभी प्रस्फुटित होती है जब कि निकम्मे से निकम्मे पदार्थ को भी सुशुभयोगी बनाया जावे। नारेली को एक कटोरी या प्याली की आकृति में बनाया जाता है। इसे संघ लोग पानी पीने के काम में लाते हैं। नारेली की काँच के टुकड़े से बिसकार बड़ा कर देते हैं। उस पर भीतर सफेद और बाहर लाल रंग लगाया जाता है। नीचे यह अच्छी तपह टिकी रहे, अतः एक चूल्हाकार नारेली का टुकड़ा या दूसरा राख आदि का बना हुआ चिलिया अत्यन्त कुशलता पूर्ण जोड़ दिया जाता है। उसे 'खिडगी' कहते हैं। खिडगी का जोड़ दर्शनीय होता है। प्याले को देखनेवाला 'खराद से उतार गया है' ऐसा कहेगा। प्याला के बाहर डेल-बूँदों के रूप में शिखात्मक पत्र भी लिखे जाते हैं। यह देखने योग्य होता है। इस कला में साम्बी समाज प्रगतिधर है। प्याले पर लिखना कठिन तो अवश्य है पर वे ऐकिकार्य देवी शक्ति को माननीय हस्त कला के रूप में प्रकट करते हैं।

नाखिल की छोटी-छोटी टोपियाँ भी बनती हैं। कुछ उनके सेट के सेट बनाते हैं। जन्ही टोपियों से बिचकारों की 'कलर मंचूषा' भी बनाई जाती है। साकादि पदार्थ लेने या रखने के लिये कुछ काले चम्मच के रूपक भी बनते हैं जिन्हें हम 'कल्प की टोपसी' कहते हैं।

हम कल्पना कर सकते हैं कि एकद्वी के इतने हल्के और पतले बरतन कितने जल्दी टूट जाते होंगे। पर संत समाज उन्हें सावधानी एवं बाधुय से व्यवहार करते हैं। जब कभी संयोगवश पात्र टूट जाता है तो उसका जोड़ कला-दर्शन का उत्कृष्टतम नमूना होता है। बरतों से छेद कर टूटे टुकड़ों को सुई के धागे से सीं देते हैं और उसपर राख की वाणिश में मिला कर लगा दिया जाता है। यही हमारा भोल है। हम उसे 'गली' कहते हैं। पदार्थ उपयोगिता का भाण्डार है। उसे उपयोग में लेने वाला चाहिए। साध्वियों रंग-रोमन और जोड़ देने की कला में प्रवीण हैं। लाल-तुम्बा भी बड़े विचित्र रंग से पानी रखने के लिए रखा जाता है। पीला और लाल रंग का बना तुम्बा जिसे हम 'लोट' कहते हैं देखते ही बनता है। दर्शक कल्पना नहीं कर सकता कि यह तुम्बा है। लोट डबर-डबर छुकक व जाए अतः उसके नीचे तीन पाये (नोटियाँ) लगा दिये जाते हैं। हम उसकी उपयोगिता को जरा बाँकों। पिछले साल एक साध्वी ने तुम्बे के दो टुकड़ों को बीचो-बीच सीध कर एक तुम्बा बनाया था। इसे देखकर आश्चर्य हुआ। उसका जोड़ जब तक बताया न जाये मालूम नहीं होता था।

कभी-कभी जब टूटे हुए पात्रों के सफाई से जोड़ने की परस्पर प्रतियोगिता हो जाती है तब साध्वियाँ उन जोड़ के निशानों को इस तरह छुपा देती हैं कि दूढ़ने पर शायद ही उसका पता लगे। जोड़ देने की कला में साध्वी श्री रतनाबी (राजलक्ष्मी) एक विलक्षण कलाकार हैं।

जब तक प्लास्टिक की बेलियों का वाणिज्य नहीं हुआ था हमारी साध्वियाँ बारिश के पुस्तक के पत्तों की रक्षा के लिये मोमबत्त का प्रयोग करती थीं। मेष की खोलियाँ बनाने का रंग भी अनोखा था। सहसा पानी और सीली हवा से बालन की सुरक्षा का कार्य यों हुआ करता था।

बिना जूता पहने चलनेवाले पैदल यात्री इस बात का अनुभव करेंगे कि जब कभी काँटा लग जाये तो एक कदम भी चलना कितना दुःख हो जाता है। सामु कोई बाधु की सुझाई अथवा बिमटी अपने पास नहीं रखते। वहाँ बंगल में काँटा निकालने का साधन जुटाना कठिन है। तेरापंच के कलाकारों ने 'कटकात् कंटकोधरेत्' की साकार बनाया। मारवाड़ में एक कांटेदार वृक्ष होता है जिसे 'हिंगोड़ा' कहते हैं। सूखे हुए हिंगोड़े के काँटों को एक कपड़े में लपेट कर उसे ऊपर से धागे से बाँध लेते हैं। यह हमारा घूलों का घर है। घूल से काँटा बाँध लेते हैं और साथ ही एक बिमटी जो कि हाथ से लकड़ी या प्लास्टिक की बनी होती है, से बाँध लेने का काम लेते हैं।

यक्षशोषनी और कर्णशोषनी भी देखने योग्य होती हैं। जैन चित्र कला कीवल प्रधान है। (तेरापंच के) प्राचीन कलाकार उस शैली से फाय लेते थे। आधुनिक चित्रकार प्राचीन शैली में कुछ नवीन शैली का मिश्रण कर शिक्षारत्न चित्र बनाते हैं।

कर्मफल संतुष्ट स्वर्ग-नरक के बिना से साधारण जनता में अच्छा प्रभाव पड़ता है। जहाँ वक्ताओं की लच्छेदार भाषा काम नहीं करती वहाँ हमारे चित्र लोगों में मूक हृदयस्पर्शी ज्ञान जागृत करते हैं। पारलौकिक चित्रों के अतिरिक्त बौद्धिक व्याधान के लिये कुछ प्रच्छन्न चित्र भी बनाए जाते हैं। इनमें से दूढ़ कर अमीष्ट आकृति निकाली जाती है। एक चित्राकृति में अनेक चित्राकृति भी एकाग्रता का एक उदाहरण है। उलट-मलट कर एक आकार को किसी दूसरे आकार में परिवर्तित करना भी एक हस्तकौशल है।

द्विषाधि समारोह के उपलक्ष में गुणप्रवर्तक श्री तुलसी की विशेष जात्रा तथा यमोवृद्ध निष्ठाभाषी महामग श्री भाई जी महाराज (आचार्य श्री तुलसी के ज्येष्ठ वन्धु मुनि श्री बम्बालालजी स्वामी) के प्रेरणात्मक सहयोग और सतत परामर्श से आचार्य श्री भिक्षु की "जीवन-शाली" चित्रावली पिछले वर्ष चित्रित की गई। इससे ऐसा लगता है मानो आचार्य भिक्षु के कुछ अतीत जीवन-प्रसंग मूर्तमान हो उठे हैं। 'महापुरुषों के जीवन का अंकन बहुत बड़े प्रयत्न की अपेक्षा रखता है। अतः उसमें अनेकों माँगें अमी अमूर्ती हैं। फिर भी तब तेरापंच के कलाकारों का अपना एक परिचय तो अवश्य है। इस चित्रावली के प्रमुख चित्रों की डुलीचण्डी (उत्त हूलह) है। मुझे भी अपनी कलम चलाने का सौभाग्य मिला है। हम दोनों कुतकृत्य हैं। इस महान ग्रंथ में प्राचीन चित्रकारों के चित्र तो आधुनिक

प्रगतिवादी चित्रों की अनुकृति सी लगती है। इन आधुनिक मानचित्रों को देख कर वे प्राचीन चित्र याद आए बिना नहीं रह सकते। कदाचित्, अनेक रूप चित्र और अग्न्याय स्लोक वगैरे चित्र संग्रह में काफी प्रचलित रहे हैं। प्राचीन चित्रकारों में मुनि श्रीचौदमलजी, मुनि श्री कुन्दमलजी एवं मनि श्री सागरमलजी (भिवानी) तथा साध्वी श्री चिमनाजी प्रमुख रही हैं। चित्रकारों के बुस (तुलिका) मोर पं के बांधे हुए बालों के होते हैं।

तेरापंथ के आधुनिक चित्रकार मुनि श्री दुलीचन्दजी (सन्त दूल्ह) एक कुशल हस्त कलाविद् हैं। इन्होंने अनेक नवीन कलाओं को जन्म देने का श्रेय पाया है। मुनि श्री सोहनलालजी (बाबुबास) भी अपनी कोटि के एक कुशल कलाकार हैं। इन कलाओं की खेती राजस्थानी और रंग परम्परा नाथद्वारा की है। नाथद्वारा (मेवाड़) के एक कलाकार श्री लेमराज रुपनाथ ने उबारतादुर्बक निस्वार्थ सेवाएँ देकर अपनी कला भिषा के रूप में संघ की समर्पित की है।

वि० सं० १००० में दीक्षावेर में सन्त दूल्ह ने एक पेटी बनाई जिसमें ८ खन (घर) हैं। एक खन को ऊपर उठाने से सारे घर अपने आप ऊपर उठ जाते हैं। उसमें लोहे की कोई कील (मेख) नहीं है तथा वह गत्ते की बनी हुई है।

कलाकार श्री सन्त दूल्ह ने उसी वर्ष मसाज (मालिश) चिकित्सा करने का भी कार्य सीखा। वह भी एक हस्तकला है। अभी-एक साध्वी ने बागा लपेटने वाले भूगिये (चकरी) को खोद कर आँख बोन के एक प्याला बनाया है। आँख में प्या डालने के लिये मोर की पाँख को पिचकारी का रूप दिया गया है। हस्तकला के कितने प्रकार हैं; कहा नहीं जा सकता। कपड़े के कुछ उपयोगी डिब्बे और छोटे वस्तु भी रंग बानिष लगाकर बनाये जाते हैं। वास्तव रखने की पेटियाँ कई बंग की नवीन कलाओं से ओत-प्रोत होती हैं। अभी-अभी दो-तीन ऐसी मंजूपाएँ सन्त दूल्ह ने बनाईं जिन्हें बसंत पुस्तक मानकर खोलने का प्रयत्न करने लगा। एक साहित्य-मंजूपा, जिसमें आचार्य श्री अपनी व्यक्तित्व पुस्तकें, प्रतिभा और कामजात रखते हैं वही ही कुशलता से बनाई गई है।

तेरापंथ की साधु-साध्वियाँ मुख पर मुख वस्त्रिका बाँधती हैं। मुखवस्त्रिका बनाने की कला भी वर्णनातीत है। यह इस बंग से माँड़ देकर धोई जाती है कि देखनेवाला प्लास्टिक या कागज का भ्रम करेगा। उस पर की हुई पालिश काँच सी होती है। वह भी कला की एक कड़ी है।

तेरापंथ साधु संघ का कोई भी सदस्य डाक्टरसे वार्षिक सेवा नहीं ले सकता। वह अस्पताल यदि में भर्ती नहीं हो सकता। रोगी की सेवा संघ का प्रत्येक सदस्य अपनी सेवा मानकर करता है। चौर-फाड़ की अपेक्षा आँख का कार्य बहुत हल्का और वार्षिक होता है। जयाचार्य के युग में स्वयं जयाचार्य की आँख का जाला उस प्राचीन सूची भेद चिकित्सा के आधार पर या बंग से श्री कालू जी स्वामी ने निकाला था। श्री हेमराजजी स्वामी की आँख की चिकित्सा भी उसी पद्धति से हुई। श्रीमद् कालूजी जी के युग में महासती कानकैवरजी की आँख भी उसी सोचती (मारवाड़) खेती से साध्वी श्री सन्तोकाजी (काबून्) ने बनायी थी।

सर्व प्रथम हमारे सुप्रसिद्ध कलाकार सन्त दूल्ह ने वही प्राचीन वधु-चिकित्सा सीखी। वि० सं० १९९६ में आचार्य श्री तुलसी ने उन्हें आँख की आधुनिक चिकित्सा पद्धति सीखने को भिवानी भेजा। डा० पुष्पोत्तमदास (भिवानी) ने दत्तचित्त होकर ६ महीने में उन्हें अपनी कला सिखाई और वहीं मुनि श्री ने संसारपत्नीय पिता मुनि श्री खोगजी स्वामी के मोतियाबिंद का आपरेखन किया। इसी तरह मुनि श्री भीमराज जी स्वामी का मोतिया भी आपने ही उतारा। आपने अपने हाथों से जीवमलजी स्वामी की आँख का काला-मोतिया निकाला और अन्य अनेकों छोटे-मोटे आपरेखन सफलतापूर्वक किये। कई मौकों पर आपने आँख में बढ़ते हुए मांस को काटने में भी अपनी कला का परिचय दिया।

दो एक साध्वियों ने भी आँख का कार्य सीखा और किया। साध्वी प्रमुखा लाटावी की आँख का मोतिया साध्वी श्री रतनकुंवरजी ने निकाला। साध्वी श्री कंचनकुमारीजी ने भी नेत्र चिकित्सा का अध्ययन किया।

कलाकार श्री महेंद्र मुनि ने भी नेत्र चिकित्सा का कार्य सीखा और मुनि श्री शोभाचन्दजी की आँख का मोतिया निकाला। हमारे संघ में ऐसे ३ नेत्रों कुशल कलाकार हैं जिनके लिए चौरफाड़, टाँके, इन्वेन्शन, वेडेज (मलहम पट्टी) और नाडी इन्वेन्शन तो साधारण सी बात है।

महामना भाई जी महाराज श्री चम्पालालजी की अनन्य प्रेरणा से अभी हमारे कलाकार आचार्य श्री की चिर अभिलषित मनसा को साकार बनाने के लिये ध्वनिवर्धक यंत्र तैयार करने की योजना में सतत प्रयत्नशील हैं। उसका परिणाम श्रीमद् ही जनता के सामने आनेवाला है। एक लाउड स्पीकर की भाँति मूंगला तैयार हो गया है। इसमें ५ रीतों व १० रीतों है जो सितार की तरह ध्वनित होती हैं। रीतों के बीच में चार गोलक बाँधे गये हैं जो ध्वनि को विस्तृत करेंगे।

गर्व नहीं पर आत्मगौरव के साथ कहा जा सकता है कि इतने बंधनों में अकड़ते होते हुए भी हमारे तैरापंथ संघ ने जो २०० वर्षों में प्रगति की है वह किसी भी दृष्टि से कम नहीं कहा जा सकता है। आचार्य श्री खुलसी जैसे कुशल सेवानी के नेतृत्व में संघ अतुर्मुखी विकास कर रहा है।

जिस समाज में कला है तथा कला को प्रोत्साहन मिलता है वह समाज स्वतन्त्र है। बिना कला के पुस्तकों का मुह ताकना समाज पर केवल बोझ बनना है। कला विकास में चितना अधिक शासकों का ध्यान आने पड़ेगा उतना ही समाज भी आगे बढ़ेगा। कलाकार के मस्तिष्क होता है, हाथ होता है, पर पैर नहीं होते। समाज में जितनी कला बढ़ी है वे पूर्वजों के प्रोत्साहन से ही बढ़ी हैं। समय-समय पर ऐंसे प्रोत्साहन समाज ने कलाकारों को दिया है जिनसे शतबाहु होकर वे कार्य में जुटे और उन्होंने अपना हस्तकौशल दिखाया।



श्री खानकुमार...

कलाकार श्री महेंद्र मोहन...

निकाला ! हमारे संघ में ऐसे ३ रीतों कु  
और नाड़ी इंजेक्शन तो साधारण सी बात

## अणुव्रत आंदोलन

(आचार्य श्री तुलसी)

शक्ति का अस्तित्व अपना है, समाज का अस्तित्व व्यक्ति है। व्यक्ति वस्तुवाद है और समाज सुविवावाद। जब व्यक्ति की आवश्यकता अपने आप पूरी नहीं हुई तब सापेक्ष स्थिति का उद्गम हुआ। सापेक्षता में समाज को जन्म दिया। समाज का आधार है 'परस्परोपग्रह'। 'एक पदार्थ का दूसरे पदार्थ के प्रति उपकार' का सिद्धान्त जितना वास्तविक है उतना ही व्यावहारिक भी है। जैन-दर्शन में विश्व स्थिति की मौलिक समस्या—ब्रह्म-चेतन के सम्बन्ध की समस्या की सुलझाने के लिए इसका उपयोग किया। पदार्थवाद के अनुसार जैसे विश्व समूह का हेतु जीव और पुद्गल का परस्पर उपग्रह है वैसे ही समाज-शास्त्र के अनुसार समाज समूह का हेतु पारस्परिक सहयोग है। समाज की सहयोगी व्यवस्था और सापेक्ष स्थिति में अव्यक्त व्यक्ति नहीं रहता, वह आदान-प्रदान का केन्द्र बिन्दु बन जाता है।

जब तक व्यक्ति व्यक्ति रहता है तब तक उसके सामने महत्वाकांक्षा, महत्वाकांक्षा की पूर्ति के लिए परिग्रह या मग्न, सग्रह के लिए शोषण या अपहरण, शोषण के लिए बोद्धिक या कामिक शक्ति का विकास, बोद्धिक और दैहिक शक्ति-सग्रह के लिए विद्या की दुरभिवृत्ति, स्पर्धा आदि-आदि समस्याएँ नहीं होती। समाज में प्रवेश पाकर व्यक्ति ज्यों-ज्यों अपनी दुर्बलता का प्रतिकार पाता है, त्यो-त्यो महत्वाकांक्षा और स्पर्धा उसे शक्ति-सग्रह के लिए प्रेरित करने लग जाती हैं। महत्वाकांक्षा शोषण को जन्म देती है और शोषण अव्यवस्था को। अव्यवस्था में समाज का डाँचा डाँबाबोल हो जाता है और तब उसकी पुनर्व्यवस्था के लिए दृष्टनीति, अनुशासन और न्याय जन्म लेते हैं।

व्यभिक्त जीवन में मर्यादाहीनता का प्रबल नहीं उठता। सामाजिक जीवन में मर्यादाहीनता जाती है, किन्तु समाज उसे सहन नहीं कर सकता। इसलिये समाज धर्म-संहिता और दण्ड विधान बनाता है। समाज का प्रत्येक सदस्य उसके अनुसार चलने के लिए बाध्य होता है। समाज की व्यवस्था के लिए समाज-व्रत या समाज-मर्यादा सफल होती है। सफलता की कुंजी है समाज-मर्यादा के पीछे रहने वाली राज्य शक्ति। शक्ति से नियंत्रित व्यक्ति उच्छल नहीं हो सकता।

मनुष्य जाति का उच्चमूर्खी विराट् चिन्तन आगे बढ़ा। दार्शनिक चिन्तन का विकास हुआ। पूर्व जन्म और पुनर्जन्म का तत्त्व उसने समझा। इहलोक की सीमा से परे परलोक को उसने जाना। इस दशा में पहुँचकर फिर वह व्यक्ति-वादी बना और इस भूमिका में निरपेक्ष जीवन-पद्धति का विकास हुआ। समाज की मर्यादा इस भूमिका में अनर्वादा बन गई। समाज जिस हिंसा को क्षम्य मानता है, वह महा अक्षम्य बन जाती है। समाज जिस सग्रह को न्याय मानता है, वह यहाँ अन्याय बन जाता है। समाज जिस योग-विकास को वैध मानता है, वह यहाँ अवैध बन जाता है। इस भूमिका में मर्यादा का नया स्वीत चला। उसीके नाम हैं व्रत, नियम, यम, धीर, क्षिप्ता या समय।

कई बिचारक ऐसा मानते हैं कि धर्म, समाज-नियमन के लिए चला। किन्तु यह तत्व से परे है। धर्म का उद्गम आत्मा के अस्तित्व से हुआ। आत्म-शोधन की प्रक्रिया के रूप में उसका विकास हुआ। मोक्ष-प्राप्ति, आत्म-शुद्धि या आत्म-नियमन के लिए उसका व्यवहार हुआ। मूनि पारिव्रज्य-ग्रहण के समय प्रतिज्ञा करता है कि मैं आत्म-हित के लिये पाँच महाव्रतों को स्वीकार कर बिहार करेगा।<sup>१</sup> व्रत का साध्य है आत्म-मुक्ति। प्रासंगिक फल के रूप में समाज का नियमन भी होता है, किन्तु वह धर्म का अन्तर कच नहीं। ऐहिक और पारलौकिक आत्मसिद्धि के लिये धर्म करना विहित नहीं है।<sup>१</sup>

१-नल्पावीभिग्म, ५।११

२-इण्णेषाद् पच महत्त्वयाद् राद्धमोयण वेरमण छट्ठाह ।

अतहिय ठियाए उवसपज्जिता ण बिहरामि ॥—दशवै ० ४१३

३-नो इह्लोगद्धयाए तवमहिठ्ठिया ।

नो परल्लोगद्धयाए तवमहिठ्ठिया ॥—दशवै ० ९।४

धर्म परलोक के लिये है, यह धारणा भी सदोष है। आत्म हित की दृष्टि से वह इहलोक और परलोक दोनों में श्रेयस्कर है।

भारतीय चिन्तन की मुख्य धारा चतुर्थ पुस्तक—मोक्ष की ओर बही। शब्दशास्त्र<sup>१</sup> व प्रमाणशास्त्र<sup>२</sup> का चरम उद्देश्य मोक्ष रहा, इसमें कोई आश्चर्य नहीं, किन्तु कामशास्त्र में भी जीवन का चरम उद्देश्य मोक्ष बतलाया गया है<sup>३</sup>। उपनिषदों ने प्रेयस को बन्धन और श्रेयस् की मुक्ति माना है। प्रेयस् जीवन की अनिवार्यता है, फिर भी उसमें अनासक्ति होनी चाहिए। कारण यह कि श्रेयस की जो वृत्ति है, उसमें प्रेयस बाधक न बने। जैन दृष्टि के अनुसार आत्म-मुक्ति की प्रक्रिया के दो उत्पत्त हैं—संवर और निर्जरा। संवर निवृत्ति है और निर्जरा निवृत्ति-संवलित प्रवृत्ति; संवर विरोध है और निर्जरा घोषण। यह व्यक्ति की सहज मर्यादा है। इससे यह फलित होता है कि धर्म व्यक्ति के आत्म-नियमन का साधन है। इसे समाज के आपसी सम्बन्धों के नियमन का—जो साधन बताया जाता है, वह आत्मवादी मानस की कल्पना है।

### महाव्रत और अणुव्रत

भारतीय जीवन में व्रती जीवन का सर्वोच्च और गौरवपूर्ण स्थान है। यहाँ धन, ऐश्वर्य, भोग-विलास और दान से कोई बड़ा नहीं बना। नमिराजिप राज्य-सौभव और भोग-विलास को ठुकरा कर निर्ग्रन्थ बने। इनमें उनसे कहा—आप दान दें, भोग करें और फिर दीक्षा लें। राजर्षि बोले—जो व्यक्ति प्रतिमास दस लाख मार्यों का दान करता है, उसकी अपेक्षा कुछ दान न करता हुआ भी संयमी श्रेष्ठ है<sup>४</sup>।

भारतीय परम्परा में महान् वह है जो त्यागी है। यहाँ का साहित्य त्याग के आदर्शों का साहित्य है। जीवन के चरम भाग में निर्ग्रन्थ या संन्यासी बन जाना तो सहज वृत्ति है ही, किन्तु जीवन के आदि भाग में भी प्रव्रज्या आदेश मानी जाती रही है<sup>५</sup>। त्यागपूर्ण जीवन महाव्रत की भूमिका या निर्ग्रन्थ वृत्ति है, यह निरपवाद संयम मार्ग है। इसके लिये अत्यन्त विरक्ति की अपेक्षा है। जो व्यक्ति अत्यन्त विरक्ति और अत्यन्त अविरक्ति के बीच की स्थिति में होता है, वह अणुव्रती बनता है। आगन्तु गाथापति भगवान् महावीर से प्रार्थना करता है—भगवन्! आपके पास बहुत सारे व्यक्ति निर्ग्रन्थ बनते हैं, किन्तु मुझमें ऐसी शक्ति नहीं कि मैं निर्ग्रन्थ बनूँ। इसलिये मैं आपके पास पाँच अणुव्रत और सात शिक्षाव्रत—द्वादश व्रतात्मक गृहीधर्म स्वीकार करूँगा<sup>६</sup>। यहाँ शक्ति का अर्थ है—विरक्ति। जिसमें संसार के प्रति, पदार्थों के प्रति, भोग-उप-भोग के प्रति विरक्ति का प्रावलय होता है, वह निर्ग्रन्थ बन सकता है। अहिंसा और अपरिग्रह का महान् व्रत उसका जीवन धर्म बन जाता है। यह वस्तु सबके लिये संभव नहीं। व्रत का अणु रूप मध्यम मार्ग है। अव्रती जीवन, शोषण और हिंसा का प्रतीक होता है और महाव्रती जीवन दुःशाय्य। इस दशा में अणुव्रती जीवन का विकल्प ही श्रेय रहता है। अणुव्रत का विधान व्रतों का सीमाकरण या संयम और असंयम, सत्य और असत्य, अहिंसा और हिंसा, अपरिग्रह और परिग्रह का मिश्रण नहीं, अपितु जीवन की न्यूनतम मर्यादा का स्वीकरण है।

### अणुव्रत विभाग

अणुव्रत पाँच हैं—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य या स्वभार संतोष और अपरिग्रह या इच्छा परिमाण।

अहिंसा—अहिंसा रागद्वेषात्मक प्रवृत्तियों का विरोध या राग-द्वेष रहित प्रवृत्ति है। पहला नियमात्मक पक्ष है और

१—तेहि आचरिहा दुबे लोए।—उत्तर ८।२०

२—वैशेषिक दर्शन १।४, नाय दर्शन १।१

३—हैमशब्दानुशासन १।१।२ लघुन्यास।

४—स्वाधिरं धर्मं मोक्षं च—कामशास्त्र, अध्याय २

५—जो सहस्र सहस्रार्णव, मासे मासे धर्म दए।

तस्सावि संगमो सेवो, अद्विस्तस् विनिष्पण ॥—उत्तरा ० ९।४०

६—यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्।—जावालोपनिषद्

७—जो खलु अहं तद्वा संचापमि मुग्धे जाव पञ्चइत्तए। अहणं देवाणुपिमायं अन्तिए पंचागुण्णइयं सत्त सिमसावइयं

दुबालसविहं गिहिवम्मं पडिबज्जिस्सामि—उपासकदशांग—१

ऐसी नहीं होती। समाज की भोगवादी मनोवृत्ति उन्हें उकसाती है। यही कारण है कि सर्व साधारण को व्रत पालन की सहज प्रेरणा नहीं मिलती। तीसरी बात यह है कि व्रत लेनेवाले व्रतो के कलेवर की सुरक्षा करते हैं पर उनकी आत्मा को नहीं छूते। वे व्रतो को अपने जीवन में लाते हैं, किन्तु जीवन को उनके आदर्शों पर नहीं डालते। इसपर पुनर्विचार करना होगा कि अणुव्रती जीवन का आदर्श क्या और कैसा होना चाहिये ?

**अणुव्रती जीवन का आदर्श**

अणुव्रती जीवन का आदर्श है परिग्रह और आरम्भ का अल्पीकरण। भोगवाद से महारज और महापरिग्रह का जन्म होता है। अणुव्रती को महेच्छ और महारज नहीं होना चाहिये। महारज का हेतु महान इच्छा है। इच्छा जब स्वल्प होनी है तब हिंसा अपने आप स्वल्प ही जाती है। यदि आरम्भ आवश्यकता के सहारे चलता है, तो वह असीम नहीं बनता। जब उसकी गति इच्छा के अधीन हो जाती है, तभी वह सीमित बनता है। पूजी और उद्योग का केन्द्रीकरण आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए नहीं, अपितु इच्छा की पूर्ति के लिये होता है। अणुव्रती आदर्श के अनुसार इनका अपने आप विकेन्द्रीकरण हो जाता है। अणुव्रती दूसरे के अम और अमफल को न छीने, तभी वह अहिंसा और अशोषण के आदर्श पर चल सकता है। जब दूसरे के अम को छीने की वृत्ति दृढ़ होती है, तब अपने आप उसका जीवन आत्मनिर्भर, स्वावलम्बी और श्रमपूर्ण बन जाता है। जो व्यक्ति अपने अम पर निर्भर रहता है, वह कभी महारज्यी और महापरिग्रही नहीं बनता। महारज्य व महापरिग्रह की परिभाषा समझने में भूल हो रही है। उस पर फिर विचार करने की आवश्यकता है। सामान्यतया बोधी बहुव प्रत्यक्ष हिंसा के कार्य को लोग महारज्य मान लेते हैं। वे परोक्ष हिंसा की ओर ध्यान नहीं देते। खेती में जीव मरते हैं, इसलिए वह आरम्भ का चषा लगता है, किन्तु कूट माप तोल में प्रत्यक्ष हिंसा नहीं मिलती, इसलिये वह महारज्य नहीं लगता। महारज्य और महापरिग्रह नरक के कारण है<sup>१</sup>। कारण साफ है, उनसे आर्त-रोग ध्यान बढ़ता है, उससे आत्मगुणों का घात होता है तथा आत्मा का अथ पतन होता है। आचार्य जिनसे न व्याज लेकर आजीविका करने को आर्त-रोग ध्यान का विज्ञान माना है<sup>२</sup>। विषय सरक्षण रोग ध्यान है। इसका अर्थ है विषय ओर घन की प्राप्ति और उसके सरक्षण के लिए चिन्ता करना<sup>३</sup>। वामिक समाज में भी मानसिक हिंसा का प्राबल्य इसलिये हो गया कि उसमें प्रत्यक्ष हिंसा नहीं मिलती। यदि प्रत्यक्ष हिंसा की भाँति परोक्ष हिंसा से भी घृणा होती तो जीवन इतना असत्य मिष्ट और अप्रामाणिक नहीं बनता।

वृत्तियों की अप्रामाणिकता का हेतु महापरिग्रह है। महापरिग्रह के लिए महासाधक उपाय प्रयोजनीय होते हैं। अणुव्रती अल्प परिग्रही होता है। इसलिए उसके जीवन उपाय अल्प साधक होते हैं<sup>४</sup>। इसीलिये उसे अल्प साधक कर्मों का जाता है। अल्प साधक कर्मों के सामने अप्रामाणिक बनने की स्थिति ही नहीं आती। अणुव्रती की जीवन वृत्ति सप्रहोन्मुख नहीं होती। वह कला या कर्म का आलम्बन इसलिये लेता है कि उसकी जीवन वृत्ति सुखपूर्वक चले। जब अम के चारा जीविका का सुख पूर्वक निर्वाह नहीं होता है, तभी बोधी आदि कुवृत्तियाँ बढ़ती हैं<sup>५</sup>। अटिल परिस्थितियाँ मनुष्य को बनने की प्रेरणा देती हैं। इसलिये समाज उन्हें सरल बनाने की बात सोचता है। अन्य स्थितियों की अपेक्षा इच्छा की निज दशा अधिक अटिल स्थिति है। अणुव्रती को उस पर अधिक ध्यान देने की अपेक्षा होती है।

नमो अणुव्रती का जीवन आदर्श है—इच्छा परिमाण, आरम्भ परिमाण। इस आदर्श को निम्नाने के लिए<sup>६</sup> ब्रह्मण्य व कल्पनालब्ध लूठे आदर्शों पर प्रहार करना होगा। अम को नीच मानने की भावना, वृत्ति के आचम्य<sup>७</sup> की कल्पना, घन के आचार पर बड़े-छोटे की कल्पना आदि को तोड़ना तथा जीवन के मासदण्डों को बदलना

३-८ द्वायए महापरिग्रहादियए, पचिदिय बहेण कुणिहामरेण ।-अमवती शतक, ८।३।१९

४-स्य कौशेत्थ कैनाय कौसीधान्यति मृच्छता ।

५-ओ सो शोकञ्च लिम्बान्तो स्मृतानि वै ।।४०।।-महापुराण, २१।४०

तस्मात्ति शोकञ्च लिम्बान्तो स्मृतानि वै ।।४०।।-महापुराण, २१।४०

६-यदहरेण विरत्य स्मृतिर्यजिर्नानिषु ।-महापुराण, २१।५१

७-ओ खलु अहं तर्ह आचका आचिकारच, विरत्यविरति परिणतत्वात् ।-तत्त्वार्थरत्न वाटिक ३।३६

दुपालसविह मिहि अणुव्रतिकस्य चौर्वादिब्यसनासक्तिरपि न स्यात् ।-जम्बूद्वीप प्रज्ञापि वृ० २, पद्यस्कार ।

होगा। जब तक जीवन के मूल्य न बदलें, राजसी धारा में अन्तर न आवे, तब तक अणुगत जीवन प्रेरक नहीं बनते। अणुगत को सार्वत्री के आह्वानों का और नम्रता के लिए मिथ्याभिमान का बहिष्कार करना होगा।

### व्यक्तिवादी मनोवृत्ति

भारतीय जीवन में व्यक्तिवादी मनोवृत्ति का प्राबल्य है। अध्यात्मवादी धारा में व्यक्ति का विशेष महत्त्व बढता है। समय के क्षेत्र में यह आवश्यक है। 'जब समाज सयसी नहीं बनता तब मैं क्यों बनूँ' यह मन स्थिति समय के स्वीकरण में बाधक बनती है। समाज समझी न बने तो भी व्यक्ति को सयसी बनना चाहिए। समय समाज का कानून नहीं, वह तो व्यक्ति की स्व-मर्यादा है।

जहाँ सामाजिक रीतिक्रम समाज नहीं करता, वहाँ यदि अकेला व्यक्ति अपना विशेषत्व विस्तार है, तो वह स्थिति समाज के लिए घातक बनती है। व्यक्ति को उच्छ्वलता समाज की मनोवृत्ति को उभाड़ने का निमित्त बनती है।

अध्यात्म की धारा यह नहीं है कि व्यक्ति असमय में व्यक्तिवादी रहे। उसकी अपेक्षा है, व्यक्ति समय साधना के लिये व्यक्तिवादी रहे। यह व्यक्तिवाद जो समय से निश्चरता है, समाज या राष्ट्र के लिए घातक नहीं बनता।

धर्म समाज की व्यक्तिवादी दृष्टिकोण देता है, वह कहनेवाले उसकी सीमा की दृष्टि से ओझल किये देते हैं। सही अर्थ में व्यक्तिवादी दृष्टिकोण बनने का प्रधान कारण सामन्तशाही है। भोगवादी मनोवृत्ति, सगृहवादी मनोवृत्ति, व्यक्तिवादी मनोवृत्ति और परिवारवादी मनोवृत्ति सामन्तशाही के निश्चित परिणाम हैं। भारत धर्म का मूल्य उन्नत झोटा रहा है। इस दृष्टि से भले ही वह धर्मप्रधान कहलावे। धर्माचरण की दृष्टि से धर्म प्रथम कहलाने की क्षमता कम से कम आज तो उसमें नहीं है। सौमन्य से शत्रु की दृष्टि अब भी सुरक्षित है। यदि उनका जीवन में प्रयोग बढ़ा, व्यक्तिवादी मनोवृत्ति भोग, असमय और अहम् पोषण से हटकर नयम की ओर मुड़ी तो अवश्य ही अनैतिकता की दाढ़ छेपी।

### अणुगत आन्दोलन

अणुगत स्वयं सिद्ध शक्ति है। भोगवादी की एकछत्र शक्ति के प्रतिरोध के लिये वही सफल साधन है। अपेक्षा यह है कि वह शक्ति संगठित बने। असंयुक्त दशा में दो नौ के अंको का जोर अठारह होता है। संयुक्त दशा में वही 'निनाचने' का हो जाता है। संयुक्त स्थिति का लाभ उठाने के लिए अणुगत आन्दोलन का प्रसार कर अवशक्ति को संगठित करने का प्रयत्न किया गया।

### स्थापना

अणुगत आन्दोलन का प्रवर्तन विक्रम सं०-२००५ की कल्पुन युगला २ को सरदारशहर (राजस्थान) में हुआ। पहले दिन लगभग ८० अणुगती बने। आज की भाषा में प्रगति व विकास का मापदण्ड पदार्थ विस्तार है। जड़वादी युग के पदार्थ-परक विकास के सामने चेतन्य विकास का जो प्रतिरोध अपेक्षित था उस विद्या में यह सफल कदम प्रमाणित हुआ है।

### ह्रास या विकास

मनुष्य की बाहरी स्थितियाँ विकसित हुई, यह चितना सत्य है, उतना ही सत्य यह भी है कि उसकी आन्तरिक दृष्टियाँ मर पड़ गई हैं। तबुल वैशालिय में अवसर्पिणी युग के मनुष्य की अन्तर्दृष्टि और व्यक्तित्व के अवसर्पण का चित्र जीवित हुए लिखा है—मनुष्य की क्रोध, मान, माया और लोभ की दृष्टियाँ क्रमशः बढेंगी। मापनीय के अप्रामाणिक उपकरण बढेंगे, तुलाका वैषम्य, मान का वैषम्य, राजकुल का वैषम्य तथा नर्वा आदि के वैषम्य इस प्रकार बढेंगे कि धान्य बलहीन हो जायगा, उससे मनुष्यों की आयु कम होगी।

जड़ो-जड़ो आन्तरिक दृष्टियों का भिन्न बढता है, त्यो-त्यो स्थितियाँ जटिल बनती जाती हैं। रोग का मूल अन्तर का क्षय है। मनुष्य बाहरी विकास से चुपचा गया है। वह अभी इस प्रत्यक्षक पिङ्ग का उत्तर नहीं पा सका है कि वर्तमान युग विकास का युग है या ह्रास का।

### उद्देश्य

अणुगत आन्दोलन के प्रवर्तन का उद्देश्य है जीवन के मूल्यों को बदलना। यह कार्य सरल नहीं है। यह एक प्रकाश की रेखा अवश्य है। युद्ध और शील-युद्ध के मपेडों और अस्त्र-स्त्रो की स्पर्षों से मनुष्य जर्जर बन गया है। उसके सामने आन्तरिक दृष्टियों को पवित्र बनाने के सिवाय दूसरा विकल्प नहीं रहा है। अब बीस रहा है कि आन्तरिक दृष्टियाँ यदि यो ही



चलीं तो प्रलय दूर नहीं है। इस आंदोलन की ये अपेक्षाएँ हैं—मनुष्य स्वस्थनिष्ठ न बन कर अहिंसा निष्ठ बने। वह भौतिक विकास को मुख्य न मान कर आध्यात्मिक चेतना को जगावे। भोगी न बन कर बहुव्रती बने। स्टैंडर्ड ऑफ लिविंग (standard of living) को गौण मानकर स्टैंडर्ड ऑफ लाइफ (standard of life) को ऊँचा उठावे। एक शब्द में आन्तरिक साम्य को समित्वाली बना कर वह वैश्व का अन्त करे।

### प्रगति की ओर

अनुव्रत आंदोलन क्रमशः प्रगति की ओर बढ़ रहा है। अनुव्रतियों की संख्या अधिक नहीं हुई है। यद्यपि संस्था की दृष्टि से यह कोई ज्यादा प्रगति नहीं है, फिर भी भोगवाद के विषय संयम की ध्वनि का बल बढ़ रहा है। जनता का दृष्टिकोण बदल रहा है और नैतिक क्रान्ति भी भूमिका बन रही है। ये ही सफलता के प्रथम चिह्न हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि इस आंदोलन ने वातावरण को प्रभावित किया है।

### समाज की सेवा

अनुव्रत आंदोलन जाति, वर्ग तथा देश के भेदों को गौण मानता है। यही नहीं, धर्म-भेद के प्रति भी इसका दृष्टि बिन्दु सद्भावपूर्ण और सहिष्णु है। किसी भी धर्म को माननेवाला इसका सदस्य बन सकता है। इतना ही नहीं, इसकी रचना के आधारभूत सत्य भी सर्वसाधारण हैं। अहिंसा, सत्य, अचीर्य और अपरिग्रह ये सर्वधर्म सामान्य सत्य हैं। इन्हें कोई अस्वीकार नहीं करता। सांख्ययोग में इन्हें 'धर्म' कहा जाता है। पतंजलि ने धर्म को उसी अर्थ में रखा है, जिस अर्थ में जैन सूत्र अनुव्रत का प्रयोग करते हैं। महाव्रत शब्द दोनों की भाषा में एक है। पतंजलि ने जाति, देश, काल समाज-नवच्छिन्न नियमों को महाव्रत कहा है। जैन भाषा में आचार रहित पूर्ण त्याग महाव्रत कहलाता है। दोनों का तात्पर्य सर्वथा एक है। महारत्ना मुक्त ने किञ्चित् परिवर्तन के साथ इन्हें पंचशील कहा है। श्रमण अनु और स्थूल दोनों प्रकार के पापों को वर्जता है। जब गृहस्थ स्थूल पापों को वर्जता है तब उसका व्रत अपने आप अनुव्रत हो जाता है। इस्लाम और ईसाई धर्म में अहिंसा, सत्य और अपरिग्रह की मर्यादा और शिक्षा है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक धर्म, मनुष्य के लिये जैसे संन्यास का विधान करता है वैसे ही गृहस्थ के लिये अनुव्रत धर्म का।

अनुव्रत आंदोलन में अनुव्रत शब्द जैन-सूत्रों से लिया गया है किन्तु भावना में कुछ अन्तर है। जैन परम्परा की भावना के अनुसार अनुव्रती वह बन सकता है जो सम्यक् दृष्टिवाला हो। इसीलिये अनुव्रतों को सम्यक्त्वमूलक कहा गया है। इस आन्दोलन में यह भावना नहीं है। जैन दृष्टि को स्वीकार करनेवाला ही अनुव्रती बने, ऐसा नहीं है। इसके सम्मूर्ण दर्शन की परिभाषा है—अहिंसानिष्ठ दृष्टि। अनुव्रती वह बन सकता है जिसकी अहिंसा में निष्ठा हो। यह आंदोलन सब धर्मों को अहिंसा में केन्द्रित करता है। वास्तविक धर्म अहिंसा ही है। सत्य आदि शेष व्रत उसी के पोषक या सहायक

१—अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहायमाः १३०।

जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौममहाव्रतम् १३१।

व्याख्या—उक्त अहिंसा आदि का अनुष्ठान जब सार्वभौम अर्थात् सबके साथ, सब जगह और सब समय समान भाव से किया जाता है, तब ये महाव्रत हो जाते हैं। जैसे, किसी ने नियम लिया कि मछली के सिवाय अन्य जीवों की हिंसा नहीं करेगा, तो यह जाति अवच्छिन्न अहिंसा है। इसी तरह कोई नियम ले कि मैं धीरों में हिंसा नहीं करेगा, तो यह देश अवच्छिन्न अहिंसा है। यदि कोई यह नियम करे कि मैं एकादशी, पूर्णिमा, और अमावस्या की हिंसा नहीं करेगा, तो यह कालावच्छिन्न अहिंसा है। यदि कोई नियम करे कि मैं विवाह के अवसर के सिवाय अन्य किसी निमित्त से हिंसा नहीं करेगा, तो यह समायावच्छिन्न (निमित्त से संयन्त्रित) अहिंसा है। इसी प्रकार सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के भी भेद समझ लेने चाहिये। ऐसे ये धर्म व्रत तो हैं, परन्तु सार्वभौम न होने के कारण वे महाव्रत नहीं हैं। उपर्युक्त प्रकार का प्रतिबन्धन न लगा कर जब सभी प्राणियों के साथ, सब देशों में, सदा सर्वदा इसका पालन किया जाय, किसी भी निमित्त से इनमें शिथिलता जाने का अवकाश न दिया जाय, तब ये सार्वभौम होने पर 'महाव्रत' कहलाते हैं। (पातांजल बीज दर्शन, साधनापाद २)

२—धम्मपद, १८।१०

३—उपासक दर्शन १

है। अहिंसानिष्ठ व्यक्ति आत्मशुद्धि के लिये तत्त्वों को स्वीकार करेगा, भौतिक अभिसिद्धि के लिये नहीं। तत्त्वों का अपना स्वतन्त्र मूल्य है। भौतिक सिद्धि के लिये उनका प्रयोग उनकी उच्चता का अपमान है। अर्थ व्यवस्था अस्वयं से सुधर सकती है, तब भला कौन उसके सुधार के लिए ब्रत का कठोर मार्ग अपनावेगा? अर्थ के लिये ब्रत को बदलनेवाला अर्थनिष्ठ हो सकता है, ब्रतनिष्ठ या अहिंसानिष्ठ नहीं। इसीलिये प्रती बनने का उद्देश्य मात्र आत्मशुद्धि हीनी चाहिये। अन्तर की शुद्धि बाहरी वातावरण को शुद्ध बनावेगी। उससे आर्थिक और भौतिक व्यवस्था अपने आप सुधर होगी, इसमें कोई सन्देह नहीं। अनुव्रत आंदोलन केवल जीवन-शुद्धि की सामान्य भूमिका का समन्वय ही नहीं करता वह धार्मिक मतभेदों के प्रति सहिष्णु भी बनाता है। यह अहिंसावादियों का सार्वजनिक मंच है। इसके सहारे अहिंसा का उच्च शोच किया जा सकता है। सब धर्मों का विचार-मेघ मिटे यह कठिन है, किन्तु उनका विरोध घटे यह अपेक्षित है, और यह संभव भी है। अनुव्रत आन्दोलन इस का माध्यम है। धर्म और व्यवहार की खाई को पाटकर उनका समन्वय करना इसका दूसरा उद्देश्य है। इसके अतिरिक्त तीसरी दृष्टि यह है कि धर्म, जो बुद्धि, विचार और भाषा का धर्म बन रहा है, वह जीवन का धर्म बने।

#### व्यावहारिक काम

वर्तमान की मुख्य समस्या आर्थिक है, ऐसा माना जाता है। अर्थशास्त्री इसका समाधान प्रचुर उत्पादन बताते हैं। बाहरी रूप में कुछ हद तक सत्यता है। किन्तु जब तक महाशोष है तब तक यह समस्या सुलझ जावेगी, ऐसा नहीं लगता। इसका निरपवाद समाधान संभव है। ब्रती जीवन वर्तमान युग की सर्वोच्च आवश्यकता है। इसके अनुकूल वातावरण बनाना सब का कर्तव्य है। जब तत्त्वों की प्रतिष्ठा बढ़ेगी तब मनुष्य रूप में बुद्धि बढ़ेगी और व्यवहार में श्रम और स्वायत्तमन्त्र की प्रतिष्ठा भी आयगी। श्रम निष्ठ के बाद भी ब्रत निष्ठ शोच रहती है, किन्तु ब्रत निष्ठ में श्रम निष्ठ अपने आप पालित हो जाती है।

अनुव्रत आंदोलन समय की न्यूनतम साधना का आंदोलन है। वेध, काल और परिस्थिति अनित्य बुराईया अपने-अपने ढंग की अलग-अलग होती हैं। किन्तु मनुष्य की जो शास्त्र दुर्बलता है, वह सभी वेध, काल और परिस्थितियों में एक सी रहती है। जब तक मूल ह्रास रहता है, तब तक शास्त्र-प्रशास्त्र, पथ, पुण्य और फल बनते बिपद्यते रहते हैं। अस्वयं सब बुराईया का मूल है। हिंसा, असत्य, चोरी, भोग बिलास और सग्रह ये सभी दोष उसी के नावा रूप हैं। इन पर एक साथ नियंत्रण पा लेना बहुत ही कठिन है। पर इन पर कोई अक्रिया ही न हो, वह तो और भी भयकर है।

मे बहुत शांति और मैत्री के प्रश्नों पर सोचा करता हूँ। इनकी चर्चाएँ भी मुझे करनी होती हैं। मैं एक धर्माचार्य हूँ और अनुव्रत आंदोलन के उद्देश्यों का जनता को परिचय देता हूँ। इसलिये बार-बार मेरे सामने ये प्रश्न आते रहते हैं। भारतीय और अमरातीय सभी प्रकार के लोग मुझ से मिले हैं और उन्होंने शांति एवं मैत्री के विषय में जिज्ञासाएँ की हैं। मेरे अनुभव में ये व्यापक जिज्ञासाएँ हैं। कोई पूछता है, कोई नहीं पूछता है। पर शांति कैसे मिले—यह प्रश्न लगभग सभी के मन में है। और यह होना भी चाहिये। प्रत्यक्ष में जीवन का सर्वोपरि साध्य शांति ही तो है। वह नहीं मिली तो बहुत-कुछ पाकर भी मनुष्य ने कुछ नहीं पाया। वह मिली तो कुछ भी न पाकर वह सब कुछ पा लेता है। बहुत-कुछ प्राप्त हो जाता है। उसका सम्बन्ध आवश्यकता पूर्ति से है। शांति इससे आगे की चीज है। उसके लिये भय-मुक्त होने की आवश्यकता है।

शांति यदि जीवन का सर्वोपरि साध्य है, तो उसका सर्वोपरि साधन है भय-मुक्ति। इसके बिना न मैत्री होती है और न शांति। वैज्ञानिक आविष्कार भय-मुक्ति की दिशा में अग्रसर हुए हैं, बल्कि भय उनसे बढ़ा ही है। शक्ति और सत्ता में सदा प्रतिस्पर्धा रहती है। इसी के फलस्वरूप अस्त्रों की सहायक शक्ति का उत्तरोत्तर विकास हो रहा है।

अब मनुष्य समाज के सामने दो ही विकल्प खड़े हैं—या तो वह भयमुक्त बने या विज्वलक अस्त्रों के विस्फोट से स्वयं ही नष्ट हो जाय।

यदि यह विषय जाति, वर्ण और भौगोलिक सीमाओं में बँटा हुआ नहीं होता, यहाँ सगृह और अधिकार करने का मनोभाव नहीं होता, तो न मन्देह होता, न भय और न अशान्ति ही। यदि मनुष्य को शान्ति से रहना है तो उसे एक दिन ऐसा करना ही होगा। किन्तु अभी इस मन स्थिति को विकसित होने में बहुत समय लग सकता है। वर्तमान की अपेक्षा यह है कि व्यक्ति समय का अन्वेषण करे। वह दूसरी के स्वत्व पर अधिकार न करे। जो उद्योगपति हैं, उनसे यह अपेक्षा है कि वे श्रमिकों के श्रम पर अधिकार न करें। जो राष्ट्र नेता हैं, उनसे यह अपेक्षा है कि वे दूसरे राष्ट्रों पर अधिकार करने या बनाये रखने की बात न सोचें, शक्तिहीन राष्ट्रों को धमकियाँ न दें तथा अपने ढंग की शासनप्रणाली को मान्य करने के लिये विवशता उत्पन्न न करें। अपने स्वार्थ को ही प्रमुखता देनेवाला न केवल दूसरी के स्वार्थ को हानि पहुँचाता है, अपितु वह अपना स्वार्थ भी विवर्धित करता है। राजनयिक लोग बहुत गहराई से सोचते हैं, किन्तु स्वार्थ की भूमिका में वह गनीर चित्त भी समाधान नहीं देता, प्रत्युत वह उलझनें उपस्थित करता है। इस वैज्ञानिक और शिक्षा बहुल युग में अब कूटनीति में अपने को धूषट में छिराये रखने की क्षमता नहीं रही है। आज प्रत्येक व्यक्ति समाज ही नहीं, बल्कि प्रत्येक राष्ट्र सरलता से एक-दूसरे के साथ दस्तावेज करने की नीति अपनावे। इसीमें सच्चा हित है।

अय-मन्त्रि के लिये अशुभत आन्दोलन हुए आचरणों को आवश्यक मानता है

- (१) जाति, वर्ण, और भौगोलिक भिन्नता के कारण मनुष्य मनुष्य से घृणा न करे।
- (२) सत्ता या बल-प्रयोग से दूसरी के विचारों को कुचलने का प्रयत्न न करे।
- (३) कम देकर अधिक श्रम लेने का प्रयत्न न करे।
- (४) मनुष्य जाति की एकता, अविमलता और समान अनुभूतिशीलता में विश्वास करे।
- (५) आक्रमण न करे।
- (६) दूसरी के अधिकारों को हड़पने का यत्न न करे।
- (७) दूसरी की प्रभु-सत्ता में हस्तक्षेप न करे।
- (८) भूल से भी जो अन्यायपूर्ण कदम उठ जाए, उसके लिये क्षमा-याचना करे।
- (९) विरोधी प्रचार न करे, व्यक्तिगत रूप से किसी को लाछित या अपमानित न करे।

अय भुक्ति का अर्थ है—विश्वास।

विश्वास का अर्थ है—मैत्री।

मैत्री का अर्थ है—शान्ति।

शान्ति का अर्थ है—जीवन के महान् साध्य की सिद्धि।



## तेरापंथ-संविधान : एक तुलनात्मक अध्ययन

( शुभकरण )

सामुदायिक साधना के क्षेत्र में भगवान महावीर और गौतम के अमग्न संघों का व्यवस्थित इतिहास मिलता है। इनसे भी पूर्व धर्म संघों की परम्परा भारतवर्ष में रही है पर उसके व्यवस्थित विधि-विधान आज इतिहास में सुलभ नहीं हैं। भगवान श्री महावीर के तीर्थ (संघ) में १४ सहस्र साधु और ३६ हजार साध्वियों का अनुशासित समुदाय था। संगठन की दृष्टि से संघ की व्यवस्था निम्न प्रकार थी :-

१ गण, ११ गणपर और ७ पर। पर विम्भानुसार थे-

(१) आचार्य-संघ के सर्वोपरि अधिवास्ता, (२) उपाध्याय-अग और उपार्थों के पाठ्यक्रम के संचालक या प्रबन्धन सारसक, (३) गनी-मुनिगण के व्यवस्थापक, (४) गणावच्छेदक-विहरणशील साधु समुदाय के अग्रगण्य (५) स्वधिर-वपस्क और ज्ञान ज्येष्ठ मुनि, (६) प्रवर्तक-समय सुद्धि के प्रेरक और (७) प्रवर्तनी-साध्वी संघ की व्यवस्थापिका।

भगवान श्री महावीर के संघ में गौतम, अग्निभूति आदि गणपर थे। सती चन्दनवाला प्रवर्तनी थी।

भगवान बुद्ध का अमग्न संघ भी बहुत बड़ा था। ललित विस्तर के अनुसार आत्सवी में भगवान बुद्ध के साथ १२ हजार भिक्षु थे। 'सामंजसल सुत्त' के अनुसार राजगृह में भगवान बुद्ध के साथ १२५० भिक्षु थे। वीर्यनिकाय के अन्य आठ सूत्रों में भिक्षु संघ की संख्या केवल ५०० दी गई है। सारास यह कि भगवान बुद्ध के धर्म संघ में एक बहुत बड़ा भिक्षु समुदाय था।

बुद्ध जब तक वर्तमान रहे उन्होंने संघ का संचालन किया। नई सुझ-बुझ वाले सारिपुत्त, तपस्वी और ऋद्धिमान मौगल्लायन, भस्तिरपिण्ण और विजयदर्शी आनन्द, वैचारण और व्याख्याकार कात्यायन प्रभृति उनके अग्रगण्य और सहयोगी शिष्य थे। भगवान बुद्ध का संघ समसामयिक अन्य संघों की अपेक्षा अधिक प्रचारक था। भगवान बुद्ध स्वयं उन्हें प्रचार करने की प्रेरणा देते रहते थे। बोधि प्राप्ति के पश्चात् सारनाथ में उन्होंने ६० भिक्षुओं को सम्बोधन करते हुए कहा, 'भिक्षुओ पाद विहार करो। एक रास्ते में दो मत जाओ। बहुजन के हित और सुख के लिए जादि कल्याण रूप, मध्य कल्याण रूप और अन्त कल्याण रूप धर्म का उपदेश करो।'

धर्म प्रचार की यह लगन यहाँ तक लगी कि भिक्षु प्राणापंग की भी अपनी व्यर्थ-निष्ठा में गौण समझने लगे। एक दिन गौतम बुद्ध ने अपने पूर्ण नामक शिष्य को बुलाकर कहा, "तुम्हें मैं वाचस्पति का और सुतापराज नामक जनपद में अहिंसा का संदेश पहुँचाने के लिए भेजना चाहता हूँ।

पूर्व-में अपना अहोमाय्य समझूंगा।

बुद्ध-उस प्रान्त में मनुष्य तुम्हारे प्रति अत्यन्त कठोर वचनों का प्रयोग करेंगे, तब तुम क्या समझोगे?

पूर्व-में समझूंगा कि वे भले हैं। भुक्षपर हाथ नहीं छोड़ते।

बुद्ध-यदि हाथ छोड़ बैठें तो?

पूर्व-में समझूंगा मुष्टि प्रहार तो नहीं किया।

बुद्ध-यदि ऐसा भी उन्होंने कर दिया तो?

पूर्व-में समझूंगा प्राणाघात तो नहीं किया।

बुद्ध-वे वंसा भी कर सकते हैं।

पूर्व-उस शुभ कार्य को करते यदि ऐसा हुआ तो मैं इसे प्राण विसर्जन का अनुपम अवसर मानूंगा।

१-इस लेख में जाये हुए भगवान बुद्ध सम्बन्धी समस्त संघर्षों के लिये देखिये साहित्य अकादमी से प्रकाशित 'भगवान बुद्ध' नामक पुस्तक।

साध्वियों भी प्रचार कार्य में दक्ष थीं। इनमें भद्रा, कुण्डलकेसा, गौतमी, पटाचार्य, शैला, सोमा आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।

तेरापंथ की संघ संगठना आचार्य श्री भिक्षुगणी की अपनी निराली सूझ है। वह ज्यों की त्यों किसी परम्परा से नहीं की गई है। बैसे तो तेरापंथ धर्म भगवान श्री महावीर के उपदेशों एवं निरूपणों पर आधारित है ही, परन्तु संघ व्यवस्था के विषय में आचार्य श्री भिक्षु ने देश व काल के अनुसार अपना स्वतंत्र प्रवर्तन ही किया। प्राचीन काल के सात पदों में से केवल आचार्य पद को ही उन्होंने प्रमुखता दी है। उसका तात्पर्य यह नहीं कि उन्होंने शास्त्रीय परम्परा की अवगणना की है। वास्तव में उन्होंने तो अतीत की परम्परा और वर्तमान के देश व काल का सामंजस्य किया है। जब किसी व्यक्ति ने उनसे पूछा—आपके संघ में आचार्य तो आप हैं, तो उपाध्याय कौन होते हैं? आचार्य श्री भिक्षु ने समित नाव से उत्तर दिया—सातों ही पदों का कार्यभार मैं अकेला ही उठा रहा हूँ। लगता है, आचार्य श्री भिक्षु की यह धारणा थी कि उपाधियों और अधिक पदों का होना उच्चावचता के नाश पैदा करता है। इसलिये वह कम से कम रह सके, यही सुन्दर है। इसी धारणा का परिणाम हो सकता है जो आगे चलकर संघ में व्यवस्थाएँ विकसित हुईं, पद और उपाधियाँ नहीं। समग्र साध्वी संघ में एक साध्वी कार्य संचालन के लिए प्रमुखा के रूप में स्थापित की जाती है। पर उसे प्रवर्तनी गणी कहा जाता। योग्य साध्वी को अध्यापन का कार्य सौंपा जाता है, पर उन्हें उपाध्याय नहीं कहा जाता। अग्रगण्य साधु-साध्वी जन सपनी टोकियों के साथ सुदूर प्रदेशों में विहार और धर्म संघ का विस्तार करते हैं, पर उन्हें गणवच्छेदक नहीं कहा जाता। परम्परा निर्वाह की दृष्टि से पूर्वोक्त सातों पद एक आचार्य में समाहित हैं। आचार्य श्री भिक्षु गणी ने इस परम्परा को वैधानिक रूप देकर इतना ढ़ङ्गी नहीं बना दिया कि भविष्य में बढ़ते हुए संघ की अपेक्षाओं को समझ कर पद विस्तार की बात सोची ही न जा सके। भगवान बुद्ध ने भिक्षुओं को कहा था—मेरे द्वारा बताये गए विनय धर्म के साधारण नियमों को तुम देश-काल के अनुसार बदल सकते हो। आचार्य श्री भिक्षु ने अपने संविधान में लिखा—आचार्य भी बांधी मर्यादा आचार्य ने हाथ छे। अर्थात् शास्त्रीय नियमों के अतिरिक्त जो मर्यादाएँ मेरे द्वारा या किसी आचार्य के द्वारा रची गई हैं वे सब के लिए आगामी आचार्यों के हाथ में हैं। वे देश-काल के अनुसार उनमें मूलाधिन्य कर सकते हैं। नवमाचार्य श्री तुलसीगणी ने यही पद का सूत्रपात संघ में किया है। दिवंगत मंत्री मुनि श्री मन्मलालजी प्रयमतः इस पद पर सुसोचित थे।

भगवान महावीर ने जहाँ अमन संघ के लिए सातों पदों की व्यवस्था की, वहाँ गौतमबुद्ध ने अपने पीछे किसी को भी अपना उत्तराधिकारी नहीं बनाया था। उन्होंने कहा—सारा भिक्षु संघ ही मेरा उत्तराधिकारी होगा। कहा जा सकता है कि आचार्य श्री भिक्षु ने इस विषय में मध्यम मार्ग अपनाया है। उन्होंने अपने संघ की व्यक्ति परक सात पदों की व्यवस्था नहीं की और न संघ को नेतृत्वहीन स्थिति में ही छोड़ना श्रेयस्कर समझा। नेतृत्वहीन स्थिति का परिणाम माना जा सकता है कि बौद्ध धर्म भगवान बुद्ध से लेकर सम्राट अशोक तक, लगभग सौ वर्षों की अवधि में १८ सम्प्रदायों में विभक्त हो गया। समय-समय पर होनेवाले विभागों का मुख्य हेतु संघीयता—भिक्षु-समाजों में उठनेवाले विषयों पर एकमत न हो सकता था। संघ विभक्त न हो, इस विषय में आचार्य श्री भिक्षु ने अपने दूरदसितापूर्ण दृष्टिकोण से बहुत ही सुन्दर विधान रखा। उन्होंने शिक्षा अर्थात् आचार्य तथा कल्प के विषय में यदि कोई बीच हस्तगम नहीं हो रही हो तो आचार्य तथा भिक्षु साधु जैसा कहे वैसा मान लेना चाहिए। यह भी शक्य न हो तो उस बात को केवलीगम्य कर देना चाहिए, परन्तु अपनी आकांक्षों का विस्तार कर दलबन्दी नहीं करनी चाहिए। सारांश यह हुआ कि तेरापंथ साधु-संघ में आचार्य कृत निर्णय अन्तिम रूप से मान्य होगा तथा कोई व्यक्ति या समुदाय संघ में रह कर उस निर्णय से असहमत रहने का अधिकारी नहीं होगा। आचार्य श्री भिक्षु ने इस विधान के पोषक और भी कुछ नियम उपनियम रचे, जिनका हार्थ है कोई-कोई व्यक्ति या समुदाय आचार्य कृत को नहीं मान कर यदि संघ से पृथक् होता है तो साधु-साधिकाएँ और श्रमिक-श्रमिकाएँ उसे मान्यता न दें। इन्हीं विधि-विभागों का सुन्दर परिणाम है कि तेरापंथ अपनी पूर्ण अखंडता से अपने २०० वर्ष पूरे कर रहा है। इस बीच बहुत सारे साधु संघ से पृथक् हुए, पर वे संगठन को विभक्त न कर सके।

**सामुदायिक व्यवस्था**

प्राचीन जैन संघ में विशेषलम्बि वैयक्तिक ही थी, ऐसा अनेकानेक आगमिक स्वलों से विहित होता है। तेरापंथ में भोजन, वस्त्र, पुस्तक आदि अपेक्षाओं से सम्बन्धित सारी व्यवस्थाएँ सामुदायिक बन गई हैं। इन अपेक्षाओं के लिए व्यक्तिगत

रूप से किसी साधु को धिन्तित नहीं होना पड़ता है। न ही यहाँ इसके लिए ही अवकाश है कि जीवन-व्यवहार की अनिवार्य अपेक्षा का किसी जगह बर लग जाए और कुछ लोगो को उससे कोरा रह जाना पड़े। मध में हर साधु के लिए श्रम अपात है और जीवन सम्बन्धी अधिवार्य अपेक्षाएँ सुलभ है। व्यवस्थामत यह सामुदायिक विकास अनक दृष्टि में उपयुक्त है और वर्तमान समाजवाद का एक सुन्दर रूपक है। रण साधु के लिए परिचर्या और औपवीपचार का दायित्व मध पर है और हर एक साधु मूनादि परिष्ठन परिचर्या के लिए उत्तर रहता है। शरीर सेवा किनी मूहून के द्वारा ग्रह्य नहीं है। सिलाई, भुलाई, सफाई वादि समस्त कार्य साधुआ के पारस्परिक सहयोग विनिमय पर आधारित है। इन व्यवस्था को सामुदायिक रूप देने का श्रेय सच के चतुर्थ अधिशास्ता श्रीमज्जयाचार्य को है। एक एक व्यवस्था का सामुदायिक विकास उन्होंने किस कौशल से किया, इसका एक सुन्दर इतिहास है। आज स रचना १०० वर्ष पहले जब कि ममाजान जैसी पद्धतियो का भारतवर्ष में नामोल्लेख भी नहीं था, उस युग में भी सामाजिक मरदान और आचार-व्यवहार को इतना विकसित रूप देना, अवश्य ही एक अनोखी सूझ का द्योतक है।

### मर्यादा महोत्सव

श्रीमज्जयाचार्य ने मर्यादा महोत्सव का प्रवर्तन किया। इसके अनुसार प्रतिवर्ष रचना सन्नी साधु साधिया आचार्य के सानिध्य में सैकड़ो और सहस्रो मीलों से आ-आकर एकत्र होती है। मर्यादाओं का वाचन होता है तथा सामाचार्य के एतर की श्रुतला सुद्ध की जाती है। विगत वर्ष का कार्यविवरण आचार्य के सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है और आचार्य स्वयं का विहार निर्देश और कार्यक्रम उनसे लिखा जाता है। वर्तमान में ५०० और इसके भी अधिक साधु साधिया का महम्मदन प्राचीन काल की बोद्ध सगीतियों और जैन वाचनाओं की याद दिलातेवाला होता है। मर्यादा बुद्ध ने सच की अधिवृद्धि के क्रिये सात बातें बतायी थी—

१—जब तक भिक्षु अनेक बार एकत्र होते रहेंगे।

२—जब तक भिक्षु एकमत से एकत्र होंगे, और कर्मों का विचार करके एकमत उठेंगे।

३—जब तक भिक्षु समीप मर्यादाओं का मान करेंगे और उनके अनुसार चलेंगे।

४—जब तक भिक्षु बुद्धों और कीलमान मायक भिक्षुओं का मान रखेंगे।

५—जब तक भिक्षु वृष्णा से अभिभूत नहीं होंगे।

६—जब तक भिक्षुओं को एकान्तवास भिय लगता रहेगा।

७—जब तक भिक्षु नवागन्तुक ब्रह्मचारियों की धर्म-समाधि के लिए जाग्रत व सचेष्ट रहेंगे।

मर्यादा महोत्सव के पुनीत प्रसंग पर ये सभी संकेत सजीव और चरितार्थ हो उठे हैं। प्रति वर्ष का एकर होना एक सहज प्रसंग है ही। आचार्य द्वारा किये गये निर्णयों पर सहज समस्त एकमत होकर उठना विधान है ही। मर्यादाओं का मनन बुद्धों एवं बुद्धजनों का मान, ऐहिक अपेक्षाओं के प्रति निष्पृहता, वीर भिक्षुओं का परिपालन आदि सभी बातें तेरापय सच के मर्यादा महोत्सव में चरम उत्कर्ष पर मिलती हैं।

आचार्य श्री भिक्षु से भी किसी एक व्यक्तित्व ने पूछा—आपका सच सुव्यवस्थित और सुवर्धित है, पर यह इनी प्रचार मन तक चलता रहेगा? आचार्य श्री भिक्षु ने उत्तर दिया—

१—सच के साथ जब तक मायता और आचार में वद्ध रहेंगे।

२—सच के साथ जब तक सगृही नहीं होंगे, अर्थात् घर, पात्र व अन्य उपकरण अवधारित रूप से मृहीत नहीं करेंगे और स्थानक, उपाश्रय आदि खड़े कर उनमें नहीं बैठेंगे।

३—सच के साथ जब तक समीप मर्यादाओं की बहुमान देते रहेंगे।

सच की निरंतर और सुद्ध रखने के लिए आचार्य भिक्षु का यह त्रिपदी दृष्टिकोण बहुत ही मर्याद और वास्तविक है।

### शांतिप्रियता और वचछता

बोद्ध उगम सच की निःसन्देह प्रियता इतिहास प्रसिद्ध है। गौतम बुद्ध स्वयं सानिध्य में। मोरार उन्हें ई अमनोस था। एक बार बहुत सारे भिक्षु किसी दूर क्षेत्र से विहार करके आए और अपनी रहन-सहन की व्यवस्था में उत्तम

होकर कुछ कोलाहल करने लगे। भगवान बुद्ध ने उन सब साधुओं को पुनः एकत्र कर तपस्व विहार कर जाने का आदेश दे दिया। बौद्ध मठों में सहस्रो भिक्षुओं के एक साथ निश्चय भोजन करने के भी उल्लेख मिलते हैं। तैरापय साधु-सभ की शान्तिप्रियता और परिपाटी को सराहा जा सकता है। सैकड़ों साधुओं का एकत्र भोजन होता है, एक ही मकान में उनका रहना होता है, फिर भी उनके आसपास के वातावरण में कहीं भी कोलाहल अथवा अस्वच्छता शान्ति को नहीं मिलती। कुछ एक निरीक्षक साधु नियुक्त होते हैं, जिनका कार्य ही स्वच्छता सम्बन्धी जाँच करते रहना होता है। सौ आदमियों की एक बारात किसी एक मकान में दो दिन के लिए ठहरे, और सौ साधु किसी मकान में दो दिन के लिए ठहरे, तो दोनों में अन्तर होगा। पहले स्थान को साफ सुथरा करने में दिन और सप्ताह लग जाय और दूसरा दो दिन के पश्चात् मूल से भी अधिक स्वच्छ स्थिति में मिल जाय।

### बीक्षा

बीक्षा के विषय में बौद्ध सभ प्रवर्तन के आदि दिनों में यह व्यवस्था थी कि बीक्षाधियों को कोई साधु अपने आप दीक्षित न करे। प्रचारार्थ गए हुए भिक्षु बीक्षाधी को लेकर पुनः-पुनः गौतम बुद्ध के पास आते और दीक्षित करवाते। इससे प्रचारार्थ साधुओं की बहुत कटप होने लगा। अन्त में भगवान बुद्ध को यह आदेश देना पड़ा कि भिक्षु स्वयं जहाँ जिसे चाहें, बीक्षा दे सकते हैं। इस नियम से काम तो यह हुआ कि सभ बहुत शीघ्र विस्तार पा गया। बौद्ध धर्म के विस्फुल्लित होने में यह भी एक प्रमुख कारण हो सकता है। जहाँ-जहाँ भिक्षु पहुँचे, उस देश व उस प्रान्त के लोगों को वे भिक्षु बनाते गये। इससे सर्वत्र बौद्ध धर्म की जड़ें जम गईं। इस विधान से हाथि यह हुई कि बौद्ध धर्म में वैधिर्य आने के सब रास्ते झूल गये। यह सच था कि बीक्षा प्रदान करने की इतनी मूलतः पात्रापात्र का विवेक कम ही रह सकता था। उनके अधिक व्यापक होने से स्वैरचार बढ़ गया और बौद्ध धर्म के प्रान्त-प्रान्त और देश-देश में पृथक्-पृथक् स्वरूप बन गए। आचार गौण और पथ-विस्तार प्रमुख हो गया।

प्राचीन काल से एक ही सभ में रहते हुए पृथक्-पृथक् शिष्य बनाने की जो परम्पराएँ चल रही थी, आचार्य भिक्षु ने उन्हें तैरापय के आधिनाय के साथ-साथ समाप्त कर दिया। उन्होंने अपने शब्दों में व्यवस्था दी 'शिष्य करना तो भारिमाली के नाम करना है, अर्थात् भारिमाल जो उनके उत्तराधिकारी थे। इसलिए उन्होंने उनके नाम से शिष्य करने का विधान किया। उस सब विधान का शाश्वत स्वरूप बना-बर्तमान आचार्य के नाम पर ही किसी को दीक्षित करना। बीक्षा देने के सम्बन्ध में धीरे-धीरे बिना फा रूप कठोर होता गया, और आज तो उसका सर्वसम्मत रूप यह है कि आचार्य के नाम पर भी बिना आचार्य की अनुमति पाये कोई किसी को दीक्षित नहीं कर सकता।

देश के किसी भाग से भी लगभग सभी बीक्षाधियों को बीक्षा ग्रहण के लिए आचार्य के पास ही पहुँचना पड़ता है। गौतम बुद्ध के युग में यदि बीक्षाधियों को उनके पास पहुँचने की यान-सुविधायें होती तो सम्भव है बीक्षा-सरकार को सभी भिक्षुओं के लिए मूल नही कर देते। आचार्य भिक्षु की निष्ठा में आचार धर्म की प्राथमिकता थी। आचार को छोड़कर विस्तार को पाना वे घाटे का सीधा समझते थे। इस बीक्षा नियम का ही सुपरिणाम है कि देश के कोने-कोने में फैल जानेवाले लगभग ६५० साधु-साधवियों के इस श्रमण सभ में आचार की बुद्धता और एकस्पता व्यो की त्यो चल रही है।

तैरापय सभ में एकाएक किसी को दीक्षित नहीं कर लिया जाता है। पहले उसे वैराग्य में महीने और वर्ष बिताने पड़ते हैं। देश और काल के साता नवमाचार्य श्री तुलसी ने व्यावहारिक दृष्टि से इस साधना-काल को और भी लम्बा कर दिया है। इस मध्य स्थिति में बीक्षाधी माई बबहलन क्रमशः नेरणी और वैरागिन कहलाते हैं। बौद्ध धर्म सभ में ऐसे लोगों की एक व्यवस्थित परम्परा रही है। उन लोगों को आमभेर और आमभेरियाँ कहा जाता था। भगवान बुद्ध के सामने अल्प वयस्क बीक्षा का लोकापवाय उठा। उन्होंने नियम बना दिया कि १५ वर्ष से पूर्व किसी को भिक्षु सभ में न लिया जाय। तब से उक्त परम्परा का प्रादुर्भाव हुआ। आमभेर भिक्षुओं के आश्रम में व जहाँ के मार्ग-दर्शन में साधना करते और आमभेरियाँ भिक्षुधियों के आश्रम में अपनी साधनाएँ करती।

### प्राचार और प्रचार का युगगत विकास

बौद्ध भिक्षु सभ की तरह तैरापय साधु सभ भी प्रचार कुशल रहा है। आज के इस ज्ञान प्रधान युग में पाद-विहार का जैसा सामुदायिक विकास वर्तमान तैरापय में चल रहा है वैसा अन्य किसी धर्म सभ में नहीं मिलेगा। वर्तमान आचार्य श्री

आधुनिक शासन प्रथाओं के साथ

आधुनिक शासन प्रथाओं के साथ ही तैरापयसविधान को परख लेना अप्राप्तिक और असंगत नहीं होगा। भले ही पयस विधान और प्रथाओं एक-दूसरे से दूर की बातें रही हों, पर धर्म सभों में भी प्रशासन तो एक प्रकार का प्रशासन ही है। आचार्य की सर्वाधिकार सम्पन्नता को देखकर सहसा यह लगता कि तैरापयस का विधान सर्वथा एकतरफा प्रथा पर आधारित है। दूसरी ओर साधु-साध्वियों के सामुदायिक जीवन-अर्थ तथा सविभाग पर आधारित अधिकार-उपक्रम को देखकर सामाजिकता प्रधान समाजवाद की याद आती है। सभ में व्यक्ति का अपना कुल नहीं है। व्यक्ति स्वयं सघटनी समाज का है, और उसकी समग्र अपेक्षाएँ समाज-सम्बद्ध हैं। एक के लिए सब और सब के लिए एक का उदार आदर्श यहाँ चरित्रार्थ देखने को मिलता है। आचार्य की सर्वाधिकार सम्पन्नता किसी भी डिक्टेटर या औटोनेट जैसी नहीं है। उसमें स्वच्छ-बता और नियमितता का मौलिक भेद है। एक आचार्य शास्त्रीय विधि-विधानों का उल्लंघन कर शासन चलाने के लिए स्वतन्त्र नहीं है। वह शास्त्रीय विधान के अनुसार ही किसी को प्रायश्चित्त दे सकता है। अधिक प्रायश्चित्त देकर स्वयं भी प्रायश्चित्तका भागी बनता है। आचार्य स्वयं पदावृत्त नहीं हो जाता; वह अपने पूर्ववर्ती आचार्य द्वारा नियुक्त किया जाता है। नियुक्ति पत्र पर सभ के सभी साधुओं के हस्ताक्षर मागे जाते हैं। सभ के प्रमुख कार्य योग्य साधुओं की सहमति लेकर करने का विधान है। निर्वाचन पद्धति अवश्य जनतांत्रिक पद्धति से बहुत कुछ दूर रहती है। किसी भी धर्म सभ के लिए ऐसा होगा उचित भी है। जनतांत्रिक देशों में भी वर्तमान चुनाव प्रणाली अवैधानिक सिद्ध हो रही है। विरोधी प्रचार, बलवर्धियाँ आदि विभिन्न ढंगों में होनेवाले मनोमात्सरिक देश की असद्वता को विभक्त और आशंकित करते हैं। जन जीवन चुनाव के दिनों में अत्यन्त अधान्त हो जाता है। अस्तु, धर्मसभों में तथा प्रकार की निर्वाचन पद्धति का न आना ही अत्यन्त लज्जा है।

निष्कर्ष स्वरूप यह कहा जा सकता है कि विभिन्न शासन प्रथाओं के सहज समन्वय से वाणिर्भूत यह एक स्वतन्त्र शासन प्रणाली है। इसे हम 'राज्य साधव्य सिद्धान्त' सहज रूप में कह सकते हैं। उस सिद्धान्त के विषय में राजनीति के प्राचार्य प्लेटो अपने रिपब्लिक (Republic) नामक ग्रन्थ में लिखते हैं कि सर्वोपरि शासन व्यवस्था वही है जिसकी बनावट तत्त्वज्ञ मनुष्यों की बनावट से समानता रखती है। जिस प्रकार शरीर के साधव्य रूप किसी अवयव को चोट लग जाने से सारे शरीर को वेदना होती है और वह उस दुःखित अवयव के साथ सहानुभूति विलगता है ठीक उसी प्रकार समाज जिन व्यक्तियों से बना है, उन में से किसी एक को चोट पहुँचने पर समूचे समाज को घबरा लगता है।

आचार्य श्री मिश्र ने सभ और वृद्ध साधुओं की परिचर्या के लिए दशो नियमोपनियम रचे, जिनके अनुसार व्यवहार्यक हर एक साधु को सभ और वृद्ध की परिचर्या में लगना पड़ता है। नियमोपनियम के साथ जो सरकार सभ के साधु साधव्यों की दिये गये हैं, उनके आधार पर तैरापयस की परिचर्या अत्यन्त श्लाघ्य हो रही है। बोझ में नहा जा सकता है कि तैरापयस शरीर की आत्मा आचार्य है, और साधु साध्वी जन उसके अवयव हैं। किसी एक अवयव की पीड़ा में दूसरों तत्क्षण सचेष्ट होता है। इस अवयवी शरीर में अनुभूति और संचालन सबके लिए समान और एक हैं।

अन्य विशेषताएँ

तैरापयस विधान की कुछ अन्य विशेषताएँ भी असाधारण और उल्लेखनीय हैं। यदि कोई साधु किसी अन्य साधु में त्रुटि देखे तो वह सौजन्यपूर्वक उस साधु से अपनी त्रुटि सुधारने के लिए कहे। वह इस बात के लिए प्रस्तुत न हो तो आचार्य से कहे, पर अन्यत्र उसका प्रचार न करे। इस अधिनियम से पारस्परिक व्यवहार बहुत शालीन रहता है। दोषी, दोषमन्त्र होने के लिए प्रेरित होता है। दोषी को क्याविधि सावधान न किया जाए और अन्यत्र उसका प्रचार किया जाए, तो इससे वैमनस्य बढ़ता है और एक दूसरे को बुरा बताने में सारा सभ कलह भस्त्र हो सकता है। पारिवारिक और सामाजिक जीवन में भी उक्त नियमों को पालना किया जाए तो अनायास उठनेवाले बहुत सारे कटोरे से बचा जा सकता है।

अनुशासन सारे विधान का प्राण रहा है। अनेकानेक सूर्याचार्य इस पर बल देती हैं। व्यवहार में इसका स्वरूप और भी कठोर है। दोषा भी अनुशासन भग सम्म नहीं माना जा सकता। अनुशासन का विषय है शास्त्रीय नियमों का



पालन, सजीव नियमों का पालन, आचार्य व अग्रगण्य के निर्देशों का पालन। कोई साधु इच्छानुसार सब से पृथक् हो सकता है, पर वह यह नहीं कह सकता—अमुक निर्देश का पालन तो नहीं करूँगा, पर सब में रहूँगा।

जानबूझ कर किये गए तनिक से ज्यादा भय पर भी सच से अलग कर देने की अनेक ठगानें तैरापच के इतिहास में मिलती हैं। किसी असतोष के कारण की जानेवाली दलबंदियों के प्रति भी विधान का क्या अत्यन्त कठोर है। विधान का मूल स्वल्प आचार्य के लेखपत्रों एवं भवविशेषों में है। अर्तमान आचार्य द्वारा की गई भवविशेषों की उसका अंग बनती है। विशेषता यह है कि जितने भी नियमोपनियम बनाये जाते हैं वे सब के साधु साध्वियों को अन्तिम रूप देने से पूर्व हृदयगम कराये जाते हैं। अन्तिम रूप देने के बाद वे नाना अहिंसात्मक और मनोवैज्ञानिक उपायों द्वारा सस्कारगत किये जाते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि सजीव नियमन साधु व साध्वियों द्वारा भारनूल न माना जाकर आभारनूल माना जाता है।



## तेरापंथ और अणुव्रत आंदोलन

( साध्वी श्री कानकुमारीजी )

पथ सुगुण होकर स्पष्ट होता है। पर साथ ही साथ अनुभव वृद्धता उसमें नये-नये सरल मार्ग भी निकालती रहती है। जीवनपथ की विविधता का यही एकमात्र कारण है। कौन-सा मार्ग सरल है, यह कहना जरा कठिन है। पर वे लक्ष्य प्राप्ति की एक आतुर आकांक्षा लेकर चलते हैं, इसमें सन्देह को स्थान नहीं हो सकता। लक्ष्य सदा मानव जाति के सामने रहा है, पर उस तक पहुँचने में उसने विविध मार्गों का अनुसरण किया है, यह सर्वथा अनावृत है। कुछ युग व्रटाओं ने पूर्ण पदान्तर पथ में जहाँ भी घुमाव देखा, उसे टालने का प्रयत्न किया है। अनेक लोगो ने उनका अनुसरण भी किया है। पर नहीं कहा जा सकता कि कौन मार्ग योग्य निर्देशक को पाकर अपनी लक्ष्यगामिता को साध सकता है। योग्य निर्देशक के अभाव में अनेक लोगो ने विषय में भटक-भटककर अपनी जीवन यात्रा को बड़ी समाप्ति कर दिया है, ऐसे भी बहुत सारे प्रमाण हैं। पर अन्ततः कौन सा मार्ग सही है और कौन-सा गलत है, यह निर्णय करना अब भी मनुष्य के लिये अशक्य है। तेरापथ भी लक्ष्य तक पहुँचने के लिये एक मार्ग है। उसका अपना नाम मत है कि वह भगवान् महावीर के चरण चिह्नो का अनुगमन कर रहा है, पर उसमें आप्रह्न नहीं है। वह इसलिये कि दूसरे भी ऐसा कहने के लिये स्वतन्त्र हैं। पर तेरापथ का अनुगमन करनेवालों का अपना विश्वास उनके सुख और सक्रिय वर्तमान में शतमुख होकर ध्वनित हो रहा है। इसमें शायद किसी के दो मतव्य नहीं हो सकेंगे। तेरापथ को जैन धर्म से अलग देखना सही नहीं होगा। पर चूँकि जैन धर्म आज अनेकमुख हो चुका है, अतः उसकी अनेकमुखता के नाम रूप की व्यवस्थितता के लिए तेरापथ को हम एक संकेत मान लें हैं। आचार्य भिक्षु ने आज से लगभग दो सौ वर्ष पूर्व इस शब्द का संकेत (निश्चय) करते हुए कहा था—हे प्रभो! यह तेरा ही पथ है। आगे इसकी व्याख्या करते हुए उन्होंने कहा—याँच समिति, तीन गुप्ति और पाँच महाव्रतो का सम्पक् अनुशीलन ही तेरापथ है। अतः उसमें ऐसी कोई अभिव्यक्ति नहीं है जो उसे जैन धर्म से पृथक् करे। पर परम्परा के प्रबल प्रभाव ने उसे ऐसा रूप खरूर दे दिया है जो जैन धर्म की अनेक शाखा-उपशाखाओं में अपना स्वतन्त्र स्थान रखता है। अतः अणुव्रत के साथ उसके सम्बन्धों की पर्यालोचना करते समय हमें उसके मूल सिद्धान्तों और प्रणेतृओं से भी परिचय पा लेना आवश्यक है।

आज से दो सौ वर्ष पूर्व आचार्य भिक्षु को ऐसा अनुभव हुआ कि जैन धर्म में अनेक विकृतियाँ स्थान पा रही हैं। उनके विरुद्ध उन्होंने जो क्रान्ति चरण उठाया, वही तेरापथ की अभिधा से अभिहित हो गया। तब से लेकर आज तक वह एक सम्प्रदाय का रूप लेकर अविरोध चलता रहा है। आचार्य भिक्षु के बाद वर्तमान अधिशास्ता आचार्य श्री तुलसी तक आठ आचार्यों ने सदा अपने नेतृत्व के अमृत से इस सप के मूल को सीचा है, जिसका प्रमाण तेरापथ का अपना सुदृढ़ सगठन स्वतः ही दे रहा है। किसी भी सप का तेज उसके नेतृत्व पर आमारित है। तेरापथ के लिये यह गौरव की बात रही है कि उसे प्रायः योग्य नेतृत्व सुलभ रहा है। अणुव्रत का इतिहास दस वर्षों से अधिक पुराना नहीं है। पर तेरापथ दो सौ वर्षों से जो करता आया है वह अणुव्रत के विपरीत बात नहीं है, बल्कि बाईं हजार वर्ष पहले भगवान् महावीर ने जो कुछ किया था वह भी अणुव्रत का ही एक प्रमुख अंग था। शब्द सत्ता की दृष्टि से भी भगवान् महावीर ने अणुव्रत ध्वनि में जो अर्थ संकेत दिया था, आज भी प्रायः वही ध्वनि अणुव्रत आन्दोलन में है। आज तो तेरापथ और अणुव्रत आन्दोलन एक व्यक्तित्व के नेतृत्व की धाराएँ हैं। कुछ लोग अणुव्रत आन्दोलन को तेरापथ का ही एक रूपांतर मानते हैं, तो कुछ लोग इसे तेरापथ से सर्वथा असम्बन्धित कह देते हैं। पर उसके प्रवर्तक आचार्य श्री तुलसी का मत इन दोनों से भिन्न है। इसी प्रश्न का उत्तर देते हुए उन्होंने एक अगह कहा था—अणुव्रत तो एक जीवन निर्माण का आन्दोलन है। तेरापथ भी जीवन निर्माण में विश्वास करता है। अतः वह अणुव्रत आन्दोलन से सर्वथा असम्बन्धित रह ही कैसे सकता है? बल्कि जीवन निर्माण में विश्वास रखने वाला कोई भी सप या समाज अणुव्रत से भिन्न नहीं है। नाम और परिस्थिति ने इसे अणुव्रत की सत्ता में बाँध दिया है पर भावना की दृष्टि से यह किसी भी चरित्रोत्थान के प्रयास से भिन्न नहीं है। व्यक्तित्व की दृष्टि से अणुव्रत भी तेरापथ से उतना ही भिन्न है जितना कि दूसरे सप या सम्प्रदाय। किसी भी प्रवृत्ति के एकगो

दर्शन से हम उस के सम्बन्ध-विधायक का सही आकलन नहीं कर सकते। अणुमत तथा तेरापंथ के सम्बन्ध के बारे में भी हमें इन दोनों दृष्टिकोणों से विचार करना चाहिये।

दूसरे लोग अनैतिकता करें या न करें, पर अभ्यास में विश्वास रखनेवाले व्यक्ति अनैतिकता करें, वह भौतिकवादियों के लिये अभ्यास में विश्वास का एक प्रमुख तर्क था। हालाँकि मूल तो सभी की समता है, चाचावरण में जब सभी लोग अनैतिकता के शिकारी हों तो अभ्यासवादी लोग भी उससे कैसे बच सकते थे! पर सब जगह तर्क से काम नहीं चलता। अभ्यासवादियों के आचरण में उनके विचारों का प्रतिबिम्ब था, यह सर्वथा अपेक्षणीय था। इसीलिए आज से दश वर्ष पूर्व आचार्य श्री तुलसी ने जीवन-निर्माण के कुछ सूत्र जनता के सामने रखे थे, जो अणुमत के रूप में सामने आये। भूक्ति आचार्य श्री के सामने साफ़ देह था, अनैतिकता का प्रसार किसी व्यक्ति या समाज में ही रहा हो ऐसा तो था नहीं; इसीलिए देहा की सर्ववर्णीय परिस्थिति को देखकर आचार्य श्री ने अणुमत का विस्तार किया।

प्रारम्भ में इसे लोगों ने तेरापंथ का ही स्थान पर बताया। इसलिये दिल्ली के एक पत्रकार सम्मेलन में एक पत्रकार ने प्रश्न पूछा—ज्या एक अणुमत की आज (तेरापंथ के आचार्य) की नमस्कार करना आवश्यक है? आचार्य श्री ने उसका उत्तर देते हुए कहा—यह कोई आवश्यक नहीं कि एक अणुमत की तेरापंथ के आचार्य की नमस्कार करना ही पड़े। यह तो अपने-अपने धार्मिक विश्वासों पर निर्भर है। जितने तेरापंथ में या किसी भी धर्म सम्प्रदाय में विश्वास हो, वह उसके आचार्य की श्रद्धा नमस्कार कर सकता है। पर यह कोई आवश्यक बात नहीं है। दूसरे धर्म पर विश्वास करने वाले उस धर्म के आचार्यों की नमस्कार करें तो अणुमत उन्हें मना नहीं करेगा। इसीलिये अणुमत आन्दोलन केवल तेरापंथ का ही आन्दोलन नहीं है; अपितु वह सब धर्म समानों के लिये एक प्रेरक प्रयत्न है।

धर्म आत्मबुद्धि का साधन है। व्यवहार बुद्धि तो उससे अपने आप हो ही जाती है। पर लोग धर्म को उसके वास्तविक रूप में नहीं एकत्रित। वे उसे केवल कूटि के रूप में ही ग्रहण करते हैं। इससे जीवन तो शुद्ध होता ही नहीं, व्यवहार भी बिगड़ जाता है। धर्म का नाश है—आत्मवत् सर्वमूर्तेषु प्राणी-मात्र को आत्मबुद्धि से बेखो। पर क्या आज धार्मिक समाज ने प्राणीमात्र को तो छोड़ ही दिये, मनुष्य को भी आत्मबुद्धि से बेखा है? जाति-पंथि तथा भेद-भावों ने मानव जाति को आज अनेकानेक टुकड़ों में बाँट दिया है। यह निश्चय ही धर्म के उज्ज्वल भाग पर कलंक का एक टीका है। आत्मबुद्धि के साधक यहाँ पर आकर व्यवहार की भी अशुद्ध बना डालते हैं। इसीलिये आचार्य श्री ने अणुमत में एक नियम रखवा—किसी को भी अस्वस्थ नहीं मारना। इस प्रकार अणुमत आन्दोलन न केवल मनुष्य को नैतिक ही बनाता है, अपितु यह धर्म के वास्तविक अर्थ को भी प्रकट करता है। अतः उसे हम न केवल नैतिक बुद्धि का ही आन्दोलन कहें, बल्कि उसे धर्म बुद्धि का भी आन्दोलन कह सकते हैं। आचार्य श्री स्वयं एक ऐसी मध्य रेखा पर बैठे हैं जहाँ से वे धर्म और नीति दोनों को परिष्कारित कर सकते हैं।

सामाजिक दृष्टि से देश में अनेक आन्दोलन चलते हैं, पर सभी लोग ऐसा अनुभव करते हैं कि वे अपेक्षित परिणाम नहीं ला पा रहे हैं। इसका कारण नहीं हो सकता है कि मनुष्य को आत्मस्थ बनाने बिना कोई भी ऊपरी प्रयास उसे सही सुझाई और शान्त नहीं बना सकता। सामाजिक दृष्टि से सम्पन्न और शिक्षित व्यक्ति भी समय पर अनैतिक आचरण करते नहीं अनुचित। यह क्या सामाजिक प्रगति की एकंगता की सूचना नहीं है? सामाजिक व्यक्ति के लिये समाज की सम्प्रदाय होना आवश्यक है, पर वह साध्य नहीं है। साध्य तो शान्ति और संतोष ही है, जो धर्म का एक अविनाशनीय अंग है। इसीलिये आज एक ऐसे आन्दोलन की आवश्यकता है जो मनुष्य को आत्मस्थ होने की वात कराये। इहलोक और परलोक की चर्चा आत्मस्थता के लिये बाधक नहीं है। मले ही कोई व्यक्ति परलोक पर विश्वास न करे, पर उसे अपने आप में संतुष्ट होना तो सीलना ही पड़ेगा। यही प्रयत्न अणुमत के माध्यम से हो रहा है। तेरापंथ को इससे कोई विरोध नहीं हो सकता है और न इसे ही तेरापंथ से कोई विरोध हो सकता है; बल्कि तेरापंथ के संकटन ने अणुमत प्रसार में महत्वपूर्ण सहयोग दिया है। ६५० साधु-साधिनियों तथा लाखों आत्म-आध्यात्मिकों के सामूहिक प्रयत्न ने स्थान-स्थान पर अणुमत मानना के प्रसार में अनेकविध सहयोग दिया है।

अणुमत के इस दश वर्षों के इतिहास में अनेक मोड़ आये हैं। प्रारम्भ में आचार्य श्री ने अपने आचार्यों में से केवल २५ व्यक्ति ऐसे माने जो किसी भी परिस्थिति में अपने जीवन को अनैतिक आचरणों से बचाये रखने के लिये कुतर्काल हों। अष्टा

प्रतिन थावक प्रमाण में वे बहुत थोड़े प्रयत्न से ही ऐसे २५ व्यक्ति मिल गये जो आचार्य श्री के किसी भी आदेश के पालन के लिये रुचिबद्ध थे। यह उस समय की बात है, जब योजना केवल विचारों में ही थी। उसका प्रारूप तैयार होते-होते तो ७५ व्यक्तियों ने एक साथ उस पर चलने का दृढ़ संकल्प कर लिया।

भारतीय मानस की यह विशेषता है कि धर्म पक्ष से आनेवाले प्रायः सभी प्रयत्नों का वह हृदय से स्वागत करता है। इसी-लिये बहुत थोड़े समय में ही हजारों-छात्रों लोगों के मानस को अगुज्रत में इतना आक्रुष्ट कर लिया। पर चलते-चलते अनुभव हुआ कि देश की समस्याएँ इतनी बड़ी हुई हैं कि उसमें एकाएक यह लघु प्रयत्न सफल नहीं हो सकेंगे। प्रत्येक कार्य के लिये अभ्यास और वैराग्य ये दोनों ही अपेक्षित रहते हैं। हालाँकि लोगों में वैराग्य था, पर एक साथ वे सभी बुराइयों से दूर नहीं रह सकते थे। एक व्यक्ति के सुधारने का मतलब है उसके आसपास के वातावरण का भी सुधारना। जबतक आसपास का वातावरण नहीं सुधरता है तब तक व्यक्ति को सुधारने में भी अनेक कठिनाइयाँ सामने आती रहती हैं। अतः सोचा गया कि एक साथ यदि कोई सभी विकारों से दूर नहीं हो सके तो उसे थोड़ा-थोड़ा करके उनसे दूर होने का प्रयत्न करना चाहिये। इस विचार से अगुज्रत को तीन विभागों में बाँटा गया। प्रवेशक अगुज्रती, अगुज्रती और विशिष्ट अगुज्रती। प्रवेशक अगुज्रती के लिये केवल ११ नियम ही रखे गये। अगुज्रती के नियमों की संख्या ८६ से घटाकर ४४ कर दी गई। विशिष्ट अगुज्रती के लिये कुछ विशेष नियम बनाये गये; और इस प्रकार क्रमशः अगुज्रत का रथ अभ्यास के मार्ग पर धीरे-धीरे आगे बढ़ता गया।

व्रत तो केवल संकल्प के लिये होते हैं। मनुष्य की प्रवृत्तियाँ असंख्य होती हैं। वे सत् भी हो सकती हैं और असत् भी। अतः प्रत्येक असत् प्रवृत्ति के विरोध के लिये अलग-अलग व्रत बनाना संभव नहीं था। इसीलिये कुछ व्रतों के नियम दिशा सूचना के लिये रख लिये गये। अर्थात् क्रम से क्रम इतने तो पालन करने ही चाहिये। पर ज्यों-ज्यों भिन्न-भिन्न व्यवसाय करनेवाले लोगों का सम्पर्क हुआ त्यों-त्यों ऐसा लगा कि सबको एक साथ बाँधना संभव नहीं होगा। इसीलिये भिन्न-भिन्न वर्ग के लोगों के लिये प्रारंभिक रूप में भिन्न-भिन्न नियम बनाये गये। उदाहरणार्थ व्यापारियों के लिये-बीरवाजारी नहीं करना, मिश्रण नहीं करना, कम भाग-सोल नहीं करना, आदि-आदि। राज्य कर्मचारियों के लिये-रिखत नहीं लेना, अधिकारों का दुरुपयोग नहीं करना। आदर्श विचारियों के लिये-हिंसात्मक तथा दौड़-फौड़ मूलक कार्यों में भाग नहीं लेना। परीक्षा में अवैध तरीकों से उत्तीर्ण नहीं होना, घृणान तथा मद्य-पान नहीं करना, आदि-आदि के नियम बनाए गए।

इसी कार्यक्रम को लेकर आचार्य श्री तथा उनके सहयोगी साधु-साध्वियों तथा उपासक वर्ग ने कड़ा परिश्रम किया। गरीब किसानों की क्षोभस्थितियों से लेकर राष्ट्रपति सबन तक अगुज्रत की भावना ने प्रवेश पाया। करोड़ों लोगों ने अपनी सीढ़ी मानवता जगाने का आह्वान पाया और सचमुच देश में आज अगुज्रत की आशातीत सहयोग तथा सफलता मिल रही है। अब तो कल्पनाएँ और भी आगे बढ़ रही हैं। ऐसा लगता है जैसे अपने क्षेत्र में अगुज्रत की सेवाओं का उचित प्रतिकूल सामने आवेगा। यद्यपि अगुज्रत के सामने अनेक समस्याएँ हैं, पर जिस प्रकार अतीतकाल में वह उन्हें पार करता आया है, उसी प्रकार आगे भी वह करता जायेगा यह निश्चित है। समाज के लोगों ने तथा दूसरे लोगों ने भी इसे उचित सहयोग दिया है। तैरापंख की भूमिका ने जहाँ अगुज्रत प्रसार को एक अमूल्य अवसर दिया है, वहाँ अगुज्रत के माध्यम से अनेक लोगों ने तैरापंख का भी परिचय पाया है। वह तैरापंख समाज जो पहले जैन समाज में कुछ भी नहीं समझा जाता था, आज साम्प्रदायिक क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण कार्य कर रहा है ऐसा लोग सोचने में समझने लगे हैं। अनेक भौतिकतावादी लोग भी अगुज्रत के माध्यम से निकट सम्पर्क में आये तथा उन्होंने तैरापंख का तलस्पर्शी परिचय प्राप्त किया है।

पंचसील, शाब्दिक रूप में जैसे बौद्ध साहित्य और संस्कृत की उपलब्धि है, वैसे ही 'अगुज्रत' शब्द जैन साहित्य और संस्कृति की एक उपलब्धि है। भगवान महावीर ने साधना क्षेत्र में दो (एक महाव्रत तथा दूसरा अगुज्रत) मार्गों का निर्देश किया था। सब प्रकार के साधक कार्यों से निवृत्त होनेवाले व्यक्ति को महाव्रती कहा जाता था। उसके लिये पाँच महाव्रतों का पालन अनिवार्य था। यथासम्य निवृत्त होनेवाले को अगुज्रती कहा जाता था। उसके लिये बारह व्रतों का निर्देश किया गया था। पाँच अगुज्रत, तीन अगुज्रत और चार शिक्षाव्रत। इस प्रकार बारह भागों में बाँटी हुई प्रवृत्तियों का यथासम्य निरोध करनेवाला व्यक्ति अगुज्रती कहलाता था। उसका सम्यक्त्व ही मात्र भी आवश्यक था। पर अगुज्रत आंदोलन जिस अर्थ में प्रयोग किया गया है वह उससे कुछ भिन्न है; क्योंकि इसमें प्रविष्ट होने वाले व्यक्ति के लिये जैन परिभाषा में

सम्पत्तियों होने की अनिवार्य शर्त नहीं है। कोई भी व्यक्ति जो आत्म श्रद्धा में विश्वास करता है, अणुव्रत आन्दोलन का सबसे बड़ा समर्थक है। इसमें गुणव्रत तथा धर्मव्रत का अन्तर्गत कोई विभाग नहीं है।

चण्डीस व्रतों को पाँच अणुव्रतों में विभक्त कर दिया गया है। पाँच अणुव्रत हैं—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह\*। यह सब भेद शब्द विश्लेषण की दृष्टि से हैं। ज्ञानवा की दृष्टि से तो सभी धर्मों और सत्त्वगुणों में कोई भेद है ही नहीं। उस दृष्टि से अणुव्रत भी कोई नया प्रयत्न नहीं है। बहुत समयों के चली आती हुई भारतीय सत्त्वगुण का यह एक वर्तमान स्वरूप है। तेरापण सच ने उसके प्रकार व प्रसार में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है।

---

१—अणुव्रतों की व्याख्या के लिये—‘अणुव्रत आन्दोलन’ नामक लेख (प्रथम खंड, पृ० १३३) देखिये।



## तेरापथ का विकास

( आचार्य श्री तुलसी )

प्रारम्भ का मूल्य भविष्य से आँका जाता है। यदि भविष्य उज्ज्वल हुआ तो प्रारम्भ भी उज्ज्वल हो जाता है। उसी का भविष्य उज्ज्वल होता है, जिसका प्रारम्भ विशुद्ध वातावरण में होता है। तेरापथ का उद्भव विशुद्धि की भित्ति पर हुआ। विकास स्वयं सम्पन्न था। आचार्यों ने प्रयत्न किया। साधु-साध्वीगण ने अपना सर्वस्व समर्पित कर दिया। श्रावक-श्राविका सचने श्रद्धा और सेवाभाव की लौ जलाई। तेरापथ का तेज चमक उठा।

विकास अथवा विस्तार सस्था और युग की दृष्टि से नापा जाता है। आदि में तेरह साधु थे। साध्वियाँ नहीं थी। अनी उनकी संस्था ६५० है। श्रावक संकटों की संस्था में थे, अब वे लाखों में हैं। जहाँ विहार-सेन मेवाड और मारवाड का कुछ ही भाग था वहाँ अब भावनगौर और आसाम को छोड़कर शेष सभी प्रान्तों में साधु और साध्वियाँ विहार कर रही हैं। गुणात्म विकास की नाप-जोख करना शक्ति से परे है। ज्ञानदर्शन और चरित्र की जो आत्मगत अनुभूति है, उसे बाह्य दृष्टि आँक नहीं सकती। इसलिए उन्हें तारतम्य की परिधि में प्रवेश नहीं दिया जा सकता।

ज्ञान का गम्य रूप है—श्रुत। दर्शन का गम्य रूप है—व्यवस्था। चरित्र का गम्य रूप है—अनुशासन। इनमें नए-नए उन्मेष आए हैं। इसलिए व्यवहार की मापा में कहा जा सकता है कि ज्ञान-दर्शन और चरित्र का विकास हुआ है।

विकास हमें दीखता है किन्तु उसके कारण छिपे रहते हैं। उसकी अपनी एक विशेष स्थिति होती है। आचार्य भिक्षु ने राग का विधान बनाया तो उसका उद्देश्य कोरा सगठन नहीं था। वैसा चरित्र-शुद्धि के लक्ष्य से किया गया था। इस विशुद्धि के आचार पर जो व्यवस्था बनी, जो अनुशासन विकसित हुआ, उसके गर्भ में विकास छिपा हुआ था।

लक्ष्य के प्रति जो आस्था होती है, वह व्यक्ति या समाज को आगे ले जाती है। जो दृष्टिकोण हमें मिला है—वह सम्पन्न है। उसे जग-जग तक पहुँचाने का लक्ष्य बना। उसके प्रति आस्था आई। अनुयायियों की संख्या बढ़ी। विहार क्षेत्र विस्तृत हो चला। ऐसा सहज ही नहीं हो गया इसके लिए साधुओं ने अनेक कठिनाइयाँ झेली। सभी कष्ट भोग्य ही नहीं बनते। उनमें से कुछ बरदान भी सिद्ध होते हैं। सुविधाओं में चेतन्य उत्तमा विकसित नहीं होता, जितना कठिनाइयाँ में होता है। यदि कष्टों को सहने की मन स्थिति मन्द पड़ने लगी है, तो इसका अर्थ यही है कि लौ वृक्ष में के सपनों में है। आचार्य भिक्षु को कठिनाइयों ने घेरा, उसमें अचरण जैसा कुछ नहीं है। वेणीरामजी स्वामी को एक दिन में अनेक स्थानों से निकाला गया, वह भी आश्चर्यपूर्ण नहीं है। आश्चर्य इस बात का है कि मेरे शासन-काल में ही मेरे शिष्या के जीवन में उन कठिनाइयों की पुनरावृत्तियाँ हुई हैं, जिनका उल्लेख इतिहास में मिलता है। वह हमारे विकास का सर्वोपरि हेतु है।

### ग्राम-विहार

आचार्य भिक्षु ने विधान की एक धारा लिखी—साधु-साध्वियाँ गाँवों में रहें। जहाँ सरस आहार मिलता है, वहाँ उपकार न होने की दशा में भी साधु-साध्वियाँ अदृढ़ा डाले रहती हैं और जहाँ नीरस आहार मिलता है वहाँ उपकार होने की स्थिति में भी जाना उन्हें नहीं भाता। अनी तक यह स्थिति रही है किन्तु मेरे गण में ऐसा न हो। चातुर्मास के दीर्घकाल में छोटे-छोटे गाँवों में रहने की स्थिति न हो तो शेषकाल में अवश्य रहें।

इस धारा ने तेरापथ को गाँव का धर्म बना दिया। उसका विकास गाँवों में हुआ है। हमारे अनुयायी नगरों में बहुत कम रहे हैं। आज जो नगरवासी हैं, वे इन्हीं वर्षों में विभिन्न परिस्थितियों में गाँवों को छोड़ कर नगरों में बसे हैं। ग्राम-विहार के सूत्र का जीवन दो सौ वर्ष का हो गया है; फिर भी वह उत्तमा ही सख्त और उत्तमा ही महत्त्वपूर्ण है। महावि-महोत्सव सम्पन्न होने पर जब साधु-साध्वियाँ विहार करती हैं तब उन्हें आचार्य चातुर्मास के क्षेत्र का निशेप देते हैं। समीपवर्ती गाँवों के नाम लिखकर दिए जाते हैं। शेष काल में उन्हें वहीं रहना होता है। चातुर्मास के क्षत्रा में वे विशेष आत्मा से बहरी रह सकते हैं। चातुर्मास की समाप्ति के बाद जब वे वापस आते हैं, तब वे किन-किन गाँवों में बितनी रात रहे, वह लिखकर आचार्य को निवेदन करते हैं।

### दलबन्दी पर प्रहार

आचार्य भिक्षु ने आदर्श के साथ देखा कि साधुओं में भी दलबन्दी है। उन्होंने विधान की एक मारा ली—गण का कोई साधु-साध्वी दलबन्दी न करे। विधान बना देना ही बस नहीं होता। उन्होंने विधान का प्रयोग होने से पूर्व साधु-साधवियों के सहर्ष हस्ताक्षर भी प्राप्त किए। भावी सन्तति के लिए उन्होंने ऐसा साहित्य रचा कि उनके आदेश सबके संस्कारों में घुलते गए। इसका सर्वोपरि श्रेष्ठ उनके महान् भाष्यकार और व्यवस्थापक उत्तराधिकारी जयाचार्य को है। उनकी मनोवैज्ञानिक कृतियों में साधु-साधवियों के मानस की साधन के रंग में रंगने की अपूर्व समता है। जब व्यक्ति अपने या अपने से सम्बन्धित व्यक्तियों को अधिक महत्त्व देता है तब दलबन्दी का प्रसंग उपस्थित होता है। जब सामुदायिक भावना विकसित होती है तब गुटबन्दी को अवसर नहीं मिलता। आचार्य ने व्यक्ति को कोरा व्यक्ति नहीं रहने दिया। उन्होंने उसे सामुदायिक बनाने का यत्न किया। फलतः 'बिल्लो संयम नै दिल्लो' (दलबन्दी संयम का विनाश है) यह हमारा शोग हो गया। वैराग्य जो अभी तक संरक्षित रहा तथा उसमें शाखाओं को जन्म नहीं दिया इसका मुख्य हेतु दलबन्दी की मनोवृत्ति को बदल देने का यही प्रयत्न है।

### एक आचार्य

आचार्य भिक्षु ने चाहा कि साधु और साधवियाँ एक आचार्य के अनुशासन में रहें। साधुओं ने भी यही चाहा। विधान बन गया कि आचार्य एक ही हों, शेष सब उनके आदेशवर्ती। अनुशासन का कथ बांधे बढ़ा। धीरे-धीरे आदेश व्यापक बन गया। अपना शिष्य कोई न बनाये यह सर्वमान्य हो चुका था। परन्तु उस समय किसी को वीक्षित करने का अधिकार आचार्य तक ही सीमित नहीं था। कोई साधु अथवा साध्वी किसी को वीक्षित करती तो उसे उन्हीं के पास रख दिया जाता। पुस्तक व पत्रों पर भी व्यक्तिगत अधिकार था। साधु-साधवियों को एक सिंघाड़े से दूसरे सिंघाड़े में परिवर्तन करने की जुबिदा भी नहीं थी। जयाचार्य की सूक्ष्म दृष्टि से ये कुरियाँ बच नहीं पायीं। उन्होंने इन सारी परिस्थितियों में परिष्कार ला दिया। जयाचार्य के समय में अनुशासन और व्यवस्था का पथ प्रखर हो गया।

### नई विचारें

व्यवस्था व्यवहार की सुविधा के लिए है और अनुशासन जीवन की व्यवस्था के लिए। ये न कभी एक होते हैं और न सीमित। आचार्यों ने जब-जब यह आवश्यक समझा तब-तब उन्होंने व्यवस्थाएँ भी और अनुशासन को व्यापक बनाया।

आचार्य भिक्षु हृदय परिवर्तन में विश्वास करते थे। अहिंसा और बल प्रयोग को वे जتنا ही भिन्न मानते थे, जितना भिन्न कोई भी अल्पमत धिरोधी पदार्थ होते हैं। अहिंसा की परिधि में अनुशासन आस्था का ही होता है। आत्मानुशासन का सम्बन्ध है अपनी समझ से। समझ का विकास श्रुत से होता है। श्रुतीपासना के दो अंग हैं—अभ्ययन और नवनिर्माण। हमें इन दोनों को विकसित करने का उत्तराधिकार मिलता रहा है। प्रारम्भ में हमारा अभ्ययन आगम-सूत्र व पुराणों तक ही सीमित था। जिस परम्परा से आदि सम्बन्ध था, उसमें सम्भवतः संस्कृत का अभ्ययन प्रचलित नहीं था। बहुत सम्भव है कि व्याकरण की गणना पापश्रुत में थी, इसलिए उसे पढ़ना निषिद्ध भी माना जाता हो। जयाचार्य से पहले संघ में संस्कृत पढ़ने का कोई उल्लेख नहीं मिलता। आचार्य भिक्षु ने यह और एक दोनो में कुल मिलाकर लगभग ३८ हजार श्लोक परिमाण का साहित्य लिखा। उसकी भाषा गूढ़ भारवादी है। उनके साहित्य का एक बड़ा भाग आगमों पर आधारित है; इसलिए उसमें प्राकृत के प्रयोग हैं, पर संस्कृत के प्रयोग उसमें नहीं हैं। जयाचार्य ने संस्कृत में कोई रचना नहीं की। कई रचनाओं के मंगल श्लोक हैं, जो उन्होंने संस्कृत में रचे हैं। उन्होंने संस्कृत व्याकरण के कतिपय अंगों को भारवादी दोहों में लिखा है। वे अपने उत्तराधिकारी मधराजजी को संस्कृत का विद्वान मानते थे। आचार्य मधराजजी ने संस्कृत का गम्भीर अनुशीलन किया। उनका एक लघु-श्रुति ग्रन्थ भी मिलता है।

जयाचार्य ने अपनी रचनाओं में अनेक संस्कृत ग्रंथों को उद्धृत किया तथा उनका अनुवाद किया है। लघुता है, उस कार्य में दोनों—आचार्य और शिष्य का सम्मिलित प्रयत्न हो।

श्रुतीपासना के दो प्रयोग होते हैं—१-अनहित संपादन और २-सत्य की उपलब्धि। अनहित संपादन की स्थिति में भाषा का प्रस्त गीण होता है। भाषान् महावीर की अनेकान्व दृष्टि उपयोगिता से सम्बन्धित रही। भाषावाद उन्हें निय नहीं था।

उन्होंने जो कहा वह जनता की भाषा में कहा, प्रचलित भाषा में कहा। आचार्य भिक्षु मारवाड (आधुनिक राजस्थान) के थे। उन्होंने मारवाड़ी में लिखा। वह जनता के लिये बहुत अरक बना। उस समय तक हमारा बिहार-क्षेत्र बहुत व्यापक नहीं बना था और जनहित-सम्पादन में कोई कठिनाई नहीं थी। इसलिए संस्कृत के अध्ययन की और ध्यान आकृष्ट नहीं हुआ। संघर्षमय जीवन भी इस उपेक्षा का हेतु था।

जयाचार्य के समय संघर्ष अपनी कुछ सीमाओं को पार कर चुका था। वे आचार्य भिक्षु के द्वारा प्रवर्धित तत्त्व की निस्तृत व्याख्या करना चाहते थे। इस साध्य की सिद्धि के लिए तत्त्वों की उपलब्धि हो, यह उन्हें अपेक्षा थी। इस परिस्थिति के सन्दर्भ में उन्होंने संस्कृत का मूल्य आका और उसकी सुवीर्ष परम्परा में जो तत्त्वोपलब्धियाँ हुईं उन्हें हस्तगत करने का प्रयत्न किया। वे अपने प्रयत्न में सफल हुए, पर उस परम्परा को प्रसरणशील बनाने में उन्हें सफलता नहीं मिली।

पूज्य कालूगणी तैरापंथ के आठवें आचार्य वे और शिक्षा के क्षेत्र में वे आचार्य मधराजजी के उत्तराधिकारी थे। उन्होंने जयाचार्य की दृष्टि से देखा और आचार्य मधराजजी की मनोभावना को पकड़ा। उन्होंने स्वयं सप सप और दूसरों की इस सपत्त्या का मूल्य समझाया। इससे संस्कृत का मूल बुझ हो गया।

जैन आगमों की भाषा प्राकृत (अर्धमागधी) है। उसे संस्कृत के माध्यम से पढ़ा जाता है। पर सच तो यह है कि संस्कृत से वह बहुत नित्र है। यदि कोई आगम सुनों व प्राचीनतम व्याख्याओं को पढ़ना चाहे तो उसके लिए प्राकृत का अध्ययन अपेक्षित है। कालूगणी ने प्राकृत पढ़ने का पहला अवसर मुझे दिया। आचार्य हेमचन्द्र का प्राकृत व्याकरण मैंने कण्ठस्थ किया और अपने विद्यार्थी मुनि नयमल को भी मैंने वह कण्ठस्थ करवाया।

अतीत जितना मूल्यवान होता है उतना ही मूल्यवान वर्तमान और भविष्य भी है। सचाई केवल वर्तमान है। अतीत और भविष्य वर्तमान बनकर ही सचाई प्राप्त करते हैं। अतीत को ही समझ कर मनुष्य वर्तमान को सम्पन्न बना सकता है। जो भविष्य के सुनहरे स्वप्नों को आकार न दे, उसका वर्तमान सम्पन्न नहीं हो सकता। जो धामने है उसे न समझे तो उसका वर्तमान सम्पन्न कैसे होगा? अतीत की भाषाओं के माध्यम से हमने वर्तमान को समझने का यत्न किया। वर्तमान को पकड़ने में बिलम्ब हुआ, परन्तु बहुत नहीं। हिन्दी भाषा में श्रुतोपासना की गति और प्रगति को देखने का अवसर मुझे मिला। हमारे साधु-संघ के हिन्दी-साहित्य का इतिहास १५ वर्षों का है। इस अल्प अवधि में हमें जो सफलता मिली है वह हमारे अतीत की परम्पराओं का ही परिणाम है। भारतीय वाङ्मय में जैन-साहित्य का अग्रणी स्थान है। प्राकृत, अपभ्रंस, संस्कृत और सप्तदेशीय भाषाओं में जैनाचार्यों व विद्वानों की लेखनी चिरकाल से प्रबलमान रही। सामग्री प्रचुर है। यदि उसे नया रूप मिले, तो लेखक का कौशल सहज ही रूप पा ले। मैंने अतीत के आलोक से भी वर्तमान को आलोकित रखने के लिये अपने शिष्यों को प्रेरणा दी है।

अंग्रेजी अपनी समृद्धि से अन्तरराष्ट्रीय भाषा है। वर्तमान के रूपांकलन का वह सर्वाधिक प्रभावशाली माध्यम है। उसकी ओर पर्याप्त गति नहीं हुई है, पर वह हमारी दृष्टि से जोशिल भी नहीं है। जब कभी मैं प्रगति काल की गायारों को पढ़ता हूँ तो सचमुच अपने को विस्मय में पाता हूँ। पचास से कुछ ही वर्ष अधिक हुए होने—जब बीदाखर (राजस्थान) के ठाकुर हुकुमसिंह ने एक संस्कृत श्लोक लिख भेजा था। उसका अर्थ समझने की स्थिति में एक भी साधु नहीं था। उस समय हमारे संघ की प्राणवत्ता कसौटी पर थी। अग्निवात अश्व भला बावुक को कैसे सह सकता था? पूज्य कालूगणी के दिल में एक चुनन हो गई और उन्होंने अपने जीवन में अनेक साधुओं की संस्कृत में काव्य निर्माण करते हुए देखा और देखा कि उनकी दृष्टि के अनुरूप तैरापंथ का सांगोपांग संस्कृत व्याकरण सम्पन्न है। संस्कृत के आधुनिक साधुओं को वेतने का अवसर उन्होंने मुझे दिया। दि० सं० २००२ की बात है। एक रात को मैं सपने में अपने विद्यार्थी शिष्यों को सुना रहा था। मैंने कहा—आज हमारे संघ का संस्कृत अध्ययन पच्चीस वर्ष का प्रौढ़ हो गया है फिर भी संस्कृत में व्याख्यान देने की जितनी व्यापक क्षमता होनी चाहिये, उतनी नहीं है। छौक चार महीने के बाद मैंने सपने को साकार पाया और मुझे एक मुष्टि का अनुभव हुआ। मेरी अतृप्ति और साधुसंघ की उपरागता—इन दोनों के मध्य में विकास के बीज छिपे हुए हैं।

**विकास का स्रोत-परिवर्तन**

विकास की सबसे बड़ी बाधा है—कड़िबाद। जब तक विचार प्रबलमान रहते हैं तब तक उनमें स्वच्छता रहती है। जहाँ उनका प्रवाह रुका कि वैर्षकिल बन जाते हैं। रुढ़ियाँ बनावश्यक ही नहीं होतीं। व्यक्तित्व या समाज को जीवित



रहने के लिए देश-काल के अनुरूप रुढ़ि का भी आलम्बन लेना होता है। यह रुढ़िवाद नहीं है। रुढ़िवाद वह है जिसमें देश और काल के बदल जाने पर भी देश, काल जनित स्थिति को न बदलने का आग्रह किया जाय। मैं नहीं जानता कि कोई भी व्यक्ति अबदा समाल रुढ़िवाद से सर्वथा मुक्त होता है। किन्तु मैं यह मानता हूँ कि बिन्दु अनेकान्त दृष्टि प्राप्त होती है वे रुढ़िवादी नहीं हो सकते। यह निष्कर्ष निकालने में मुझे कोई कठिनाई नहीं कि जो रुढ़िवादी हैं उन्हें अनेकान्त दृष्टि प्राप्त नहीं है। वे अपने में सत्य को विकसित कर सकते हैं, यह समझने में कठिनाई होती है। सत्य का विकास हो सकता है, सम्प्रदाय का विकास न भी हो। सम्प्रदाय का विकास हो सकता है और सत्य का विकास न भी हो; पर एक सच्चा व्यक्ति सत्य के विकास को ही विकास मान सकता है। सत्य-विहीन सम्प्रदाय के विकास को वह कोई मूल्य नहीं देता।

आचार्य भिक्षु से पूछा गया—आपका गण कब तक चलेगा ?

आचार्य प्रवर ने उत्तर दिया—जब तक आचार और व्यवहार विशुद्ध रहेगा, तब तक मेरा गण चलेगा। उनका गण क्या है—आचार और विचार की जो विशुद्धि है, वही उनका गण है। उनका गण कोरी संख्या और कोरा आकार नहीं है।

तेरार्थ के विकास का मूल आचार और विचार दोनों की विशुद्धि है। विचार की विशुद्धि का अर्थ है—अनेकान्त दृष्टि। इसके बिना आचार अनाचार बन जाता है। मगधान् महावीर ने माघवा या पकान्त दृष्टि को अनाचार कहा है। अनाचार से आचार प्रकट नहीं हो सकता। आचार आचार में से ही उद्भूत हो सकता है। विकास अविकास की अनुभूति में से उपजता है। सत्य का विकास तब तक पूर्ण नहीं होता, जब तक कषाय का अंश शेष रहता है। हमारा गण भीतरान व्यक्तियों का गण नहीं है। साधु समुदाय जो है वह साधना के पथ पर है। साधना की तरतमता है। हमें इसका नर्व नहीं है कि हमारा विकास हुवा है। हमें इसका उल्लास है कि हमें जो पथ मिला है वह साध्य की ओर के जानेवाला है। मैं इससे संतुष्ट हूँ कि मेरे गण के साधु-साधिव्यों में भूत वर्धन और चरित्र की आरपना की अभिलाषा है। वे विकास चाहते हैं तथा देश व काल की समझ रखते हुए भी अपना अस्तित्व बनाये रखना चाहते हैं।

देश व काल की समझ एक समस्या है। सब व्यक्तियों का बौद्धिक विकास इतना नहीं होता कि वे सारी स्थितियों का यथार्थ अंकन कर सकें। उन्हें भीतार्थ ही समझ सकते हैं। अनुभूत बाणी है—भीतार्थ कहे तो तुम हलाहल विष भी पी लो। नत सोधो कि क्या होगा ? वह विष जैसा लगता है, पर वास्तव में विष नहीं होता। उससे कोई मरता नहीं और यदि मरता भी है तो अमृत बन जाता है। अगीतार्थ के कहने से तुम अमृत भी मत पीओ। वह अमृत जैसा लगता है, पर वास्तव में वह अमृत नहीं होता। उसे पीनेवाला जीकर भी मृत जैसा हो जाता है।

मत् ग्रहण के दृश्य में स्थिति का निर्णय संख्या से होता है, पर साधना के क्षेत्र में बहुमत व अल्पमत का प्रश्न नहीं। सचाई का सम्बन्ध बहु या अल्प से नहीं होता। जो गीतार्थ हो, मध्यस्थ हो, वह अकेला भी सत्य के निकट होता है। अगीतार्थ अनेक होकर भी गण का हित सम्पादन नहीं कर सकते। विकास का पथ यह है कि गण गीतार्थ का अनुगमन करे। गण के साधु-साधिव्यों में ऐसा किया। उनकी प्रवृत्तियाँ सदा विकासोन्मुख रही हैं।

नव उन्मेष

हमने जो किया है अबदा जो पाया है वह पर्वान्त नहीं है, हम वह मानकर चलते हैं। इसीलिए हम विकास के अवसर को अपने हाथों में सुरक्षित रखे हुए हैं। अनुव्रत आन्दोलन का प्रवर्तन इस अपर्याप्त चिन्तन की मानना है हुवा है। मैं अनेक बार यह सोचा करता था कि हमारे सम्पर्क में आनेवालों के जीवन में कोई परिवर्तन जाता है या नहीं। सुदीर्घ चिन्तन के पश्चात् मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि लोगों में जितना सत्य उपस्थित है, उतना आचरण शुद्धि का नहीं है। आचरण शुद्धि के बिना उपासना का महत्त्व कितना होगा ? इस मानसिक द्वन्द्व ने अनुव्रत आन्दोलन का सूत्रपात कर डाला।

आचरण शुद्धि की आवश्यकता हमारे अनुयायियों को ही है, ऐसा मैं नहीं मानता। आचरण शुद्धि की प्रेरणा भी उन्हें ही देनी चाहिए, ऐसा भी मैं नहीं मानता। मैं मानता हूँ कि पवित्र जीवन सबके लिए आवश्यक है तथा उसकी प्रेरणा सबको मिलनी चाहिए। इस विचार की भूमिका में आन्दोलन का स्वरूप ऐसा बना कि वह सर्वजन-प्रिय हो गया। मैं इस प्रवृत्ति को कोई सर्वथा नवीन नहीं मानता। इतना ही मानता हूँ कि इससे जनता और हम फलान्वित हुए हैं। जनता की एक

# भ० ऋषभदेव और उनकी लोकव्यापी मान्यता

( ले० कामताप्रसाद जैन )

“नामिस्स ण कुलमरस्स मग्गदेवाए मारियाए कुब्जसि एव ण उइहे णाम अइहा कोसल्लिण पढमराया पढमनिणे पटम-  
केवकी पढमतित्थकरे पढमयम्मपरचकवट्टी समुप्पज्जिज्जेज्जा ।” अभिषात राजेन्द्र २।१२१

प्रथम राजा और प्रथम धर्मचक्रवर्ती

तीर्थंकर ऋषभ जयवा नृपम श्रमणचरम्भरा के मान्य पुरुष होने के साथ-साथ ब्राह्मण-परम्परा के भी आगम्यदेव थे। जैन ग्रंथों में उनको आदिपुरुष, आदिराजा और आदिधर्मचक्रवर्ती कहा गया है। वह कौशलदेश के नरपुंगव थे। जब पशुपुंराल का अन्त हो रहा था, जिसमें मानव पापाणकाय के विषेय प्रकार के वृक्षों से अपने जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति करता था, अर्थात् वह वृक्षों के फल खाता और पापाण की युष्माजों में रहता था, तब उस आदिपाल में ऋषभ अवोप्या में जन्मे थे। उस काल को आज के ऐतिहासिकों ने “पापाण-युग” (स्टोन-एज) के नाम से ठीक ही पुकारा है। उससे भी पहले से मनुष्य एक ऐसा निर्द्वन्द्व जीवन बिता रहा था जिसमें प्रेम था और आनन्द था। गोर और हिरण भी साथ-साथ विचरते थे। परिब्रह्म नाम को न था—इसीलिये घर-गृहस्त्री की परम्परा भी नहीं थी। न कोई मालिक था और न कोई दास। अहिंसा का एकछत्र राज्य था। किन्तु समय ने जनसंख्या बढ़ाई और बाल के प्रभाव से कल्पवृक्षों की सख्या घटी। लोग हैरान हुए, उनमें असंतोष फैला, जिसने सुघर्ष को जन्म दिया। उनमें जो विशेष बुद्धिमान और विवेकशील था उसने उनका समझौता किया। वह “मनु” कहलाया। ब्रूक उनमें लोगों को कुलों (क्ली-Clans) में बाँटा इसीलिए वह “कुलकर” भी कहा गया। कालक्रम से ऐसे १४ कुलकर हुए। अवोप्या के माभिराय उनमें सर्वशक्तिम कुलकर थे। मग्गदेवी उनकी रानी थी। ऋषभ अथवा वृषभदेव उनके ही बेटे थे। माँ मग्गदेवी ने जो शुभ स्वप्न देखे उनमें सबसे पहले एक सुन्दर सफेद बैल (वृषभ) था और शिशु ऋषभ जो जन्मे तो उनके उस भाग पर भी बैल का आकार धोम रहा था (उरुसु उसभ लछन उनम)। इसीलिये माता और पिता ने उनका नाम वृषभ अथवा ऋषभ रक्खा। ऋषभ उस सप्तिकाल में जन्मे जब पापाणयुग-भोगमूर्ति की रचना मिट गई थी और मनुष्य किमर्तव्यविमूढ़ हुआ एक मार्गदर्शक की प्रतीक्षा में था। ऋषभ ने मार्गदर्शन किया। तत्कालीन जनता के सामने भी खाद्य समस्या थी—आज से भी विकट। तब के लोग यह भी नहीं जानते थे कि वे राद्यपदार्थ की पूर्ति कैसे करें? न वर्षा के लाभ से जानते थे और न अग्नि का प्रयोग। बाँसों की रगड़ से जब धन में आग लगी तो वे भयभीत होकर भागे। सन्म्य जीवन का निर्माण वे कैसे करें? ऋषभ को उन लोगों ने अपने में भेषावी पाया। वे उनकी शरण आये। सबसे पहले ऋषभ ने घरती और जाकास की देन धूप और बर्षा का उपयोग करने का पाठ पढ़ाया, और मनुष्य से कहा—“धू” मौन मजे उठाना छोड़ और श्रम करना सीख। जो श्रम करेगा, उसी को घरती माँ निहारू व देगी।” उन्होंने पूछा—“क्या श्रम करें?” तो ऋषभ ने उनको श्रेती करना सिखाया—कृषि विज्ञान और अग्ना का आविष्कार किया। फिर इसके बाद मिट्टी के बर्तन बनाना, कपड़ा बुनना आदि शिल्प कलाएँ भी उन्होंने बताईं। इनी-लिये आधुनिक विज्ञान ऋषभ को कृषि काल (एग्रीकल्चरएज) का प्रवर्तक मानते हैं। वह ठीक अर्थ में मानवा के प्रथम राजा थे। उन्होंने ही तो मनुष्य मान को ठीक से अनाज उगा और रोटी बनाकर पेट भरना सिखाया था और तब तकने का उपाय भी बताया था। साथ ही कुलपरम्परा द्वारा सामूहिक श्रम और सहायता का महत्व भी उन्होंने बताया था। यही कारण है कि पुरातन जन समाज में ऋषभ “कृषि के देवता” और “कृषिगज” के रूप में मान्य होते थे। और घरती माता के धेय में कृषि देवता के रूप में जो उनकी मूर्तियाँ बनीं उनमें लोग भी बनाये गये, यथार्थ जनता “जैन

वैल था। किन्तु ऋषभ लोगो को भौतिक उत्कर्ष के उपाय बताकर ही संतुष्ट नहीं हुये, क्योंकि वे जानते थे कि शान्तीय मनोवृत्ति में जो असंतोष का विकार है और जिससे विषमता एवं सपर्यं पनपता है उसका इलाज भौतिक उत्कर्ष नहीं है। असीम इच्छाओं के असंतोष को सीमाबद्ध सामग्री संतुष्ट नहीं कर सकती। इसीलिये ऋषभ ने व्यक्ति को उसका यथार्थ रूप समझाया—मनुष्य हाव-भास का पुतला नहीं है, जो शरीर के साथ जन्मता और मरता रहे। इसकी आत्मा तो अजर और अमर है, और है आनन्द का भंडार। इच्छाओं के विकार ने उसके आनन्द को मिटा दिया है। वह इस विकार को दूर करे। इसीलिये ऋषभ ने उसे वस्तुस्वभाव रूप धर्मविज्ञान का पाठ पढाया। अपनी देशना (धर्मोपदेश) रूपी जल से उन्होंने जगत की दुःखानि को शमन किया। (धर्मं हि स्थितिं देशना जलेन दुःखानिना दत्तं जगदिति) इसीलिये सामान्य लोगो ने उनको वर्षा का देवता माना। निस्संदेह वह पहले धर्मचक्रवर्ती थे, यही कारण है कि उनकी मान्यता सारे लोक में फैली हुई मिलती है।

जैन विवरण से स्पष्ट है कि ऋषभ अथवा ऋषभ जन समाज के आदि उपकारक, राजा और धर्मप्रवर्तक थे। उस समय व्यक्ति-व्यक्ति में न तो कोई भेदभाव था और न कोई सम्प्रदाय ही। अतः सामान्य जनता के वे राजा और ऋषि देवता रहे और जानियो के लिये महान् धर्म प्रवर्तक महादेव। उनका ज्ञान अज और पूर्ण में प्रयत्न होकर आज तक चला आ रहा है। ऋग्वेद (५२-३८) में जैन मान्यता के अनुरूप ही ऋषभ को पूर्वज्ञान का प्रतिपादक और दुःखो का नाश करने वाला कहा गया है। उसमें लिखा है —

“असूतपूर्वा ऋषभो ज्ञायामिमा अयं शुचश्च सन्ति पूर्वा।

विदो न पाता विवक्षस्य धीमि क्षन राजानां प्रविदो दधाये।”

“जिस प्रकार जल से बरा हुआ मेघ वर्षा का मुख्य स्रोत है जो पृथ्वी की प्यास को बुझा देता है उसी प्रकार पूर्वी अर्थात् ज्ञान के प्रतिपादक ऋषभ महान् हैं, उनका शासन बर दे। उनके शासन में ऋषि परम्परा से प्राप्त पूर्व का ज्ञान आत्मा के शान्ति की आधारिका विषयक है। दोनों (सारी और शुद्ध) आत्माएं अपने ही आत्मगुणों में चमकती हैं अतः वे ही राजा हैं—वे पूर्ण ज्ञान के आधार हैं और आत्मपतन नहीं होने देते।” वर्षा के देवता की उपासना देकर वैदिक ऋषि भ० ऋषभ की देशनास्वी जल को ही महत्ता दे रहे हैं। जैन मान्यता में ही पूर्वगत ज्ञान और धर्मो का उत्प्रेक्ष मिलता है। अतः ऋग्वेद के पूर्वज्ञानात् ऋषभ तीर्थंकर-ऋषभ ही भासते हैं। ऐसा लगता है कि ऋग्वेदादि में उनकी आदि-आराध्य मानकर उनका विशद वर्णन किया गया है, यद्यपि साम्प्रदायिक युग में भाष्यकारों ने अपना निराका ही अर्थ इन मनो का किया। अब ऋषभ श्रमणों के ही परमाराध्य प्रथम तीर्थंकर बने तो भला परवर्ती वैदिक टीकाकार उनको कैसे मान्यता देते? किन्तु इससे असंलभित मित नहीं सकती। यही कारण है कि डा० राधाकृष्णन्, प्रो० विरूपक्ष वाङ्मय प्रभूति विद्वान् वेदों में जैन तीर्थंकरों का उल्लेख हुआ जानते हैं। हिन्दू पुराण श्रौत, विष्णु पुराण, रामायण, पद्मपुराण आदि में स्पष्टतः ऋषभ एव अथ तीर्थंकर नाम के महापुरुषों को आहूत (जैन) धर्म का प्रवर्तक लिखा है। अतः वेदों में जो निम्न प्रकार भ० ऋषभ का उल्लेख होता माना जावे तो अनुचित नहीं है।

“ऋग्वेद” में ऋषभ को सर्वप्रथम पूर्वज्ञान प्रचारक और अर्वा में पहले अमरत्व अथवा महादेवकत्व पाने वाले महापुरुष ठीक जैनमान्यता के अनुरूप कहा है। देखिये —

“मसत्य ते तीव्रस्य प्रजृतिमिदं वाचमूताय ऋषन्।

इन्द्र खितोमामास मानुषीणा विशा देवी नामूत पूर्ववाया ॥२॥३४२”

“हे आत्मदृष्टा प्रभू! परम सुख पाने के लिये मैं तेरी शरण में आता हूँ, क्योंकि तेरा उपदेश और वाली पूज्य और शक्तिशाली है—उनको मैं अवधारण करता हूँ। हे प्रभू! सभी मनुष्यों और देवों में तुम्ही पहले पूर्ववाया (पूर्वगत ज्ञान के प्रतिपादक) हो।”

तीर्थंकर भगवान् पूर्वज्ञान का प्रसार समवसरण-सभा में सभी जीवों के हित के लिये भगवद्वि आदि के मध्य बैठकर करते हैं। “ऋग्वेद” (म० ३। अ० १। सू० १०) में इसका भी उल्लेख निम्न प्रकार मिलता है —

“अरे होने पूर्व वचोऽग्रमसे भरता वृहत्।

विषा ज्योतीषि विप्रले न भेषसे ॥५॥७॥

“हे विद्वान् लोगो, आप लोग विद्वान् पुरुषों के बीच में ज्ञानमय ज्योतियों को धारण करने वाले परमश्रेष्ठ विद्वान् के समान ज्ञान प्रकाश और बहुत बड़े पूर्वों द्वारा अभ्यस्त नाथी को देने और धारण करने वाले परम विद्वान् और परमेश्वर के लिये बृहत् श्रेष्ठ लावो और बड़ा ज्ञान प्राप्त करो ।”

और भी देखिये :-

“जीपी राजता विदये पुरुषि परि विस्वानि मूषयः सर्वाणि ।

अपश्यमन्न मनसा जगन्वाक्ते गन्धर्वा अपि वामुकेशान् ॥” (ऋग्वेद २।३।१६)

“दोनों ही राजा अपने विरल ज्ञान में सभीओं के हित में चमकते हैं । वह सर्वथा निजज्ञान में जागरूक बतों के पालक हैं एवं वायुकेस गंधर्वों से वेष्टित रहते हैं । वे गंधर्व (गणधर) उनकी शिक्षाओं को अवधारण करते हैं । हमें उनके दर्शन प्राप्त हों ।” इस उल्लेख में “वायुकेस” विशेषण विशेष महत्वपूर्ण है । यह तीर्थंकर ऋषभ की तपस्या के एक वास प्रसंग को पुष्ट करता है । तीर्थंकर ऋषभ ने लयातार छे-छे महीने का तप माडा था, जिसके परिणामस्वरूप उन्होंने कैपालचन महीँ किया और उनके केश कंधों तक बढ़कर वायु में लहराने लगे—स्वामल अलकावलि उनके शिर पर सँवले लगी । इसी को लक्ष्य कर ऋषभ की भक्तिवा भी जटाकूट और कंधों पर लहराती मलकावलि सहित बनाई जाने लगीं—अन्य तीर्थंकरों की मूर्ति की अपेक्षा उनकी मूर्ति में यह विशेषता है । श्री यतिवृषभाचार्य ने “तिलोपपत्ति” में जटाकूप मुकुट से सुशोभित आदि विनेन्द्र की प्राचीन प्रतिमाओं का उल्लेख किया है (आदि जिणपद्मिनाजो तावो जडमउड सेहुरित्तालो) । अनेकों प्राचीन प्रतिमाएँ इसीप्रकार की मिलती हैं । अतएव इससे स्पष्ट भासता है कि “ऋग्वेद” में ऋषभ और उनके गणधरों को वायुकेस इसीलिये कहा है कि उनके शिरों पर जटाओं के लम्बे-लम्बे बाल लहराते थे ।

“ऋग्वेद” (४।५।८।३) में च० ऋषभ के आत्मा से परमात्मा-सामान्य मनुष्य से देव बनने के सिद्धांत का भी उल्लेख निम्न रूप में मिलता है :-

“मिथा बद्धो वृषभो रोरवीती ।

महोदेवो यत्थांआविवेश ॥”

अर्थात्—“मन, वचन, काय—तीनों धर्मों से बद्ध (संयत) वृषभ (ऋषभदेव) ने घोषणा की कि महादेव (परमात्मा) मर्त्यों में आवास करता है । अर्थात् अत्येक प्राणी के अन्तर में परमात्मा का आवास है । तीर्थंकर ऋषभने घोष साधना करके इस परमात्म पद को स्वयं प्राप्त करके लोगों के समक्ष एक उदाहरण उपस्थित कर दिया था । इसीलिये “ऋग्वेद” में लिखा है कि “ऋषभ स्वयं आदि पुरुष थे, जिन्होंने सबसे पहले मर्त्यदशा में देवत्व की प्राप्ति की थी ।”

तन्मर्त्यस्य देवत्वसञ्जातमग्रः ३१।१७

“अथर्ववेद” में जिन श्रेष्ठ महाप्राय का वर्णन मिलता है वह तीर्थंकर ऋषभ की तपस्या के अनुरूप है, जिसके अन्त में वह महादेव (स महादेवोऽभूत्) हुए । “अथर्ववेद” में उनकी प्रेम के राजा लिखा है जिन्होंने उस संघर्ष की स्थापना की जिसमें पशु भी मानव के समान माने जाते थे और उनको कोई मार नहीं सकता था । (“गाय्य पशून् समानान् हिनस्ति”) । अथर्ववेद (१९।४२।४) में इसीलिये ऋषभदेव का आह्वान करने की प्रेरणा की गई है :-

“अहो मुषं वृषभं पत्नियान् विराजन्तं प्रथममध्वराणाम् ।

अपानं पातमर्चिनां हुवे धिय इन्द्रियेण तमिन्द्रियं वत्तमोः ॥”

अर्थात्—“प्राणी से मुक्त, पूजनीय देवताओं में वृषभ व सर्वश्रेष्ठ, अहिंसक आत्मसाधकों में सर्वप्रथम तथा भवसागर के पोट को में हृदय से आह्वान करता हूँ । हे सहचर बन्धुओं, तुम आरामीय शब्दा द्वारा उसके आत्मबल और तेज को धारण करो । एवं महाप्रायों का प्रचार करने के कारण ही वे महाप्राय भी कहे गये हैं । जैसी बतों के कारण अबतक “श्रद्धा” कहे जाते हैं । अकबर के समय जैमूटादासियों ने उनको श्रद्धा ही कहा था । सारांशतः वैदिक परम्परा में जिन ऋषभदेव का उल्लेख मिलता है वे जैनों के आदि तीर्थंकर हैं । सम्प्रदायातीत काल में होने के कारण वे सर्वमान्य रहे । इसीलिये वेदों और पुराणों में भी उन्हीं का यशगान किया गया है ।

बौद्धों के “जार्म मंजुश्री मूलकल्प” नामक ग्रंथ में भारत के आदि सम्राटों में नाभिपुत्र ऋषभ और ऋषभ-

पुत्र भरत को गिना है। उसमें लिखा है कि ऋषभ भगवान ने हिमालय से सिद्धि प्राप्त की थी। वह व्रतो को पालन में दृढ़ थे। यही निर्ग्रन्थ तीर्थंकर ऋषभ जैनो के वास्तविक थे —

“प्रजापते सुतो नामि तस्यापि आभमुच्यति ।

नामिनो ऋषभपुरो वै सिद्धकर्म दृढवत ॥३९०॥

तस्यापि गणितरो यस्य सिद्धोद्देष्टव्येन गिरो ।

ऋषभस्य भरत पुत्र सोऽपि यन्तान तदा जपेत ॥ ३९१ ॥

“निर्ग्रन्थ तीर्थंकर ऋषभ निर्ग्रन्थ रूपि ।”

इसप्रकार प्राचीन भारत के अनेकतर लोगों में भी ऋषभ की मान्यता थी। समस्त ऋषभ के इस विशाल और विराट् रूप को देखकर ही कर्लिंग की प्रजा ने उनको अपने राष्ट्र का आराध्यदेव माना था और उनकी मूर्ति “कर्लिंग जिन” के नाम से प्रसिद्ध हुई थी। जब नन्दराजा उस मूर्ति को मगध के गये तो कर्लिंग उसके बिछोह में सबकटा रहा। अतः कर्लिंगमन्त्रवर्ती ऐल सारवेल ने मगध विजय करके इस राष्ट्रीय निधि को वापस कर्लिंग में लाकर पधारामा था, यह बात उनके हाथीगुफा वाले शिलालेख से स्पष्ट है।

उसपर मात्र भारत में ही नहीं, हम तो देखते हैं कि ऋषभदेव की मान्यता विदेशों में भी रही। सभी देशों के लोगों ने उनको किसी न किसी रूप में अपना आराध्यदेव माना। भारत के लिये यह कुछ कम गौरव की बात नहीं। आज ऋषभ को राष्ट्रीय सम्मान दिये जाने की आवश्यकता है। भारतीय पुरातत्व और मोहनजोदड़ो की मूर्तियों से भी ऋषभ का अस्तित्व प्रमाणित होता है।<sup>१</sup> निस्संदेह वे एक ऐतिहासिक महापुरुष थे।

मानवता के आदि गुरु होने के नाते ऋषभ का लोकमान्य होना स्वाभाविक है। यही कारण है कि भारतवासी देशों में भी वह किसी न किसी रूप में पूजे गये। कहीं वह “छपि के देवता” हुए, कहीं “बर्षा के देवता” और कहीं “सूर्यदेव” मानकर पूजे गये। “सूर्यदेव” उनके केवलज्ञान का धोतक है। पूर्व में चीन और जापान भी उनके नाम और काम से परिचित है। चीनी-निपिटक में उनका उल्लेख मिलता है। जापानी उनको “रोकशब” (Rokshab) कह कर पुकारते हैं। मध्य एशिया, मिश्र और यूनान में वे सूर्यदेव ज्ञान की अपेक्षा और फोनेशिया में “रेशेफ” नाम से वैदिकविन्द की अपेक्षा कहलाये। मध्य एशिया में वृषभ (बैल) देव (Bull God) अर्थात् “बाद आल” नाम से उल्लिखित किये गये। फणिक लोगों की भाषा में “रेशेफ” शब्द का अर्थ “सोमोवाला देवता” होता है, जो ऋषभ के बैल चिन्ह का द्योतक है—साथ ही “रेशेफ” शब्द का साम्य भी “ऋषभ” शब्द से है। प्रो० आर० जी० हर्वे ने “बुलेटिन आव बी बेन्कन कालेज रिसर्च इन्स्टीट्यूट” (भा० १४, खंड ३, पृ० २२९-२३६) में एक गवेषणात्मक लेख लिखकर इस साम्य की स्पष्ट किया है। उन्होंने बताया है कि अलासिफ (साइप्रस) से प्राप्त अपोलो (सूर्य) की ई० पूर्वं १२वीं शती की मूर्ति का अपर नाम “रेशेफ” (Reshef) उसके लेख से स्पष्ट होता है। यह रेशेफ ऋषभ का ही अपभ्रंश रूप है और यह ऋषभ भारतीय नरेश नामिपुत्र होना चाहिये। यूनान में सूर्यदेव अपोलो की ऐसी नयी मूर्तियाँ भी मिली हैं जिनका साम्य ऋषभ भगवान की मूर्तियों से है। डा० कालीदास नाग ने मध्य एशिया में वेल्की से प्राप्त एक आगिब मूर्ति का चित्र अपनी पुस्तक “डिस्कवरी आव एशिया” में दिया है जो लगभग दस हजार वर्ष पुराना है और बिल्कुल स० ऋषभ की दिगम्बर जैन मूर्तियों के समान है। ऋषभ मूर्ति की विशेषता कथो तक लहराती जटायें इसमें भी हैं। “आग्निब” शब्द का अर्थ कदाचित् अग्रमानव या अग्रदेव के रूप में लिखा जाता रहा प्रतीत होता है।

फणिक लोग जैनधर्ममन्त्र भी थे, यह बात जैनकथाओं से प्रमाणित है। अतः फणिकों के “बाइल” (Bull God) ऋषभ प्रतीत होते हैं। यह नाम प्रतीकवाद खैली का (Symbolic) है। फणिकों में प्रचलित एक प्राचीन

१ विशेष जानकारी के लिये देखिये “आदि तीर्थंकर ऋषभदेव, पृ० १३८-१४१, तथा “अहिंसा वाणी” का तीर्थंकर त्रय ( भ० मल्लि, मुनिसुवत, नमि) विशेषांक।

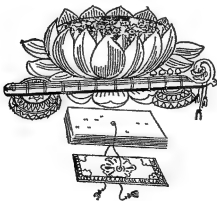
कविता रसधामरा नामक स्थान से मिली है, जो समस्त प्रतीकशैली की बलकृत भाषा में है। उसके एक अंश का अनुवाद निम्न प्रकार होता है —

“बाइल नगर-नगर भूमा, वह ग्राम-ग्राम डोला,  
छमातठ नगर उसके हुए, उत्ततरग्राम उसके हुए ।  
हूँ अस्सी थे बादल—  
मल्लिक मन्द थे बादल—

बाइल ने बादलों को पीरा,  
उनकी पवित्र वाणी चहुँ ओर फैली—  
बाइल ने कहा—

उत्तरी गरज से पृथ्वी की सभी उपत्यकामें काँपी । इत्यादि”

निस्संदेह ऋषभदेव ने अपने साधनाकाल में यशस्व विहार किया था और कर्मप्रकृतियों का क्रमशः नाश करके वे पूर्ण-ज्ञानी हुए थे। तब उन्होंने सर्वत्र उपदेश दिया था। लगता है, भ० ऋषभ की इस जीवन घटना का उल्लेख उक्त कविता में है। १६, ७७, ८० और ९० पर अधिकृत होने का अर्थ कर्म प्रवृत्तियों को जीतना हो सकता है। अतएव ऋषभ ने कर्मरूपी बादलों को पीर डाला था और सर्वज्ञता पाई थी। तब उनकी दिव्य ध्वनि—पवित्र वाणी—बादलों की गर्जना के समान होती थी, जो चारों ओर फैली थी। उसे सुनकर पाप भार से लदी हुई पृथ्वी काँप गई थी, इस प्रकार का मान्य उपरोक्त कविता का हो सकता है। इन सानुश्रुतियों से यह अनुमान तथ्यपूर्ण सीखता है कि इन विदेशों में भी तीर्थंकर ऋषभ मान्य हुए थे।



## पालि वाङ्मय में भगवान श्री महावीर

( ले० मुनि श्री नगराज जी )

इतिहास के पृष्ठों पर यह एक निर्विवाद विषय है कि भगवान् श्री महावीर और भगवान् बुद्ध समकालीन थे। दोनों ही क्षत्रिय राजकुमार थे। महावीर जातुवश में उत्पन्न हुए थे, इसलिये उन्हें जातुपुत्र, प्राकृत भाषा में नातपुत्र कहा जाता है भगवान् बुद्ध शाक्यवंश में उत्पन्न हुए थे। इसलिए उन्हें शाक्यपुत्र कहा जाता था। दोनों ने ही युवावस्था में गृह त्याग कर भिक्षुचर्या का कठोर मार्ग अपनाया। दोनों के ही धर्मोपदेश विहार प्रदेश में विशेषकर राजगृही, नालन्दा, आबस्ती के अंचल में होते रहे हैं। दोनों के ही बृहत् भिक्षु समुदाय था। आज ढाई हजार वर्षों की दीर्घ अवधि के पश्चात् भी दोनों महापुरुष कोटि कोटि जनो के अट्टा भाजन बने हुए हैं। ऐसी स्थिति में ये बहुत ही महत्वपूर्ण प्रश्न हो जाते हैं कि नारक्षेत्र और जीवन-व्यापार से निकटतम होने वाले दोनों युगपुरुष क्या कभी परस्पर मिले नहीं होगे? यदि मिले हैं तो उनकी पारस्परिक चर्चाएँ क्या होगी? दोनों के अनुयायियों के पारस्परिक सम्बन्ध कैसे रहे होंगे? प्रस्तुत निबन्ध में इनही प्रश्नों पर कुछ विवेचन किया गया है।

भगवान् श्री महावीर और गौतम बुद्ध ने एक दूसरे का साक्षात्कार किया हो तथा एक-दूसरे से धर्मचर्चाएँ की हों, ऐसा जैन आगमों में तथा बौद्ध त्रिपिटकों में कोई प्रमाण नहीं मिलता। जैन आगमों में मल्लिपुत्र गोशालक के विषय में विस्तृत वर्णन मिलता है, परन्तु गौतम बुद्ध के विषय में कोई भी उल्लेख नहीं मिलता। बौद्ध त्रिपिटकों व अन्य आधार ग्रन्थों में भगवान् महावीर का वर्णन यत्र तत्र अवश्य मिलता है। उस उपलब्ध वर्णन से भगवान् महावीर के व्यक्तित्व का पूरा मूल्यांकन करना संभव नहीं। उन वर्णनों से केवल यह जाना जा सकता है कि गौतम बुद्ध और उनके अनुयायी महावीर को किन्तु दृष्टि से देखा करते थे तथा उनके प्रति उनके हृदय में कौशल भाव था। उन वर्णनों से दूसरा लाभ यह होता है कि हमें उस युग के इतिहास, तत्त्व चिन्तन संस्कृति या संस्कृति का थोड़ा सा आभास मिल जाता है, और यह भी स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि महावीर और गौतम बुद्ध परस्पर नहीं मिले हैं, तथापि वे एक ही दिन या तिथि में एक ही ग्राम या नगर में बहुत बार रहते रहे हैं। उनकी प्रेरणा से या स्वतः उनके अनुयायी एक दूसरे से चर्चा-वार्ता भी करते रहे हैं।

भगवान् महावीर और गौतम बुद्ध दोनों ने ही तत्कालीन जन-भाषा में अपने उपदेश दिये थे। वह जन-भाषा मागधी थी। भगवान् महावीर ने जिस भाषा में उपदेश दिये वह अर्द्धमागधी कही जाती है। समग्र जैन आगम अर्द्धमागधी भाषा में ही संकलित हुए हैं। भगवान् बुद्ध के उपदेशों को मागधी भाषा में पलियाय कहा जाता था। समग्रान्त से वही जन्म बुद्धचरित की भाषा का शीतक बन गया। स्वान्तर पाकर आज वह पालि भाषा के रूप में जन-जन के मुख पर आ गया है। संक्षेप में कहा जा सकता है—भगवान् बुद्ध के उपदेशों का प्रतिनिधित्व करने वाली पालि भाषा है। भगवान् बुद्ध के देह-त्याग के पश्चात् राजगृह में महाकाश्यप प्रभुति बौद्ध भिक्षुओं की विराट संगीति हुई और बौद्ध धर्म के आधार ग्रन्थ त्रिपिटकों व निकायों का संकलन हुआ। उस पालि वाङ्मय में भगवान् श्री महावीर के विषय में निम्नोक्त प्रकार के उल्लेख मिलते हैं। पालि साहित्य में भगवान् महावीर को निगमनायपुत्र (निर्गम्यजातपुत्र) नाम से भी विचोप अभिहित किया गया है।

समुक्त निकाय दहर सूत्र में बताया गया है—एक समय भगवान् आबस्ती में अनात्मविषयिक के जेतवन आराम में विहार करते थे। तब कौशलराज—प्रसेनजित जहाँ भगवान् थे, वहाँ आया और भगवान् के साथ समोदन कर आनन्द के गन्ध समाप्त कर एक ओर बैठ गया।

एक ओर बैठ, कौशलराज प्रसेनजित ने भगवान् को यह कहा—आप गौतम क्या अनुत्तरपूर्ण बुद्धत्व को पा लेने का दावा नहीं करते?

महाराज! यदि कोई किसी को सचमुच सम्यक् कहे तो वह मुझ ही को कह सकता है। महाराज! मैंने ही उस अनुत्तर पूर्णबुद्धत्व का साक्षात्कार किया है।

हे गौतम ! जो दूसरे श्रमण और ब्राह्मण हैं—सघ वाळे, गणी, गणाचार्य, विघात, घणस्त्री, तीर्थकर, बहुत लोगो मे सम्मानित, जैसे पूर्णकश्यप मन्सल्लि-मोशाल, निगण्ठनातपुत्र, सजयबेलट्टिपुत्र, पकुपकम्पायन, अजितकेजकम्बजी—वे भी मुझसे पूछे जाने पर अनुरार सम्बन्ध सम्बुद्धल पाने का दावा नहीं करते ह । आप गौतम तो आयु में भी छोटे और नये-नये प्रव्रजित भी हुए है ।

महााराज ! चार ऐसे है बिनको 'छोटे हैं' समझ अवज्ञा या अपमान करना उचित नहीं । कौन से चार ? (१) धनिया को छोटा है, समझ अवज्ञा या अपमान करना उचित नहीं । (२) साँप को छोटा है, समझ अवज्ञा या अपमान करना उचित नहीं । (३) आग को छोटा है समझ अवज्ञा या अपमान, करना उचित नहीं । (४) मिथु को छोटा है, समझ अवज्ञा या अपमान करना उचित नहीं ।

समुत्त निकाय निगम्य सुत्त में बताया गया है—उस समय निर्ग्रन्थ नाथपुत्र मच्छिकापण्ड में अपनी बड़ी मण्डली के साथ पहुँचा हुआ था । तब गृहपति चिन कुल उपासको के साथ जहाँ निर्ग्रन्थ नाथपुत्र था, वहाँ गया और कुशल शोन पूछनर एक ओर बैठ गया ।

एक ओर बैठे गृहपति चिन से निर्ग्रन्थ नाथपुत्र बोला—गृहपति तुम्हें क्या विश्वास है श्रमण गौतम को भी अवितर्क अधिचार समाधि लगती है ? उसके वितर्क और विचार का निरोध होता है ? जन्मे में अन्धा से ऐसा नहीं मानता हूँ कि भगवान् को अवितर्क अधिचार समाधि लगती है ।

इस पर निर्ग्रन्थनाथ पुत्र अपनी मण्डली को देख कर बोला—आप लोग देखें, गृहपति चिन कितना सीधा है, सच्चा है, निष्कपट है । वितर्क और विचार का निरोध नर देना मानो हवा से ज्वाला को बुझाना है ।

मज्झिम निकाय बूलुक्कसल्लय सूत्र में बताया गया है—एक समय भगवान् शाक्य देश में कपिलवस्तु के म्पशोपा-राम में विहार करते थे । तब महानाम शाक्य जहाँ भगवान् थे, वहाँ आया । आकर भगवान् को अभिवादन कर एक ओर बैठा । एक ओर बैठे महानाम शाक्य को भगवान् ने कहा—एक समय महानाम ! मैं राजगृह में गुरुकूट पर्वत पर विहार करता था । उस समय बहुत से निर्ग्रन्थ (जैन साधु) ऋषिमिरि की कालशिला पर खड़े रहने का मत ले, आसन छोड़, उपवास करते, दुःख, कष्ट, तीव्र वेदना झेल रहे थे । तब मैं महानाम ! सायकाल ध्यान से उठ कर, जहाँ ऋषिमिरि के पास कालशिला थी, जहाँ पर कि वे निर्ग्रन्थ थे, वहाँ गया । आकर उन निर्ग्रन्थो से बोला—आवुसो निर्ग्रन्थो ! तुम खड़े क्यों हो ? आसन छोड़ो, दुःख, कष्ट, तीव्र वेदना क्यों झेल रहे हो ? ऐसा कहने पर उन निर्ग्रन्थो ने कहा—आवुस निर्ग्रन्थ नातपुत्र (जैन तीर्थंकर महावीर) सर्वज्ञ-सर्वदर्शी, अखिल, अपरिशेष ज्ञान दर्शन को जानते हैं । चलते, खड़े सोते, जागते सब निरन्तर (उनको) ज्ञानदर्शन उपस्थित रहता है । यह ऐसा कहते हैं—निर्ग्रन्थो ! जो तुम्हारा पहले का किया हुआ कर्म है, उसे इस कठरी दुष्कर किया (तपस्या) से नाश करो और जो इस वक्त यहाँ काम, चपन, मन से सबूत (पाप न करने के कारण रक्षित, मुक्त) हो, यह भविष्य के लिये पाप न करना हुआ । इसप्रकार पुराने कर्मों के तपस्या से अन्त होने से और नये कर्मों के न करने से भविष्य में चित्त जन-आश्रय (निर्मल) होगा । भविष्य में आश्रय न होने से कर्म का क्षय (होगा), कर्म क्षय से दुःख का क्षय, दुःख क्षय से वेदना (क्षेपना) का क्षय, वेदना क्षय से सभी दुःख नष्ट होंगे । हमें यह (विचार) स्पष्ट है, समता है, इससे हम समुष्ट है ।

मज्झिम निकाय बूलु सादीमसुत्त में बताया है—एक समय भगवान् आशस्ती में अनाथपिण्डिक के आगम (जैनवन) में विहार करते थे । तब पिणलकोष्ठ ब्राह्मण जहाँ भगवान् थे वहाँ गया, आकर भगवान् के साथ कुशल प्रश्न पूछ कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे पिणलकोष्ठ ब्राह्मण ने भगवान से यह कहा—ओ गौतम ! जो थे मचपति, मात, यगन्वी तीर्थंकर (मतस्वापक) है, जैसे कि पूर्णकश्यप, मन्सल्लि-मोशाल, अजितकेजकम्बजी, प्रकुप कात्यायन, मयय—बेलट्टि-पुत्र, निगण्ठ नातपुत्र सभी अपनी प्रतिज्ञा (मत) को समझते है या सभी नहीं समझते, या कोई-कोई समझते हैं, कोई कोई नहीं समझते ?

वस ब्राह्मण रहने दे इसे । मैं तुमसे धर्म का उपदेश करता हूँ । उसे सुन ! अच्छी तरह मन में कर, वृत्ता हूँ ।

मज्झिम निकाय सन्दक सुत्त में बताया गया है—“अच्छा जो !” (कह) सन्दक परित्राजक ने आमुष्मान् आनन्द को उत्तर दिया । आमुष्मान् आनन्द ने कहा—(१) “सन्दक ! यहाँ एक शास्त्रा सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, अशेष ज्ञान दर्शन वाला



होने का दावा करता है—। चलते, खड़े होते, सोते, जागते, व सदा सर्वदा ज्ञानदर्शन मौजूद (प्रत्युपमित) रहता है।" (तो भी) यह सुने घर में जाता है। (ब्रह्मा) भिक्षा भी नहीं पाता, कुत्तर भी काट खाता है, चट हाथी से सामना पट खाता है, चट घोड़े से भी सामना पट खाता है व चट बैल से भी सामना पट खाता है। (सर्वज्ञ होने पर भी) छत्री-मुखो के नाम गोन को पूछता है। ग्राम निगम का नाम और रास्ता पूछता है। (आप सर्वज्ञ होकर) यह क्या (पूछने हैं)। पूछने पर कहता है—“सूने घर में हमारा जाना बदा था, इसलिये गये। भिक्षा न मिलनी बदी थी, इसलिये न मिली। कुत्तर का काटना बदा था, इसलिये काटा, हाथी से मिलना बदा था, इसलिए हाथी भिक्षा। घोड़े का मिलना बदा था, इसलिए भिक्षा, बैल का मिलना बदा था इसलिए भिक्षा।” वहाँ सन्दक। विन्न पुरुष यह सोचता है—यह आप शास्त्रा सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, अजेय ज्ञानदर्शन होने का दावा करते हैं। (तब) वह यह ब्रह्मचर्य (पथ) अनाश्वसिक (मन को सतीप न देने वाला) है यह जान उस ब्रह्मचर्य से उदास हो हट जाता है। यह सन्दक। उस भगवान् ने प्रथम अनाश्वसिक ब्रह्मचर्य कहा है।

मन्दिम निकम्प सामगाम सुत में बताया गया है—“एक समय भगवान् शाल्य में सामगाम में बिहार करते थे। तब चुन्द समणुद्देस पावा में वर्षावास कर जहाँ सामगाम था, जहाँ आयुष्मान् आनन्द थे, वहाँ गया। जाकर आयुष्मान् आनन्द को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे चुन्द श्रमणोद्देस ने आयुष्मान् आनन्द ने कहा—हे भन्ते। निर्ग्रन्थ नाथपुत्र अभी अभी पावा में मरे हैं। उसके मरने पर निर्ग्रन्थ लोग दो गांव हो, मडग कलह-विवाद करते, एक दूसरे को मुलटवी उक्ति से छेड़ने बिहट रहे हैं। नातपुत्रीय निगण्ठो में मानो युद्ध हो रहा है।”

ऐसा कहने पर आयुष्मान् आनन्द ने चुन्द श्रमणोद्देस से कहा—“आनुस चुन्द। भगवान् के दर्शन के लिए यह बात नेंद रूप है। जाओ आनुस चुन्द। जहाँ भगवान् हैं वहाँ चलो। चल कर यह बात भगवान् को कहें।”

विनयपिटक में सिंह सेनापति की वीक्षा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित लिच्छवी सन्त्यागार (प्रजातन्त्र सभागृह) में बैठे थे। एकत्रित हो बुद्ध का गुण बखानते थे, धर्म का, सत्य का गुण बखानते थे। उस समय निर्ग्रन्थो (जैनो) का आचक सिंह सेनापति उस सभा में बैठा था। तब सिंह सेनापति के चित्त में हुआ—‘नि सशय वह भगवान् जहाँ सम्मग्ग-संबुद्ध होंगे, तब तो बहुत से प्रतिष्ठित लिच्छवि बखान रहे हैं। क्यों न मैं उन भगवान् अर्हत् सम्मग्ग-संबुद्ध के दर्शन के लिये चला।”

तब सिंह सेनापति जहाँ निर्ग्रन्थनाथपुत्र थे, वहाँ गया। जाकर निर्ग्रन्थनाथपुत्र से बोला—भन्ते। मैं श्रमण गौतम को देखने के लिये जाना चाहता हूँ।

“सिंह। जियावावी होते हुए तू क्या अक्रिया (अकर्म) वादी श्रमण गौतम के दर्शन को जाएगा। सिंह। श्रमण गौतम अक्रियावादी है, आचको को अक्रियावाद का उपदेश करता है।”

यह सुन सिंह सेनापति की भगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी, वह जान्न हो गई।

दूसरी बार भी ऐसा ही हुआ।

तीसरी बार उसके चित्त में हुआ पूछ या न पूछ, निर्ग्रन्थनाथपुत्र मेरा क्या करेगा? क्यों न निर्ग्रन्थनाथपुत्र को बिना पूछे ही, मैं उन भगवान् अर्हत् सम्मग्ग संबुद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ?

तब सिंह सेनापति पाँच सौ रथों के साथ, दिन ही दिन (शेषहर) को भगवान् के दर्शन के लिए बेंद्याली से निकला। जितना यान (रथ) का रास्ता था, उतना यान से जाकर, यान से उतर कर, पैदल ही आराम में प्रविष्ट हुआ। सिंह सेनापति जहाँ भगवान् थे, वहाँ गया। जाकर भगवान् को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति ने भगवान् से यह कहा—“भन्ते। मैंने सुना है कि श्रमण गौतम अक्रियावादी है, अक्रिया के लिए धर्म-उपदेश करता है, उसी की ओर शिष्यों को ले जाता है, जो ऐसा कहता है—श्रमण गौतम अक्रियावादी है, क्या—वह भगवान् के बारे में—ठीक करता है? झूठ से भगवान् की निन्दा तो नहीं करता? धर्मानुसार ही धर्म को कहता है? कोई सद्-धार्मिक बादानुवाद तो निमित्त नहीं होता? भन्ते। हम भगवान् की निन्दा करना नहीं चाहते।”

‘सिंह। ऐसा कारण है, जिस कारण से ठीक-ठीक कहते हुए ऐसा कहा जा सकता है, श्रमण गौतम अक्रियावादी है। मैं कायवुच्चरित, वचन बुद्धरित, मन बुद्धरित को तथा अनेक प्रकार के पाप वृत्तियों को अक्रिया कहता हूँ, उसी के लिए धर्म उपदेश करता हूँ। उसी की ओर शिष्यों को ले जाता हूँ। इसीलिए अक्रियावादी हूँ, सिंह।”

“सिंह ! मैं काय सुचरित (अहिंसा, चोरी न करना, अव्यभिचार) वाक् सुचरित (सच बोलना, नुगली न करना, भीडे बचन, बकबाद न करना) मन सुचरित (अलोल अग्रहो सम्पक् दृष्टि) अनेक प्रकार के मुसल (उत्तम) धर्मों को त्रिया कहता हूँ। सिंह ! यह कारण है, जिस कारण से अमण गौतम क्रियावादी है, ऐसा कहा जा सकता है। इसी तरह सिंह ! मुझे उच्छेदवादी जुगुप्सु, वैयथिक, तपस्वी और जगर्भ कहता जा सकता है।”

“सिंह ! क्या कारण है जिस कारण से ठीक-ठीक कहने वाला मुझे कह सकता है—अमण गौतम अस्तसत (आस्वसत) है, आस्वास के लिये धर्मापदेश करता है, उसके द्वारा आस्वको को ले जाता है। सिंह मैं परम आस्वास से आस्वासित हूँ। आस्वास के लिये धर्म उपदेश करता हूँ, आस्वास के मार्ग से ही आस्वको को ले जाता हूँ। यह कारण है जिससे ऐसा कहा जा सकता है।”

ऐसा कहने पर सिंह सेनापति ने भगवान् से कहा—“आस्वर्षं भन्ते ! आस्वर्षं भन्ते ! मुझे उपासक स्वीकार करें।”

“सिंह ! सोच समझकर करो। तुम्हारे जैसे सम्प्रात मनुष्यों का सोच समझ कर (निश्चय) करना ही अच्छा है।

भन्ते ! भगवान् के इस कथन से मैं और भी सतुष्ट हुआ। भन्ते ! दूसरे तीर्थिक मुझ जैसा शिष्य पाकर सारी वैशाली में घाटा उठाते। सिंह सेनापति हमारा शिष्य (आश्रक) हो गया। लेकिन भगवान् मुझे कहते हैं—सोच समझ कर सिंह ! करो। यह मैं भन्ते ! दूसरी बार भगवान् की शरण जाता हूँ, धर्म और भिक्षुत्व की भी।”

“सिंह ! तुम्हारा घर दीर्घकाल से निगठोके लिए ग्याऊ की तरह रह रहा है, उनके जाने पर पिंड न देना चाहिए, ऐसा मत समझना।”

‘भन्ते ! इससे मैं और भी प्रसन्न मन, सन्तुष्ट और अभिरत हुआ। मैंने सुना था भन्ते ! कि अमण गौतम ऐसा कहता है—मुझे ही दान देना चाहिये, दूसरों को दान नहीं देना चाहिये। भन्ते ! भगवान् तो मुझे निगठो को भा दान देने को कहते हैं। हम भी भन्ते ! इसे युक्त समझेंगे। यह भन्ते मैं तीसरी बार भगवान् की शरण जाता हूँ।”

तब भगवान् ने सिंह सेनापति को आनुपूर्वी कण कही, जैसे दान कया, धूल कया, स्वन कया, कामभोगो के दोष अपकार और कच्चा और निकामता का महत्त्व प्रकाशित किया। जब भगवान् ने सिंह सेनापति को अरोग चित्त, मृदु चित्त, अनाश्रयचित्त, उदग्रचित्त, प्रसन्न चित्त जाना, तब वह जो बड़ों की स्वयं उठाने वाली धमवेचना है उसे प्रकाशित किया—पुष्ट, समृद्ध, निरोध और मार्ग। जैसे कालिमा रहित गृध्रवस्त्र अच्छी रंग पकड़ता है, उसी प्रकार सिंह सेनापति को उसी आसन पर बिमल विरज धर्मचक्षु उत्पन्न हुआ—जो कुछ समुद्य धर्म है, वह निरोध धर्म है।

सिंह सेनापति दृष्ट धर्म-आत्मा-धर्म-विहितधर्म-परि-अवगाह-धर्म, सन्देश रहित, वाद्य विषाद्य रहित, विचारवत्ता-प्राप्त चास्ता के शासन में स्वतन्त्र हो भगवान् से यह बोला।

भन्ते ! भिक्षुत्व के साथ भगवान् मेरा कल का भोजन स्वीकार करें। भगवान् ने मौन से स्वीकार किया। सेनापति भगवान् की स्वीकृति को जान, आसन से उठ, भगवान् को अभिवादन कर, प्रशिक्षण कर चला गया।

तब सिंह सेनापति ने एक आदमी से कहा—

“हे आदमी ! जा तू वैयार मास को देख तो।”

तब सिंह सेनापति ने उस रात के वीतने पर अपने घर में उत्तम खाद्य भोज्य वैयार कर भगवान् को बाल की सूचना दी। भगवान् पूर्वाह्न समय (चीवर) पहनकर पात्र पीयर ले, जहाँ सिंह सेनापति का घर था, वहाँ गए। जाकर भिक्षु साथ के साथ विज्ञे आसन पर बैठे। उस समय बहुत से निर्धन्य (जैन साधु) वैशाली में एक सड़क से दूसरी सड़क पर, एक चौरस्ते से दूसरे चौरस्ते पर, बाँह उठा कर चिल्लाते थे—“आय सिंह सेनापति ने मोटे पशु को मारकर, अमण गौतम के लिये भोजन पकाया, अमण गौतम जान-भूषकर (अपने ही) उद्देश से किये उस मास को खाता है।”

तब कोई पुष्ट जहाँ सिंह सेनापति था, वहाँ गया। जाकर सिंह सेनापति के कान में यह बात कही।

सिंह बोला—“जाने दो मार्गों (अध्या) ! फिरकाल से यह आयुष्यमान् (निर्धन्य) बुद्ध-धर्म-सच की निन्दा चाहने वाले हैं। यह आयुष्यमान् भगवान् की अवत्, तुच्छ, निष्ठा, अमृत निन्दा करते नहीं आरमते। हम तो (अपने) प्राण के लिये भी जानबूझ कर प्राण न मारेंगे।”

तब सिंह सेनापति ने बुद्ध सहित भिक्षु साथ को अपने हाथ से उत्तम खाद्य भोज्य से सतपित (कर) परिपूर्ण किया।

भगवान् के भोजन पात्र से हाथ खींच लेने पर, सिंह सेनापति—एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति को भगवान् धार्मिक कथा से संदर्शन करा—आसन से उठकर चल दिये।

तब भगवान् ने इसी सम्बन्ध में, इसी प्रकरण में धार्मिक-कथा कह भिक्षुओं को संबोधित किया—‘भिक्षुओ! जान वृक्ष कर (अपने) उद्देश्य से बने मांस को नहीं खाना चाहिए। जो चाए उसे दुष्कष्ट का दोष हो। भिक्षुओ! अनुमति देता हूँ (अपने लिखे मारे को) देखे सुने सन्देह मुक्त—इस तीव्र वातो से बुद्ध मछली और मांस (के खाने) की।”

इस प्रकार के और भी कुछ प्रसंग मज्झिम निकाय, सवुक्कनिकाय, दीर्घनिकाय, विनयपिटक और अंगुत्तरनिकाय आदि ग्रंथों में भगवान् श्री महावीर तथा जैनधर्म के सम्बन्ध में मिलते हैं। कुछ रोचक हैं, कुछ तात्त्विक हैं। पर सभी प्रकरणों की भाव, भाषा और शैली भगवान् बुद्ध को उच्चतम बनाने की रही है। एक-एक प्रकरण को यथार्थता की कसौटी पर कसना व उसकी गहरी मीमांसा में उत्तरना प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। यहाँ तो मुख्य रूप से हमें यही देखना है कि पालि बाह्मय में भगवान् श्री महावीर का क्या स्थान रहा है? प्रसंगोपात्त इस प्रसंग पर थोड़ा-बहुत अवश्य सोचा जा सकता है कि जैन आगमों में भगवान् बुद्ध का क्या स्थान रहा है? आश्चर्य यह है कि बौद्ध शास्त्र भगवान् श्री महावीर के विषय में जितने मुखर हैं, उतने ही भगवान् बुद्ध के विषय में जैन शास्त्र मौनान्वयी हैं। भगवान् बुद्ध के नाम से वहाँ एक वाच प्रसंग भी देखने को नहीं मिल रहा है। अवश्य सूत्रकृताय आदि आगमों में जहाँ इतर मतों की मीमांसाएँ की गई हैं, वहाँ स्वल्पतम रूप से बौद्ध भाष्यताओं की भी कुछ चर्चाएँ मिलती हैं। इस तथ्य की वास्तविकता पर यदि हम पहुँचना चाहते हैं कि दोनों ही प्रकार के शास्त्रों में मुखरता और मौनान्वयिता की गितान्त प्रतिकूल स्थिति क्यों? तो कुछ एक बुद्धिम्य तथ्य हमारे सामने आते हैं—

(१) हो सकता है—शास्त्र सप्ताहों के चिन्तन में शास्त्र सकलन की अपनी-अपनी भिन्न मर्यादाएँ निश्चित की हुई हो। बौद्धों ने जिस शैली व स्तर को अभिमत किया हो, इस प्रकार की शैली व स्तर जैन शास्त्र रचयिताओं को मान्य न हुई हो।

(२) हो सकता है जैनशास्त्रों की सकलना बौद्ध धर्म के उदय से पूर्व हो चुकी हो।

(३) हो सकता है—बौद्ध-धर्म-संघ का जब उदय हुआ तो उस समय जैन-धर्म-संघ अपनी परिपूर्णता पर हो।

उक्त तीनों विकल्पों में भी तीसरा विकल्प वास्तविकताके अधिक निकट हो सकता है। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि जो परिपूर्ण और समर्थ होता है, वह बहुधा प्रतिपक्षी को साधारण समझकर उसकी उपेक्षा करता है। जो उदीयमान होता है, वह परिपूर्ण समझा होने के लिये बहुधा आक्रामक भाव से प्रस्तुत होता है। जैन आगमों में जहाँ भगवान् बुद्ध के विषय में मौन स्थिति है, वहाँ मखलीपुत्र गोशालक के विषय में वर्णन बाहुल्य भी है। जैन परंपरा में यह तो प्रचलित तथ्य है ही कि गोशालक का धर्म संघ भगवान् महावीर के धर्म संघ से बहुत बड़ा था। अस्तु इस सम्बन्ध में और भी अनेका विकल्प गढ़े जा सकते हैं। यदि ऐतिहासिक दृष्टि से बौद्ध त्रिपिटकों के रचनाकाल पर विचार करते हैं तो यह भी आभास होने लगता है कि भगवान् बुद्ध के निर्वाण के अनन्तर ही राजगृह में बौद्धभिक्षुसंघ की प्रथम संपीठि हुई और वही वर्तमान त्रिपिटक साहित्य का सकलन हुआ। यह पूर्णतः यथार्थ नहीं है। हो सकता है, संपीठि हुई हो, बुद्ध के वचनों का सकलन हुआ हो। किन्तु यह मान लेने के लिये पर्याप्त आधार है कि पालि बाह्मय का वर्तमान त्रिपिटकों के रूप में उस समय सश्रु नहीं हुआ था। सम्राट अशोक ने अपने शिलालेखों में भिक्षु भिक्षुणियों, उपासकों व उपासिकाओं को बुद्धवागी में जिन सग्रहों को पढ़ने, सुनने और कठस्थ करने की प्रेरणाएँ दी हैं, उनमें वर्तमान त्रिपिटक सग्रहों का उल्लेख नहीं है। बहुत सम्भव है, प्रारम्भ में मगधराज अजातशत्रु के सरक्षण में भगवान् बुद्ध के प्रमुख सिध्य आर्यकश्यप, उपासि, आनन्द, प्रभृति पाँच सौ अर्हत् भिक्षुओं की संपीठि में बुद्धवाणी का जो सकलन हुआ, कालान्तर से होने वाली विभिन्न संपीठियों में रूपान्तर पाता हुआ भगवान् बुद्ध की सगृहीत वाणी का आज यह त्रिपिटकात्मक रूप है। इन आधारों पर हम यह भी कल्पना कर सकते हैं, पालि बाह्मय में उपलब्ध भगवान् महावीर के जीवन प्रसंग कालान्तर से होने वाली संपीठियों में बढ़ते हुए साम्प्रदायिक मनोगात्रों के कारण कल्पना और परम्परागत आधारों से जोड़ दिये गये हो।

इन वृत्तान्तों को पढ़ने में एकमात्र यही उद्देश्य होगा चाहिये कि हमें इतिहास और अनुसंधानकी दृष्टि से क्या कुछ उनसे प्राप्त हो सकता है।

## इन्द्रभूति

(ले० मुनि श्री दुलीचन्द जी)

### संक्षिप्त परिचय—

‘गौतम’ भगवान् महावीर के ज्येष्ठ शिष्य थे। उनका मुख्य नाम इन्द्रभूति था। गौतम उनका गोत्र था, किन्तु बोलन म सरल तथा संक्षिप्त होने के कारण गौतम उनके नाम के रूप में ही व्यवहृत होने लगा<sup>१</sup>। व्यक्ति को गोत्र के नाम से पुकारने पुकारने की परम्परा बहुत प्राचीन काल से चालू रही है, आज भी अनेक व्यक्ति व्यासजी, मुहूर्तजी, पाण्डेयजी आदि नामों से पुकारे जाते हैं। इन्द्रभूति पूर्वजन्म में ब्राह्मण थे। राजगृह नगर के निकट गोबर नाम के एक छोटे से कस्बे में ईस्वीपूर्व ६०७ में उनका जन्म हुआ था। उनके पिता का नाम वसुभूति एवं माता का नाम पृथिवी देवी था। वे वेद-शास्त्रों के पूर्णतः विज्ञ ही नहीं किन्तु एक सुप्रसिद्ध अध्यापक भी थे। एक बड़ी संख्या में शिष्य उनके पास विद्याभ्यास करते थे।

### एक-याज्ञिक—

उन्हीं दिनों में एक बार भग्न अपापा नगरी में सोमिल नाम के ब्रह्मद्वय ब्राह्मण ने यज्ञ प्रारम्भ किया<sup>२</sup>। उस यज्ञ में अनेक ब्राह्मण पण्डितों को दूर-दूर से आमन्त्रित किया गया था। उनमें इन्द्रभूति (गौतम) आदि ग्यारह विद्वान् प्रमुख थे। गौतम के आममन से यज्ञ जनता के आकर्षण का केन्द्र बन गया था। इन्द्रभूति अपने सैकड़ों शिष्यों के साथ इस यज्ञ में पहुँचे थे और पूर्ण वसता के साथ कार्य में जुटे हुए थे। इसर संयोगवश भगवान् महावीर को भी इसी अर्से में सर्वज्ञत्व प्राप्त हुआ, वे अपनी विहारचर्या के अनुसार चलते हुये अपापाजनगरी में आये, वहाँ शहर से बाहर गृहसेन उद्यान में समवसरण<sup>३</sup> रचा गया। अपार जनसमूह एवं देवगणों के बीच भगवान् महावीर ने बर्मापदेश प्रारम्भ किया। विमलों में बैठकर जब अनेकालेक देव समवसरण भूमि की ओर जा रहे थे, तब उन्हें देखकर इन्द्रभूति समझे कि ये सब यज्ञ भूमि में जा रहे हैं। वे शक्ति होकर उपस्थित लोगों से कहने लगे कि देखा मेरे मंत्रों का प्रभाव। यज्ञ की आहुति लेने के लिये देवताओं के झुण्ड के झुण्ड आ रहे हैं। किन्तु उन्होंने जब देवताओं को यज्ञभूमि पारकर, आगे निकलते देखा तो विस्मय का ठिकाना न रहा। अनेक मनुष्य भी यज्ञभूमि को छोड़कर भगवान् महावीर के देसनास्थल में पहुँच रहे थे। गौतम ने जब ये सुना कि ये सब देवता व मनुष्य सर्वज्ञ भगवान् महावीर के दर्शनार्थ समवसरण में जा रहे हैं, तो उनके चर्च को बड़ी ठेस पहुँची। वे मन ही मन सोचने लगे, वरे ! मेरे अतिरिक्त क्या और भी कोई सर्वज्ञ है ? नहीं, नहीं, ऐसा नहीं हो सकता। अवश्य ही कोई भूत मनुष्य इन सब मूर्खों को ठग रहा है, लगता है कि यह कोई भूत शिरोधार्य है। इसने तो देवताओं को भी ठग लिया है। यही कारण है कि ये सब मेरी यज्ञाहुति को छोड़कर वहाँ जा रहे हैं। मैं इसे सहन नहीं कर सकता। भला एक म्यान में दो तलवार, एक आकाश में दो सूर्य और एक गुहा में दो सिंह कैसे रह सकते हैं ?

### ज्ञान का उन्माद—

भगवान् महावीर को बन्धन कर के आते हुए लोगों के गृह से जब उनकी प्रशंसा सुनी तो इन्द्रभूति और भी भड़क उठे। उन्हें लगा कि महावीर कोई मायावी है, भूत है और इन्द्रयाज्ञिक है। उसने समस्त लोगों को भ्रम-यात्रा में फँसाया है।

१—गणपरवाद पृ० ५९-६६

२—महावीरगी संगमधर्म

३—गणपरवाद

४—देवताओं द्वारा रचित व्याख्यान भूमि

५—गणपरवाद

उसका प्रतिकार शीघ्र ही करना होगा। जिस प्रकार सूर्य तमबाल का, अग्नि स्वर्ण करने वाले का, सिंह उसकी शूदा को मोचनेवाले का, एव क्षत्रिय अपने वैरी का उन्मूलन कर देता है, उसी प्रकार मैं भी अब भगवान् महावीर के प्रभाव का उन्मूलन करके ही विश्राम लूँगा। मेरे सामने जब कोई भी विद्वान् नहीं टिक सका तो महावीर की क्या विराट है? गौड देश के विद्वान् मेरे भय से प्रकम्पित हैं, इसी प्रकार गुर्जर वाले भी सन्नस्त हैं। मालव और शिलहट देश के लोग मेरे भय से जमीन में गड़ जाते हैं। उनके सामने यह बेंबारा किस खेत की भूमी है? मैंने इस सत्सार में बाधियों का दुर्भिक्ष कर दिखलाया था, परन्तु मृगश्रवली में कोरडू<sup>१</sup> की तरह न जाने यह कहाँ से बच गया है। इसकी पराजित किये बिना मेरी समस्त विजय निष्फल है, क्योंकि अवशिष्ट रहा हुआ थोड़ा सा भी शल्य प्राण ले लेता है। छोटा सा छिद्र भी पीत को जलमग्न कर सकता है। नीब में थोड़ी सी भी पोल दुर्ग का अहित कर सकती है।

इस प्रकार भगवान् महावीर को चर्चा में पराजित करने का निश्चय कर लेने के बाद गौतम वहाँ जाने को तैयारी करने लगे<sup>२</sup>। उन्होंने तदनुकूल वस्त्रादि धारण किये और अनेक शिष्यों से परिवृत्त होकर समवसरण भूमि की ओर चल पड़े। उनके शिष्य वादि-कसकृष्ण, वादि-मृगमृगारि, वादि-गणजीवक, वादि-शल्लभप्रदीपक, वादि-चक्रवृद्धमणि, पण्डित शिरोमणि आदि अनेक विशेषणों से उनकी प्रशस्ति करते हुए चल रहे थे।

इन्द्रभूति मार्ग में चलते हुए मन ही मन में सोच रहे थे कि इसने यह सर्वज्ञता क्या आढम्बर रच रखा है। क्या इस कलमुहे को और कुछ करने को नहीं सूझा। खैर, खद्योत का प्रकाश जब तक सूर्य न अग्ये तब तक ही रहता है। हरिण आदि पशु वन में तब तक ही कुलाचे भरते हैं, जब तक मृगपाण वहाँ न आ जाये। मेरे पहुँच जाने से महावीर का यह समस्त पाश्र्वज अब नामधेय होनेवाला ही है।

मे तर्क, व्याकरण, साहित्य, कोष, सिद्धांत, अलंकार आदि अनेक शास्त्रों का पारगामी हूँ, तीन लोक में जित्तर हूँ। मैं सबके लिये अनेक हूँ। मेरे सामने विचार में रह यह एक क्षण भी नहीं टिक सकेगा। अतः जनाभास ही जनता का समस्त भ्रम दूर हो जायेगा, और मेरे यज्ञानुष्ठान की अवज्ञा करके वहाँ जानेवालों को पश्चात्ताप ही नहीं, किन्तु लज्जित भी होना पड़ेगा।

**समवसरण मे—**

इस प्रकार विचार करते हुए इन्द्रभूति ने भगवान् महावीर के समवसरण के प्रथम सोपान पर पैर रखा। वहाँ की अन्धान शोभा को देखकर वे चकित रह गये। स्फटिक सिंहासन पर आरुढ भगवान् महावीर की विशालकाय दिव्यभूति, ऊपर गहच छाया हुआ अशोक वृक्ष, चारों ओर प्रकाश पुज बिखेला हुआ भामण्डल<sup>३</sup> तथा परितः उपदेशामृत पान करने को लालायित कोटि-कोटि मनुष्य, देव और तिर्यचों का समुदाय—यह सब देख कर इन्द्रभूति सहसा असमजस में पड़ गये। उन्हें अपनी विजय के मनसूबे कच्ची भीत की तरह ढहते हुये दिखाई देने लगे। अपने शिष्य वर्ग के साथ इस प्रकार वहाँ आ जाना उन्हें अविचारित कार्य मालूम होने लगा। वे मन ही मन सोचने लगे, मैंने यह कार्य ठीक नहीं किया। अगर मैं इस एकवारी को छोड़ भी देता तो क्या हानि थी? यह तो मैंने एक कील के लिये सम्पूर्ण प्रासाद को तोड़ गिराने जैसा कार्य कर डाला। अब पूर्वाजित यश की रक्षा कैसे हो? जगज्जीव नाम की रक्षा कैसे हो? कैसे अब इसके पास जाऊँ, किस प्रकार बोलने का साहस करूँ? हाय। मैं तो एक विविध प्रकार के सङ्कट में पड़ गया हूँ। “इतो व्याध इतस्तदी” की परिस्थिति से निकलना मेरे लिये कठिन हो गया है। अगर वापिस जाता हूँ तो लोगों में अपयश होने का भय है और आगे जाता हूँ तो प्रत्यक्ष ही पराजय दिखाई दे रही है।

**संशय-निवृत्ति—**

इस प्रकार इन्द्रभूति सोच ही रहे थे कि भगवान् महावीर ने उन्हें संबोधित करते हुए कहा—इन्द्रभूते! गौतम!

१—उबालने पर भी जो कमी नहीं उबलता ऐसी किसी भी जाति के घान का दाना

२—गणवरवाद।

३—मुखाकृति के पीछे का ज्योतिर्वलय।

तुम आये हो ? इन्द्रभूति ने स्वीकृतिसूचक चिर हिलायी और सोचने लगे कि यह तो मेरा नाम भी जानता है। मन के बहुकार ने जोर मारा तो सोचने लगे कि—मुखे कौन नहीं जानता ? मैं तो जन्मप्रसिद्ध हूँ। इन्द्रभूति इस प्रकार अपने विचारों में दूबटे—उतराते ही थे कि भगवान् महावीर ने दुबारा उन्हें सम्बोधित करते हुए कहा गौतम ! क्या तुम्हें आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में सशय है ? इन्द्रभूति भगवान् के इस कथन से बड़े चकित हुए, क्योंकि उन्होंने अपने सशय को बात आज तक किसी के सामने नहीं रखी थी। बिना कुछ बतलाये ही जब भगवान् ने उनके सशय को जान लिया, तब उन्हें स्वीकार करना ही पड़ा। वे बोले—हूँ ! भगवन् ! मुझे इस विषय में सशय बना ही रहता है, क्योंकि हमारे धर्मग्रन्थों में जहाँ “सर्वे अयमात्मा ज्ञानमय” कहकर उसके अस्तित्व की बात कही है, वहाँ अन्यत्र “विज्ञानमय एवैतेभ्यो भूतेभ्य समुत्पाय ताग्येवान् विनस्पति, न प्रेत्यसंज्ञास्ति” भी कह दिया है। इसलिये एक वाक्य से जहाँ ज्ञानमय आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है, वहाँ दूसरे वाक्य से सिद्ध होता है कि यह विज्ञानमय आत्मा भूत समुदाय से ही उत्पन्न होता है और उसी में विलीन भी होता है। उसके वाव उसका कोई अस्तित्व नहीं रहता जो कि परलोक की सजा धारण कर सके। इस प्रकार तिरोपी वाक्य ही मुझे आत्मा के सम्बन्ध में सशयशील बना देते हैं। भगवान् ने उनके सशय को दूर करते हुए कहा—गौतम तुमने इसका जो अर्थ समझा है, वह ठीक नहीं है। उसका अर्थ तो वस्तुतः इसका ही होना चाहिये। तुम विज्ञानमय का अर्थ “पृथ्वी आदि भूत-समुदाय से उत्पन्न चेतना-पिण्ड” कहते हो, परन्तु उसका वास्तविक तात्पर्य विविध ज्ञान पर्यायों से है। आत्मा में प्रतिक्षण नवीन ज्ञान पर्यायों का आविर्भाव और पूर्वजन्मीन ज्ञान पर्यायों का तिरोभाव होता रहता है। जब एक मनुष्य घट पदार्थ को देखता है या उसका चिन्तन करता है, तब उसकी आत्मा में घट विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है। उसे हम उस आत्मा की घट विषयक “ज्ञान पर्याय” कहते हैं। वही मनुष्य जब घट के पश्चात् पद आदि अन्यान्य पदार्थों का ज्ञान करता है, तब उसके पद विषयक ज्ञान का आविर्भाव तथा घट विषयक ज्ञान पर्याय का तिरोभाव हो जाता है। इस प्रकार यहाँ विभिन्न पदार्थ विषयक ज्ञान पर्यायों को ही “विज्ञान घन” के नाम से पुकारा गया है। उपर्युक्त वाक्य में प्रयुक्त “भूत” शब्द में पृथ्वी आदि पाँच भूत ही न होकर ज्ञान के विषयभूत सभी जड़ और चेतन पदार्थ अन्तर्भूत होने चाहिये”।

ज्ञान और ज्ञानी कर्मचिन्तु अभिन्न होते हैं, अतः यहाँ उसी दृष्टिकोण को सामने रखकर ज्ञान पर्यायों के आविर्भाव और तिरोभाव को विज्ञान घन आत्मा का आविर्भाव और तिरोभाव कहा गया है। “न प्रेत्य संज्ञास्ति” इसका भी तात्पर्य “परलोक नहीं है” न होकर, “पूर्व ज्ञान पर्याय का उपयोग नहीं है”, ऐसा है, क्योंकि उपयोग वर्तमान पर्याय का ही रहता है, पूर्व ज्ञान पर्याय का नहीं, इस प्रकार उपर्युक्त वाक्य से आत्मा की अस्तित्व सिद्ध न होकर उसकी सत्ता ही सिद्ध होती है। इसके अतिरिक्त धर्माचरण के क्षेत्र में दम, वया, और दान का सर्वत्र महत्त्व रहा है। यदि आत्मा का अस्तित्व न होता तो फिर दम अर्थात् इन्द्रियादि पर नियन्त्रण रखने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। इसी प्रकार दया भी किस की की जाती है ? जब आत्मा ही भूतजन्म हो तो किसी को मार देने या कष्ट पहुँचाने से क्या अनिष्ट होने वाला है ? दान देने में भी पाशापात्र के विवेक की कोई कसौटी अवशिष्ट न रह जायेगी, क्योंकि आत्मा के अभाव में सयमी और असयमी का ही अभाव हो जायेगा और फिर दान का साम्य स्वरूप का कल्याण ही नहीं रहेगा, तब उस साधन की महत्ता ही क्या रह जायेगी ? अतः हे गौतम, आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानना नितान्त्र आवश्यक है। जिस प्रकार दूध और घृत, तिल और तेल, फूल और सुगन्धि, ऊपर से एक भाटूम होते हैं, फिर भी पृथक् पृथक् हैं, उसी प्रकार खरीर और आत्मा भी अलग-अलग हैं।

### प्रथम-गणधर—

भगवान् महावीर के इस उपदेश से गौतम सशयमुक्त हुए और पाँच सौ शिष्यों सहित उनके पास दीक्षित हो गये। वे प्रथम गणधर के रूप में सामने आये। उनके गण में अनेक आचार्य, उपाध्याय गन्धर्वज्जेहक आदि थे, और प्रत्येक आचार्य आदि के पास सैकड़ों शिष्य रहा करते थे।

१—गणधरवाद

२—गणधरवाद

गौतम यद्यपि भगवान् महावीर के सब से बड़े शिष्य थे, फिर भी वे भगवान् के निकट एक छोटे से अवोध बालक की तरह रहते थे। बड़ों के साथ किस प्रकार रहना चाहिये व किस प्रकार आचरण करना चाहिये, यह उनके जीवन से बहुत सुगमता से सीखा जा सकता है। वे बारह अंगों के रचयिता व वेद शास्त्रों के विषय ज्ञाता थे। इतना होते हुए भी भगवान् महावीर के समीप साधारण से साधारण बात पूछते रहते थे। उनके प्रश्नों का ध्येय स्वयं विशेष जानकारी प्राप्त करने तथा साधारण लोगों में ज्ञान की अभिवृद्धि करने का रहता था। प्रश्न हर एक व्यक्ति नहीं कर सकता, किन्तु कोई समय व्यक्ति यदि प्रश्न करता है तो उसका लाभ अनेक व्यक्ति उठा सकते हैं। गौतम जिस प्रकार सर्वजन उपयोगी एवं सरल शैली से प्रश्न रखते थे, उसी प्रकार भगवान् महावीर उनके उत्तर भी अत्यन्त सुगम एवं आशुबोध भाषा में देते थे। गणधर गौतम एवं भगवान् महावीर के प्रश्नोत्तर मुख्यतया-प्रज्ञापना, तथा जन्मूदीपप्रज्ञप्ति आदि सूत्रों में देखने को मिलते हैं।

### केशीकुमार श्रमण और गौतम—

गौतम स्वामी भगवान् महावीर के सिद्धान्तों के अनुपम प्रसारक थे। उन सिद्धान्तों के विषय में की जाने वाली आगकाशों का वे स्वयं इतना सरल और सरल उत्तर दिया करते थे कि जिज्ञासु व्यक्ति तत्काल ही उसके रहस्य को पा लेता था।

एक बार भगवान् पार्वनाथ की परम्परा के आचार्य केशीकुमार श्रमण निहार करते हुये आमस्ती नगरी के तिबुक नामक उद्यान में ठहरे। उसीसमय गौतम स्वामी भी श्रामानुग्राम विहार करते हुए उसी नगरी में आ पहुँचे, एवं नगर के बाह्य कोष्क नामक उद्यान में ठहरे। दोनों एक ही नगरी में थे, अतः परस्पर दोनों के शिष्यों का मित्रा आदि के समय मिलना स्वामाधिक ही था। जब उन्होंने परस्पर एक दूसरे के रहन सहन व क्रिया कलाप में भेद देखा तो एक प्रकार का उत्थापोह खड़ा हो गया। वे परस्पर एक दूसरे से कहने लगे कि भगवान् महावीर का उपदिष्ट यह पाँच महाव्रत (शिष्यों) वाला धर्म कैसा? इसी प्रकार भगवान् पार्वनाथ का यह चार महाव्रत (चातुर्याम) वाला धर्म कैसा? इसी प्रकार अथेलता और सचेलता को लेकर भी यही ऊहापोह था। सभी सोचने लगे थे कि एक ही कार्य के लिये पराजय करने वालों में यह भेद क्यों है?

शिष्यों के मन में इस प्रकार की ऊहापोह देखकर केशीकुमार श्रमण तथा गौतम दोनों ने ही परस्पर मिलने का निश्चय किया। पार्वनाथ की परम्परा भगवान् महावीर से पहले की थी। इस कारण अपने से पर्याय में बड़े समझ कर गौतम स्वामी तिबुक वन में आये।

केशीकुमार श्रमण ने उनका अच्छा सत्कार व सम्मान किया, बैठने के लिये उचित दर्भ आदि के आसन दिये। उससमय अनेक सम्प्रदायों के गृहस्थ लोग व साधु इस अवसर की सुनने के लिये एकत्रित हुए। केशीकुमार ने गौतम से प्रश्न करते हुए कहा—भगवान् पार्वनाथ तथा महावीर एक ही पथ के पथिक हैं, फिर भी उनकी इस महाव्रतो की मान्यता में विभेद क्यों है? भगवान् पार्वनाथ ने चार महाव्रतो की प्रशंसा की, इसका क्या कारण हो सकता है?

गौतम स्वामी ने कहा—“भन्ते! अपनी-अपनी प्रज्ञा के अनुसार ही मनुष्य धर्मन्तव्य का निर्णय और आचरण कर सकता है। आदिकाल के मनुष्य ऋजु-अड होते थे। उनके लिये धर्मन्तव्य समझना कठिन था, किन्तु उसका पालन करना सरल था। वर्तमान काल के मनुष्य वक्रवृक्ष होते हैं। उनके लिये धर्म समझना भी कठिन है और उसका पालन करना भी। अतः उन दोनों के लिये पाँच महाव्रत स्पष्ट बतलाने पड़े। परन्तु बीच के वाईस तीर्थंकरों के समय के साधु ऋजुप्राय होते थे। उनके लिये चार महाव्रतो का प्रतिपादन ही पर्याप्त था। बहुचर्च व्रत का पृथक् उल्लेख न करने पर भी वे उसे उन्हीं महाव्रतो में अन्तर्गमित समझकर पालते थे।

गौतम के द्वारा अपने प्रथम प्रश्न का समाधान पाकर केशीकुमार श्रमण अत्यन्त खुश हुए। उन्होंने अपना दूसरा

प्रश्न सामने रखते हुए कहा कि भगवान् पार्श्वनाथ ने<sup>१</sup> सचेल धर्म का उपदेश दिया था, जबकि भगवान् महावीर<sup>२</sup> अचेल धर्म का उपदेश दे रहे हैं। दोनों के उपदेश में यह भेद क्यों है ?

प्रश्न का समाधान करते हुए गौतम ने कहा—दोनों तीर्थंकरों ने अपने-अपने विशिष्ट ज्ञान के द्वारा धर्म के पुष्कट सामान बतलाये हैं। निश्चय (परमार्थ) से तो सम्पूर्ण ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य यह तीन<sup>३</sup> ही मोक्षमार्ग के साधन हैं और इस सम्बन्ध में दोनों तीर्थंकरों का एक मत है। बाह्य वेद्यभूषा का प्रयोगन केवल इतना ही है कि यह साधु कौन से गच्छ न कौन से सम्प्रदाय का है, यह पहचान होती रहे एवं अपने आपको भी याद रहे कि मैं एक सयसी जीवन विताने का सकल्प करने वाला साधु हूँ। इसके अतिरिक्त बाह्य वेद्यभूषा सबम निर्वाह में भी उपयोगी हो सकती है।

इस प्रकार केशीकुमार ध्यान ने और भी अनेक प्रश्न किये और गौतम स्वामी ने उन सब का यथार्थ समाधान किया। उत्तराध्ययन सूत्र में उन सब का अच्छा वर्णन प्रस्तुत किया गया है। इसके पश्चात् केशीकुमार, अमण भगवान् महावीर के द्वारा बताये हुए पाच महाव्रत रूप धर्म में प्रविष्ट हो गये।

### उदक और गौतम—

इसी प्रकार नालन्दा नगरी का भी एक प्रश्न है। वहाँ लेप नाम के एक घनाद्वय गृहपति की शेष ब्रह्मा नामकी उदक शाला के ईशान कोण में स्थित हस्तिनाम नामक उद्यान में भगवान् गौतम ठहरे हुए थे। भगवान् पार्श्वनाथ के शिष्य उदक वेदाङ्गपुत्र भी एक भाग में टिके हुये थे। एक बार वे भगवान् गौतम के सन्निकट आये और इस प्रकार कहने लगे—आधुष्मन् तुम्हारी मान्यताओं को स्वीकार कर चलने वाले कुमारपुत्र आदि अमण मनुष्यों को हठाग्रह से इस प्रकार नियम दिलाते हैं कि—“वे सम्पूर्ण प्राणियों की बहिष्सा पालन नहीं कर सकता, किन्तु चलने फिरने, वाले बस प्राणियों की हिंसा नहीं करेगा।” परन्तु विश्व के सभी प्राणी स्वावर व त्रस योनियों में त्रस लगाते रहते हैं। त्रस योनि से स्वावर में और स्वावर योनि से त्रस में अवाप्त गति से घूमते रहते हैं, अतः ससार का कोई भी प्राणी न तो माने त्रस है और न माने स्वावर ही। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त प्रतिज्ञा करने वाला गृहस्थ स्वावर प्राणियों की हिंसा की छूट समझकर उनकी हिंसा करता है तो वह अपनी प्रतिज्ञा से अग्रस्त होता है क्योंकि इस समय जो प्राणी स्वावर हैं वे अपने पूर्व जन्म में कभी त्रस हो चुके होते हैं। इस प्रकार की प्रतिज्ञा दिलाने वालों की क्या दोष नहीं लगता ? मेरा अभिमत है कि नियम की भाषा भी होनी चाहिये—“इस समय जो प्राणी जगम के रूप में हैं वे उनकी हिंसा नहीं करेगा।

गौतम ने समाधान करते हुए कहा—महाभाग ! आपका यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि यह बिल्कुल अवधार्य है एवं दूसरों को भुलाने में गिराने जैसा है। ससार के समस्त प्राणी एक कोटि से दूसरी कोटि में घूमते रहते हैं, यह बिल्कुल ठीक है, जो प्राणी इस त्रस जगम के रूप में उत्पन्न बिछाई देता है, उसी के सम्बन्ध में यह नियम लागू पड़ता है। आप जिस इस समय जगम रूप उत्पन्न मानते हैं, उसे ही हम जगम कहते हैं। जिसके जगम बनने योग्य कर्म उदय प्राप्त हो, उसे ही जगम प्राणी कहा जाता है।” इसी प्रकार स्वावर प्राणियों के विषय में भी समझना चाहिए। अतएव प्रतिज्ञा भग होने तथा प्रतिज्ञा दिलाने वाले को दोष लगने की बात न्यायसंगत नहीं लगती।

गौतम ने इस स्थिति को अधिक स्पष्ट करते हुए उदाहरण पूर्वक बतलाते हुए कहा कि—जिस प्रकार किसी व्यक्ति ने यह नियम लिया कि—मैं दीक्षित होकर जो साधु बन चुका होगा ऐसे व्यक्ति की हिंसा नहीं करेगा, परन्तु गृहस्थ जीवन में

१—टीकाकारों ने सचेल का अर्थ मूल्य या प्रमाण की भयार्था से रहित वस्त्र तथा रत्नीय वस्त्र किया है।

२—टीकाकारों के मतानुसार अचेलक गन्ध समाप्त अल्पाधिक है, अतः इसका अर्थ मूल्य और प्रमाण में अल्प होने का कारण अल्पवस्त्र तथा केवल स्वेत वस्त्र है।

३—उत्तराध्ययन सूत्र अध्या० २३

४—महावीरों सप्तमधर्म, सूत्र २, ७, ७० आदि

५—हिताहित प्रवृत्ति निकृष्यं गमनशीला वसा (जैन सिद्धान्त दीपिका)

६—पृथिव्यप् तेषां वायु वतस्पति कायिका एकैन्द्रिया स्वावरा. (जैनसिद्धान्त दीपिका)



रहते हुए व्यक्ति की हिंसा न करने का नियम मुझे नहीं है। ऐसी स्थिति में अगर कोई व्यक्ति साधु बना और कुछ ही समय के पश्चात् अपने आपको साधुता के अनुपयुक्त पाकर गृहस्थ बन गया, अब अगर उपर्युक्त नियम लेने वाला व्यक्ति इस गृहस्थ बने हुए व्यक्ति की हिंसा करता है, तो उसकी प्रतिज्ञा का भंग नहीं होता। इसी प्रकार जिस व्यक्ति ने केवल जंगम प्राणियों की हिंसा का प्रत्याख्यान किया हो, उसे इस जन्म में जो प्राणी स्वावर हैं, उनकी हिंसा करने पर भी प्रतिज्ञा भंग का दोष नहीं लगता।

एक अन्य प्रश्न करते हुये उदक पेढालपुत्र ने कहा—आयुष्मन् ! क्या ऐसा भी कोई समय हो सकता है जिसमें संसार के सब जंगम प्राणी स्वावर के रूप में उत्पन्न हो जावें और फिर जो जंगम प्राणियों की हिंसा न करना चाहते हों, उन्हें इस व्रत की आवश्यकता ही न रहे, अथवा उनके द्वारा जंगम प्राणियों की हिंसा होने की संभावना ही न रहे ?

गौतम ने प्रश्न का समाधान करते देते हुए कहा—आयुष्मन् ! ऐसा होना संभव नहीं, क्योंकि सभी प्राणियों की विचार-धारा व क्रिया प्रकृति एक साथ ही इतनी हीन नहीं हो सकती, जिसके कारण सभी स्वावर के रूप में जन्म लें। प्रत्येक समय में पृथक्-पृथक् शक्ति व पुरुषार्थ वाले प्राणी अपने लिये भिन्न-भिन्न गति, स्थिति तैयार करते रहते हैं। जैसे कि कुछ लोग अपने आपको दीक्षित होने में असमर्थ पाकर पोषध व अपुत्रता के द्वारा देवता व मनुष्य आदि की शुभगति योग्य कर्म उपार्जन करते हैं। दूसरे कुछ अधिक लालसा वाले परिग्रही लोग नरक व तिर्यक् आदि की दुर्गति के योग्य कर्म उपार्जन करते हैं। कुछ दीक्षित साधु संत लोग उच्च कोटि के देवत्व के योग्य कर्मोपार्जन करते हैं। कुछ तथाकथित नामधारी कामासक्त साधु असुर व घोर पाप कर्म करने वाले स्थानों की तैयारी करते हैं। वहाँ से छूट कर भी वे जन्म, मृत्यु, बहिर अंगहीन रूप दुर्गति के कर्म उपार्जन करते हैं। इस प्रकार प्रत्येक प्राणी अपने-अपने कर्मों के अनुसार विभिन्न गतिवाँ प्राप्त करता रहता है। तब यह कैसे हो सकता है कि सभी प्राणियों को एक समान ही स्थान, व गति मिले। दूसरे जहाँ विविध प्रकार के प्राणी हैं, वहाँ उनके आयुष्य में भी विविधता है। आयुष्य की विविधता का उत्पत्त्य है कि उनकी मृत्यु भी भिन्न-समय में होती है। भिन्न-भिन्न समय में मृत्यु होने का अर्थ है कि ऐसा कभी नहीं हो सकता कि सभी प्राणी एक ही साप मृत्यु प्राप्त होकर एक समान गति प्राप्त करें, जिसके फलस्वरूप किसी को व्रत लेने व हिंसा करने का प्रसंग ही न आवे। इस प्रकार भगवान् गौतम उदकेपेढालपुत्र के प्रश्नों का उत्तर देकर, उन्हें परामर्श के रूप में कहने लगे—आयुष्मन् ! उदक ! जो व्यक्ति पाप कर्मों से मुक्त होने के लिये सम्यक् ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य प्राप्त कर चुका हो, फिर भी यदि दूसरे किसी श्रमण-ब्राह्मणों की निन्दा करता है, तो चाहे वह अपने आपको उसका मित्र ही क्यों न समझे, फिर भी ऐसे व्यक्ति का परलोक नहीं सुखरता।

इन प्रश्नोत्तरों के पश्चात् पेढालपुत्र उदक किसी प्रकार का सत्कार व सम्मान किये बिना ही जब वापिस लौटने लगे, जब भगवान् गौतम ने उनसे कहा—आयुष्मन् ! किसी श्रमण निर्धन्य के पास से यदि एक भी शिखात्मक सुवास्य सुनने को मिला हो तथा किसी ने उत्तम योगशेखर व कल्याण का मार्ग दिखलाया हो, तो क्या उसके प्रति कुछ सत्कार सम्मान व आभार प्रदर्शित किये बिना ही चले जाना चाहिये।

आयुष्मन् ! मेरी दृष्टि से ऐसे पुण्य व्यक्ति को पूज्य बुद्धि से नमस्कार करना चाहिये एवं उसका सत्कार व सम्मान कर, कल्याणकारी मंगलमय देवता व चैत्य स्वरूप मानकर उसकी पर्युपासना करनी चाहिये।

पेढालपुत्र उदक गद्गद होते हुए गौतम से कहने लगे—भगवान् ! मुझे कभी भी इस प्रकार की शिखा सुनने का अवसर नहीं मिला, अतः मैं ऐसा करने में असमर्थ रहा परन्तु अब मुझे आपके शब्दों से इस बात पर पूर्ण विश्वास व वृत्ति प्राप्त हुई। मैं इसे श्रद्धापूर्वक स्वीकार करता हूँ। अब मैं इस बार महत्त्व वाले धर्म से पाँच महाव्रत वाले तथा निरन्तर प्रतिश्रमण किये जाने वाले धर्म में प्रविष्ट होना चाहता हूँ। गौतम के अनुमोदन पर उन्होंने वैसा ही किया और श्रमण भगवान् महावीर के संघ में सम्मिलित हो गये।

**श्रमणोपासक आनन्द और गौतम**

एक बार भगवान् महावीर बाणज्य ग्राम के वृत्तिपलाश नामक चैत्य में ठहरे हुए थे। उस समय गौतम स्वामी के

दो-दो दिन के उपवास चल रहे थे। वे अपने आराध्य भगवान् महावीर के निकट आये—समस्त प्रणाम किया एवं विधिवत् उनकी अनुज्ञा से मिश्राचरी के लिये तयार में गये। उष्ण, मध्यम व शीत अग्नी के घरो से शिक्षाचरी करने के पश्चात् वे वापिस लौट रहे थे। जब वे कोल्लाग सन्निवेश के पास से गुजरे तो उन्होंने लोगों को परस्पर यह बात करते हुए सुना “दिवानु-प्रियो ! भगवान् महावीर के अन्तेवासी” अमणोपासक आनन्द ने जीवन के अन्तिम क्षणों में की जाने वाली तप किया स्वीकार की है। इस समय कोल्लाग सन्निवेश के ज्ञातकुल के सगिय मुहल्ले में स्थित पीषधाला में जीवन और मृत्यु की आकांक्षा से रहित केवल आध्यात्मिक भाव से आजीवन अनशन का अनुशीलन कर रहे हैं। यह बात सुनकर गीतम आनन्द से मिलने के लिये उत्कण्ठित हुए और तत्काल पीषधाला की ओर चल पड़े। गीतम की बातें देखकर आनन्द, अमणोपासक हर्ष और जल्लास से गर्वित हो उठा। करबद्ध होकर उसने गीतम को नमस्कार किया और कहने लगा—भगवन् ! मैं इस अपूर्व तप के कारण बहुत अशक्त हो चुका हूँ। अतः आपके चरण कमलों में मस्तक रख कर विधिवत् बन्दन करने में समर्थ नहीं हूँ। यदि आप कृपया आगे आकर तो मैं ऐसा करने में सफल हो सकूँगा।

आनन्द की अपूर्व भक्ति देखकर गीतम आगे आये, तब उसने चरणों में शिर टेककर विधिवत् प्रणाम किया। कुछ औपचारिक बातचीत के पश्चात् आनन्द ने पूछा—भगवन् ! क्या किसी गृहस्थ को अवधिज्ञान प्राप्त हो सकता है ?

गीतम ने उत्तर देते हुए कहा—हो सकता है। आनन्द ने कहा—भगवन् ! मुझे भी घर में रहते हुए अवधिज्ञान प्राप्त हुआ है। मैं पूर्ण पश्चिम और दक्षिण दिशा में लवणसमुद्र के बीच सी योजन तक के क्षेत्र को देखता हूँ एवं जानता हूँ। उत्तर दिशा में चुल्ह हिमवान् वर्षापर पर्वत तक देखता एवं जानता हूँ। ऊँची दिशा में सौवर्म देवलोक तक एवं नीची दिशा में रत्नप्रभा पृथ्वी के लोलुब्ध नरकवास तक देखता एवं जानता हूँ।

गीतम ने कहा—“आनन्द ! गृहस्थ को अवधि ज्ञान हो तो सकता है किन्तु इतनी बड़ी सीमावाला नहीं हो सकता। अतः तुम्हारा यह कथन सत्य नहीं है। तुम्हें अपनी इस भूल के लिये प्रोत्तपित करना चाहिये।”

विनयपूर्वक आनन्द ने फिर कहा—“भगवन् ! क्या कभी जैन शासन में सत्य कथन के लिये भी प्रायश्चित्त करना पड़ता है ? यदि नहीं, तो फिर मुझे प्रायश्चित्त करने की कोई आवश्यकता नहीं है, कृपया इस सबब में आप ही प्रायश्चित्त करें।”

आनन्द की बात से गीतम शकाशील हुये और तत्काल वहाँ से चल कर भगवान् महावीर के पास आये। उन्होंने आते-जाते व मिश्राच पर्वतन करते समय असलवाणी से होने वाले सम्बन्ध दोषों की आलोचना की। उसके पश्चात् अपना लाया हुआ आहार भगवान् को दिखाया। यह सब कार्य विधिवत् हो जाने के अनन्तर भगवान् की बचना करके इस प्रकार पूछने लगे—“भगवान् ! पूर्व पश्चिम की ओर दक्षिण में पाँच सी योजन तक, उत्तर में चुल्ह हिमवान् पर्वत तक, ऊपर सौवर्म देवलोक तक और नीचे रत्नप्रभा के लोलुब्ध नरकवास तक देख सकें—क्या इतना बड़ा अवधिज्ञान किसी गृहस्थ को हो सकता है ? इस सम्बन्ध में मेरे और अमणोपासक आनन्द के बीच मतभेद है। वह कहता है कि मुझे उपर्युक्त प्रकार का अवधि ज्ञान प्राप्त हुआ है। मेरा कहना है कि गृहस्थ को इतना बड़ा ज्ञान नहीं हो सकता। अतः उसे इस असत्य वचन का प्रायश्चित्त लेना चाहिए। किन्तु वह इसके विपरीत मुझे ही प्रायश्चित्त लेने को कहता है। कृपया आप ही फरमावें कि प्रायश्चित्त किसे करना चाहिये।”

भगवान् महावीर ने कहा—गीतम ! आनन्द का कहना ठीक है। अतः प्रायश्चित्त तुझे ही करना चाहिये। इस विषय में आनन्द के घर जाकर उससे कथा मगनी चाहिये। गीतम ने अपनी भूल के लिये तनिक भी आत्मकानी नहीं की और वे उसी क्षण समावाचना के लिये आनन्द के घर पहुँचे और अपने कहे हुए के लिये आनन्द से क्षमा मागी। यह था उनका निरहकार और निश्छल जीवन।

### महाशतक और गीतम

गीतम भगवान् महावीर के गणधर होने के साथ-साथ उनके सदेशवाहक भी थे। अनेक बार उन्होंने अपना विशेष सदेश देकर उन्हें स्थान विशेष पर भेजा था। अमणोपासक महाशतक के पास भी एक बार भगवान् महावीर ने उद्देश्य विशेष से उनकी भेजा था। वह चटना इस प्रकार है—

श्रमभोगासक्त<sup>१</sup> महाशतक राजगृह निवासी था। वह एक बहुत बड़ा धनाढ्य व्यक्ति था। उसके तेरह स्त्रियाँ थीं। उनमें रेवती सबसे प्रमुख थी। विशेष कामासक्त होने के कारण उसने अपनी सब स्त्रियों को मरवा डाला था। सारे युवा की वह अकेली ही मालकिन हो गई थी। महाशतक भगवान् महावीर के पास श्रमभोगासक्त बनकर धार्मिक जीवन की ओर झुका। वह क्रमशः अनुग्रह, गुणग्रह और शिक्षाव्रतो का अनुशीलन करने लगा। कालांतर में उसने अपने बड़े सड़के का घर का भार सौपा और स्वयं विशेष रूप से धार्मिक निम्नाओं में रूढ़ि लगा। जब वह भोगों से विरक्त होकर रहने लगा तो रेवती का दिल तिलमिला उठा। उसके लिये यह स्थिति दिन पर दिन अवसर होने लगी।

एक दिन वह कामातुर होकर लड़खड़ाती हुई महाशतक के पास पहुँची और स्त्री सुलभ हावभाव दिखवाती हुई कहने लगी—“महाशतक ! मैं जानती हूँ कि तुम्हारे मन में आजकल धर्मनुराग जाग उठा है। तुम मुक्ति के दृष्टिकोण से उठे हो। परन्तु मैं समझती हूँ कि यदि तुम मेरे से आसक्त हो मेरी कामनाओं को तृप्त करते रहो, तो उससे अधिक मुक्ति फिर क्या वस्तु हो सकती है ? इस प्रकार दो तीन बार आग्रह पूर्वक कहने पर भी महाशतक अपनी साधना पर अडिग रहा। उनकी इस प्रार्थना पर किंचित भी ध्यान नहीं दिया और मौन रहकर उस अनुकूल परिष्कृत का सामना करता रहा। क्रमशः अपनी दलती हुई अवस्था के साथ-साथ उसने तपस्या भी प्रारम्भ की। उससे उसका शरीर केवल अस्तिपक्व रह गया। अन्त में आजीवन अनशन का अनुशीलन करते हुए उसकी अधविज्ञान की प्राप्ति हुई। उस स्थिति में एक दिन फिर रेवती काम से पीड़ित होकर वहाँ आ पहुँची एवं पहले की तरह ही महाशतक से प्रार्थना करने लगी। पड़ती बार जब रेवती ने इन प्रकार की भावना प्रकट की तब महाशतक कुछ नहीं बोला। दूसरी बार भी महाशतक उसी प्रकार अडिग रहा। परन्तु तीसरी बार जब रेवती कामासक्त होकर उसे विनम्र करने लगी और विचित्र प्रकार से आचरण करने लगी, तब महाशतक कुछ हो उठा। उसने रेवती को उसके अमर व्यवहार के लिये फटकारा और अपने अधविज्ञान के बल पर उसको कहा कि—“तू सात दिन के अन्दर अन्दर रोग से पीड़ित होकर मरेगी एवं तत्पश्चात् के लोलुप्ध नामक नरकवास में चौपसी हुआर भर्ष की स्थिति प्राप्त करेगी।

महाशतक की इस आक्रोशपूर्ण मविष्यवाणी को सुनकर रेवती अत्यन्त भयाकुल और सन्नत होकर वापिस घर लौट आई। वह समझ गई कि जब महाशतक का उसके प्रति कोई अनुराग नहीं है। उसे इससे अत्यन्त दुःख हुआ। वह उस क्षमामिष के कारण रोगाक्रान्त हुई और सातवें दिन चल बसी।

भगवान् महावीर उस समय राजगृह में आये और गुणशील चैत्य में ठहरे। उन्होंने महाशतक को इस पापाचार ने मुक्त करने के लिये गौतम को महाशतक और रेवती के विषय का सारा विवरण सुनाया और कहा कि—गौतम ! तुम वहाँ जाओ, और इस प्रसंग में जो महाशतक की आत्मा फलुपित हुई है, उसे प्रायश्चित्त देकर बुद्ध करो। भगवान् महावीर का आदेश प्राप्त कर गौतम वहाँ गये और महाशतक को समझा कर विमुक्त किया।

### गौतम और स्कन्धक<sup>२</sup>

कयगला से थोड़ी दूर पर स्थित श्रावस्ती नगरी में गर्भमाछीपरिज्वाक के शिष्य स्कन्धक रहते थे। वे कात्यायन गोन के थे। वे चारों वेदों के तथा अन्य अनेक शास्त्रों के बुरखर विद्वान् थे। ब्राह्मणों और परिज्वाकों के दर्शन का उन्होंने गहरा चिन्तन किया।

उस समय श्रावस्ती नगरी में निर्गन्ध प्रवचन को मली भाँति समझने वाला पिण्ड नाम का निर्धन रहता था। एक दिन वह कात्यायन गोत्री स्कन्धक के पास आया, साधारण वार्तालाप के पश्चात् उन्होंने स्कन्धक को सम्बोधन करते हुए उनके सम्मुख कुछ प्रश्न रखे। मायम ! लोक शान्त है या अनन्त ? जीवन शान्त है या अनन्त ? सिद्धि शान्त है या अनन्त ? सिद्ध शान्त है या अनन्त ? किस प्रकार के मरण से भवभ्रमण घटता है ? इन उपर्युक्त प्रश्नों के उत्तर मुझे ठीक दो, तानि आगे मैं और भी तुमसे कुछ प्रश्न कर सकूँ।

पिंगल के इस प्रकार पूछे जाने पर स्कन्धक शक्ति हो उठे । वे पिंगल के प्रश्नों का उत्तर देने में असमर्थ रहे । माघध को मौन देखकर वैशाखिक पिंगल निर्बन्ध ने फिर उसी प्रकार दो-तीन बार बड़ी प्रश्न किये । किन्तु स्कन्धक के लिये उनका उत्तर तो क्या, मुह खोलना भी मुश्किल हो गया । वह किर्तव्यविमूढ़ की तरह सदा देख रहा था कि कुछ मनुष्यों की पारस्परिक बातें उसके कानों में पड़ी । वे लोग परस्पर इस प्रकार कह रहे थे—देवानुश्रियो ! भगवान् महावीर सर्वज्ञ व सर्वदर्शी आज ग्रामानुग्राम विहार करते हुए कन्यला के छत्रपलाश नाम के उद्यान में जाकर ठहरे हैं । देवानुश्रियो ! इस प्रकार की पवित्रात्मा के दर्शन, अभिवादन, अभिगमन आदि तो दूर रहे, केवल उसके नाम श्रोत्र सुनने मात्र से ही मनुष्य का कल्याण हो जाता है । अतः आज हम लोग सच्ची वृत्ति चले और उस पवित्रात्मा की पर्युपासना कर अपने आपको छुटार्य करें । इस प्रकार राजा, मुखराज कोट्टपाल, कौटुम्बिक, माण्डविक, सार्यवाह आदि अनेक प्रकार के लोग भी परस्पर बातें करते हुए श्रावस्ती के बीचों बीच होकर जा रहे थे ।

यह सुनकर माघध के विचारों में भी एक कम्पन आया और सोचा कि मुझे भी वही जाना चाहिये और उपर्युक्त प्रश्नों का उत्तर भगवान् महावीर से प्राप्त करना चाहिये । वह अपने रहने के स्थान पर जाकर कुछ परित्राजक सम्बन्धी उपकरण-विदग्ध, तन्त्रात्मक, कुण्डिक, वासन, कमण्डलु, आदि ग्रहण कर भगवान् महावीर के दर्शनार्थ चल पड़ा ।

द्वार भ्रमण भगवान् महावीर ने गौतम को सम्बोधित करते हुए कहा—गौतम ! क्या अपने चिर परिचित पूर्व जन्म के निम को देखना चाहते हो ? गौतम आश्चर्यान्वित होकर पूछने लगा—भगवान् ! मेरा चिर परिचित पूर्व जन्म का निम कौन है, और मुझे कब मिलेगा ? भगवान् ने गौतम को सारा ब्योरा बतलाते हुये कहा—गौतम ! जब वह तुम से अधिक दूर नहीं है । शीघ्र ही समय में तुम से साक्षात् करने वाला है । गौतम ने फिर उत्कण्ठा जरे शब्दों में पूछा—भन्ने ! क्या वो मेरा पूर्व जन्म का साथी आपके पास वीक्षित होगा ? भगवान् इसका उत्तर दे ही रहे थे कि स्कन्धक जी वहाँ आ पहुँचे । गौतम उन्हें निकट आये जानकर घीघ्रता से खड़े होकर दस बीस कदम आगे चलकर उनके गण और उनसे मिलते हुए बोले—स्कन्धक ! आप आ गये, आपके इस धर्माभ्यवसाय का मैं स्वागत करता हूँ । इस प्रकार स्वागत करते हुए स्कन्धक जी के आने के कारण से अवगत हो गौतम उन्हें साथ में लेकर भगवान् महावीर के पास पहुँचे । स्कन्धक ने विविध भगवान् महावीर को बन्दन किया और अपने मन के सबेहों का निराकरण करने के लिये अनेक प्रश्न पूछे । भगवान् महावीर ने अपनी अमूल्यमयी वाणी से उनके सब प्रश्नों का समाधान कर दिया । अन्त में स्कन्धक ने अपने आपको भगवान् महावीर के चरण-कमलों में समर्पित कर दिया ।

वीक्षित होकर उन्होंने बारह अंगों का अभ्ययन किया । जैन सिद्धान्तानुसार उन्होंने विविध प्रकार की तपस्याएँ की । विविध प्रकार से आतापनायें की । उनकी तपस्या व आतापना का वर्णन विवाहपञ्चती सूत्र के दूसरे श्लोक में विशेष रूप से दिया गया है । इस प्रकार अति कठोर तपस्या व आतापना के द्वारा उनका शरीर केवल अस्विपजर मात्र रह गया, तब अन्त में उन्होंने जनशान किया और समाधिभरण प्राप्त कर बारहवें स्वर्ग में बाईस सागर की जादु वाले देवता हुए ।

गौतम अपने चिर परिचित पूर्व जन्म के साथी की विवगत् होने पर भी झूले नहीं थे । उन्होंने भगवान् महावीर से पूछा—स्कन्धक वहाँ से आयुष्य पूर्ण करके कहाँ जायेंगे ? भगवान् महावीर ने कहा—गौतम ! स्कन्धक वहाँ से आयुष्य पूर्ण करके महाविदेह क्षेत्र में सिद्धल को प्राप्त करेंगे । यह बात सुनकर गौतम अत्यन्त प्रसन्न हुए । वस्तुतः उन्हें किसी भी व्यक्ति के कल्याण में बहुत ही अभिसन्धि रहा करती थी ।

**चिरन्तन सम्बन्ध**

गौतम स्वामी के अनेक शिष्य केवल ज्ञान प्राप्त कर चुके थे । पर उनको केवल ज्ञानप्राप्त नहीं हुआ था । अतः वे कई बार इस विषय को लेकर चिन्ताकुल हो जाया करते थे, ऐसा कुछ टीकाकारों का मत है । छद्मस्थ के लिये ऐसा होना असम्भव भी नहीं है । कहा जाता है कि एक बार गौतम को भगवान् महावीर ने कुछ अन्यमनस्कता में झूले हुए देवा । उनकी इस अकारण उदासीनता को मिटाने के लिये उन्होंने तत्काल ही सम्बोधित करते हुए कहा—गौतम ! क्या तुम्हें मालूम है कि अपना यह सम्बन्ध किन्तु पिरतल है ? तुम बहुत लम्बे समय से मेरे स्नह से आशिकत होये आ रहे हो । अनेक

जन्मो से पुम्हारा और मेरा सुमधुर सम्बन्ध है। गौतम ! अधिक क्या कहूँ, यहाँ से भी हम दोनों समान अधिकार, समान श्रेष्ठ और समान भावों को प्राप्त करेंगे। भगवान् के इस कथन से गौतम की उदासीनता मिट गई और वे आत्मतुष्टि पूर्वक अपनी साधना में लग गये।

### कैवल्य प्राप्ति

भगवान् महावीर अच्छीतरह जानते थे कि गौतम का मेरे प्रति अगाध स्नेह भाव है और वह यत्र वध्विषु मोहयुक्त भी हो जाता है। वे उनके उस मोह भाव को छुड़ाना चाहते थे। इसीलिये उन्होंने जब अपने मोक्षगमन का समय समीप देखा तब गौतम को धर्मचर्चा के लिये अन्धन भेज दिया। उस अन्धिम रात्रि को वे भगवान् के पास नहीं रह सके। यही उनके मोहात का कारण बन गया। भगवान् निर्वाण पद को प्राप्त हो चुके थे। गौतम स्वामी को यह सवाद पश्चिम रात्रि के समय में मिला तो उनके श्रद्धालु मन को बहुत बड़ा आघात पहुँचा। उस रात्रि में वहाँ आकर धर्म चर्चा करने का भी पश्चात्ताप हुआ। सबसे अधिक क्षुब्धालु उन्हें इस बात से हुई कि भगवान् ने स्वयं जान-बूझकर उन्हें अन्धिम समय में अपने से अलग कर दिया। उन्होंने मन ही मन भगवान् को अनेक उपालम्भ दे डाले। अपने आपको भिन्नकारते हुए उन्होंने सोचा कि यदि मुझे इस बात का बोझ सा भी पता चल गया होता तो मैं एक क्षण के लिये भी उनसे मिलन नहीं होता। परन्तु अब क्या किया जाये, जब कि भगवान् स्वयं ही बोझा देकर चले गये।

इस प्रकार बहुत देर तक गौतम मोहवश नाना सकल्प विकल्प करते रहे, किन्तु अन्त में उनकी मोह निद्रा भग हुई। वे गहराई से सोचने लगे कि भगवान् तो वस्तुतः गौतराम थे। उनके लिये सारी दुनिया एक समान थी—वे भला मोहग्रस्त कैसे हो सकते थे? किसी के शरीर के साथ प्रेम होना समस्यवारी की बात नहीं है। यह मोहकर्म की प्रवृत्ति है। भगवान् निर्माही थे। उनके लिये मुझे ऐसा चिन्तन करना उचित नहीं। फिर क्या था, मोह का पराजय पट गया। भगवान् गौतम को उसी समय कैवल्यज्ञान प्राप्त हो गया।

### बाह्य और आन्तरिक व्यक्तित्व

गौतम स्वामी एक महान् सत् थे। उनका व्यक्तित्व सारे ससार के लिये एक आदर्श था। वध्विषु वे भगवान् महावीर से अवस्था में आठ वर्ष पहले थे, फिर भी एक बालक की तरह सरल और विनम्र होकर रह जाते थे। भगवान् के प्रथम गणधर विष्णु होने पर भी उनकी आत्मा को कहीं अहंकार छू तक नहीं पाया था। मति, श्रुत, अवधि और मन पर्यय—ये चार शान उन्हें भगवान् की विद्वयमानता में ही प्राप्त हो चुके थे। कैवल्य की प्राप्ति भी उन्हें भगवान् के निर्वाण पद प्राप्त होने के तत्काल पश्चात् ही हो गई। जैन शासन ने में वे महान् लम्बिपारी साधु माने जाते हैं। आचमो में उनके लिये उग्र तपस्वी, धीर तपस्वी, दीर्घ तपस्वी, धीर गुणी, धीर ब्रह्मचारी, सकृत्-विपुल तेजोलेश, सर्वशिर-सन्निपाती जावि विधेयण प्रभुत्व रूप है, जो कि उनके आंतरिक व्यक्तित्व को प्रकाशित करने वाले हैं।

इसी प्रकार उनका बाह्य व्यक्तित्व भी बड़ा आकर्षक था। उनकी शरीर संपदा का वर्णन शास्त्रकारों ने इस प्रकार किया है प्रलम्ब शरीर, सुवीर्य आकृति, कसौटी पर सन्निध स्वर्णरेखा के समान गौरवर्ण, समचतुरस्र सन्धान (पयासन लगाकर बैठने से घुटने और सीने तक की लम्बाई और चौड़ाई की समानता), दृढ़ सहनन युक्त उनका शरीर था।

### निर्वाण प्राप्ति

भगवान् महावीर के पश्चात् करीब बारह वर्ष तक कैवल्य अवस्था में विहार करते हुए वे इस वरा को पवित्र करते रहे। उनका अन्तिम प्रवास राजगृह नगर में हुआ जो कि उस समय भारत का एक प्रसिद्ध नगर था। यही उन्हें निर्वाण पद प्राप्त हुआ। उन्होंने अपने आयुष्य में से पचास वर्ष गृहस्थावस्था में, तीस वर्ष छत्रावस्था अवस्था में, और बारह वर्ष कैवल्य अवस्था में व्यतीत किये। इस प्रकार उनको समग्र आयुष्य ९२ वर्ष का प्राप्त हुआ था। उनके निर्वाण प्राप्त होने से ससार का एक महान् सत् उठ गया, किन्तु उनका आदर्श और उनका व्यक्तित्व आज भी उसी तरह से विद्यमान है तथा ससार के लिये एक प्रकाश-स्तम्भ की तरह मार्ग दिखा रहा है।

# प्राचीन जैन तीर्थ

(ले० पंडित कल्याणविजय गणी)

## उपक्रम

पूर्वकाल में 'तीर्थ' शब्द मौलिक रूप से जैन प्रवचन अथवा चतुर्विध संघ के कार्य में प्रयुक्त होता था, ऐसा जैन ग्रामों से ज्ञात होता है। जैन प्रवचनकर्ता और जैनसंघ के संस्थापक होने से ही जिनदेव तीर्थकर कहलाते हैं।

तीर्थ का शब्दार्थ यहाँ नदी समुद्र में उतरने अथवा उनसे बाहर निकलने का सुरक्षित मार्ग होता है। आज की भाषा में इसे घाट और बन्दर कह सकते हैं।

संसार समुद्र को पार कराने वाले जिनामय को और जैन-धर्मण संघ को भावतीय बताया गया है, और इसकी व्युत्पत्ति 'तीर्थे संसार सागरो येन तत् तीर्थम्' इस प्रकार की गई है, एवं नदी समुद्रों को पार कराने वाले तीर्थों को द्रव्य तीर्थ माना गया है।

उपयुक्त तीर्थों के अतिरिक्त जैन-ग्रामों में कुछ और भी तीर्थ माने गये हैं, जिन्हें पिछले ग्रंथकारों ने स्वावर-तीर्थों के नाम से निर्दिष्ट किया है, और वे वर्धन की शुद्धि करने वाले माने गये हैं। इन स्वावर तीर्थों का निर्वेद्य आचारंग आवश्यक आदि सूत्रों की निर्णयितियों में मिलता है, जो नौवैकालीन ग्रन्थ हैं।

(क) जैन स्वावर तीर्थों में (१) अष्टापद (२) उज्जयन्त (३) राजाग्रपद (४) धर्मचक्र (५) अहिच्छन्न पार्वनाथ (६) रघुपथ पर्वत (७) चमरोत्पात (८) धनुजय (९) सम्मेलशिवर और (१०) मधुरा का देव निर्मित स्तूप इत्यादि तीर्थों का संक्षिप्त अथवा विस्तृत वर्णन जैनसूत्रों तथा सूत्रों की निर्णयितियों में मिलता है।

(ख) (१) हस्तिनापुर (२) धौरीपुर (३) मधुरा (४) अयोध्या (५) काम्पिलपुर (६) वाराणसी (काशी) (७) श्रावस्ती (८) क्षत्रियकुंड (९) मिथिला (१०) राजगृह (११) अपापा (पावापुरी) (१२) सहिलपुर (१३) चम्पापुरी (१४) कौशाम्बी (१५) एलपुर (१६) चन्द्रपुरी आदि स्थान भी तीर्थकरों की जन्म, वीसा, ज्ञान, निर्वाण की भूमियाँ होने के कारण जैनो के प्राचीन तीर्थ थे, परन्तु वर्तमान समय में इनमें से अधिकांश विलुप्त हो चुके हैं। कुछ कल्याणक भूमियों में आज भी छोटे-बड़े जिन-मन्दिर बने हुए हैं, और यात्रिक लोग दर्शनार्थ जाते भी हैं। परन्तु इनका पुरातन महत्व आज नहीं रहा। इन तीर्थों को 'कल्याणक भूमि' कहते हैं।

(ग) उक्त तीर्थों के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी स्थान जैन तीर्थों के रूप में प्रसिद्ध हुए थे जिनमें से कुछ तो आज नाम शेष हो चुके हैं, और कुछ विद्यमान भी हैं। इनकी संक्षिप्त नाम सूची यह है—(१) प्रभास पाटन—वज्रप्रम (२) स्तम्भ तीर्थ—स्तम्भनक पार्वनाथ (३) भृगुकच्छ अस्वावधोष छत्रुनिका बिहार—मुनिमुद्र (४) सूरपाक (भालासोपारा) (५) बांछपुर—बांछेस्वर पार्वनाथ (६) चारुप—पार्वनाथ (७) तारंगहिल—अजितनाथ (८) अर्बुदगिरि (आबू माउन्ट) (९) सत्यपुरी—महावीर (१०) स्वर्णगिरि—महावीर (११) कच्छेयक-पार्वनाथ (१२) विदिशा (भिलसा) (१३) नासिपय-वज्रप्रम (१४) अन्तरिक्ष—पार्वनाथ (१५) कुल्पाक—आश्विनाथ (१६) अण्डगिरि (मुबनेस्वर) (१७) अवन वेल्गोला इत्यादि अनेक जैन प्राचीन तीर्थ प्रसिद्ध हैं। इनमें जो विद्यमान हैं, उनमें कुछ तो मौलिक हैं, तथा कतिपय प्राचीन तीर्थों के स्थानापन्न नवनिर्मित जिनचैत्यों के रूप में अवस्थित हैं। तीररी श्रेणी के जैनतीर्थों को हम पौराणिक तीर्थ कहते हैं। इनका प्राचीन जैन साहित्य में वर्णन न होने पर भी कल्पों, जैन चरित्रग्रंथों तथा प्राचीन स्तुति, स्तोत्रों में इनकी महिमा गायी गई है।

उक्त तीन वर्गों में से इस लेख में हम प्रथम वर्ग के सूचीकृत तीर्थों का ही संक्षेप में निरूपण करेंगे।

## सूत्रोक्त तीर्थ

आचारंग निर्णयित की निम्नलिखित गद्यांशों में प्राचीन जैनतीर्थों का नाम निर्वेद्य मिलता है।

संशय नाथ चरिते तववेरगे य होई उ पळत्या।

आय तहा ता य तहा लनसर्ग मुच्छं सलसलजो॥१२२॥

तित्थपरान् भगवन्तो पवयन् पावयन्ति अद्वैतद्वन्द्वीन् ।

अभिगमय नमय दरिद्रान् क्लिप्तान् सुप्लव्णान् शुण्णान् ॥३३०॥

जम्माभिसेष मिक्खमणं चरणं नाणुप्पया य निव्वान्णे ।

दियं लोअभयणं मदरं नदीसरं भोगं गग्गेसु ॥३३१॥

अट्ठावयमुज्जिते गयमपयए य वम्मवक्के य ।

पासं रूहावत्तणं चमस्सयायं थ ववामि ॥३३२॥

अर्थात् दर्शन, सम्पत्त-ज्ञान, चारित्र्य, तप, वैराग्य, विनय विषयक भावनाएँ जिन कारणों से मुक्त बनती हैं, उनको स्वल्पशेषों के साथ कहेंगे ॥३२९॥

तीर्थंकर भगवन्तो के, उनके प्रवचन के, प्रवचन-प्रचारक प्रमाणक आचार्यों के, केवल, मन, पर्यव, अवधिज्ञान, वैश्यादि अतिशय लक्ष्मिधारी मुनियों के सम्मुख जाने, नमस्कार करने, उनका दर्शन करने, उनके गुणों का कीर्तन करने, उनकी अन्न वस्त्रादि से पूजा करने से दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य, तप, वैराग्य सम्बन्धी गुणों की सुविधि होती है ॥३३०॥

जन्मकल्याणक स्थान, जन्माभिसेष स्थान, वीक्षा स्थान, अमणावस्था की विहार भूमि, केवल ज्ञानोत्पत्ति का स्थान, और निर्वाण कल्याणक भूमि को तथा देवलोक असुरादि के भवन, मेरु पर्वत, नन्दीश्वर के चैत्यों और व्यन्तरदेवों के भूमिस्थ नगरो में रही हुई जिनप्रतिमाओं को, तथा (१) अष्टापद (२) उज्ज्वल (३) गजाननपद (४) धर्मचक्र (५) अहिमञ्जनास्थित पार्व-नाथ (६) रथावर्त-पदतीर्थ (७) चमरोत्पात इन नामों से प्रसिद्ध जैनतीर्थों में स्थित जिनप्रतिमाओं को नै वन्दन करता है ।

निर्मृत्तिकार भगवान् भद्रबाहु स्वामी ने तीर्थंकर भगवन्तो के जन्म, वीक्षा, विहार, ज्ञानोत्पत्ति, निर्वाण आदि के स्थानों को तीर्थ स्वरूप मानकर वहाँ रहे हुए जिनचैत्यों को वन्दन किया है । यही गद्दी, परन्तु राजप्रसन्न, जीवार्थिगम, स्थानाय भगवती आदि सूत्रों में वर्णित देव स्थित, असुर-भवन स्थित, मेरुपर्वत स्थित, नन्दीश्वर द्वीप स्थित, और व्यन्तर देवों के भूमि-गर्भ स्थित नगरो में रहे हुए चैत्यों की शाश्वत जिनप्रतिमाओं को भी वन्दन किया है ।

निर्मृत्तिक की पाया ३३२ बी में निर्मृत्तिकार ने तत्कालीन भारतवर्ष में प्रसिद्ध पाये हुए सात अष्टापद जैन तीर्थों को वन्दन किया है, जिनमें एक छोड़कर शेष सभी प्राचीन तीर्थ विशिष्ट हो चुके हैं । फिर भी शास्त्रों तथा भ्रमण वृत्तान्तों में इनका जो वर्णन मिलता है, उनके आधार पर इनका यहाँ संक्षेप में निरूपण किया जायेगा ।

### (१) अष्टापद

अष्टापद पर्वत ऋषभदेवकालीन अयोध्या से उत्तर की दिशा में अवस्थित था । भगवान् ऋषभदेव जब कभी अयोध्या की तरफ पधारते तब अष्टापद पर्वत पर ठहरे थे, और अयोध्यावासी राजा-प्रजा उनकी धर्म-सभा में दर्शन वन्दनार्थ तथा धर्म श्रवणार्थ जाते थे । परन्तु वर्तमानकालीन अयोध्या के उत्तर दिशा भाग में ऐसा कोई पर्वत दृष्टिगोचर नहीं होता जिसे अष्टापद माना जा सके । इसके कारण अनेक ज्ञात होते हैं । पहला तो यह है कि उत्तरदिक् विभाग में भारत से लगी हुई पर्वत श्रेणिगा उस समय में इतनी ठण्डी और हिमाच्छादित नहीं थी, जिसनी आज हैं । दूसरा कारण यह है कि अष्टापद पर्वत के शिखर पर भगवान् ऋषभदेव और उनके गणधर तथा अन्य शिष्यों का निर्वाण होने के बाद देवताओं ने तीन स्तूप और माछ चक्रवर्ती ने सिंहनिषदा नामक जिनचैत्य बनवाकर उसमें चौबीस तीर्थंकरों की वर्ण-मानोपेत प्रतिमाएँ प्रतिष्ठित करवाके, चैत्य के द्वारों पर लोहमय शाल्मिक द्वारपाल स्थापित किये थे । इतना ही नहीं, परन्तु पर्वत को चारों ओर से छिन्नकार सामान्य भूमिगोचर मनुष्यों के लिये शिखर पर पहुँचना अशक्य बनवा दिया था । उसकी ऊँचाई के आठ भाग कर नमग आठ मेसालाएँ बनवाई थीं, इसी कारण से पर्वत का अष्टापद यह नाम प्रचलित हुआ था । भगवान् ऋषभदेव के इस निर्वाण स्थान के दुर्गम बन जाने के बाद देव, विद्याधर, विद्याधारण, लक्ष्मिधारी मुनि और जयाचारण मुनियों के सिवाय अन्य कोई भी दर्शनार्थी अष्टापद पर नहीं जा सकता था, और इसी कारण से भगवान् महावीर स्वामी ने अपनी धर्मसभा में यह सूचन किया था कि जो मनुष्य अपनी आत्मशक्ति से अष्टापद पर्वत पर पहुँचता है, वह इसी भाग में सद्यः से मुक्त होता है ।

अष्टापद के अप्राप्य होने का तीसरा कारण यह भी है कि सगर चक्रवर्ती के पुत्रों ने अष्टापद पर्वत स्थित जिनचैत्य स्तूप आदि को अपने पूर्वज वंश भरत चक्रवर्ती के स्मारक के नारों तरफ गद्दी खाई खुदवाकर उठे गंगा के जलप्रवाह से भरवा दिया था, ऐसा प्राचीन जैन कथासाहित्य में किया गया वर्णन आज भी उपलब्ध होता है ।

उपर्युक्त अनेक कारणों से हमारा अष्टापद तीर्थ जिसका निर्देश श्रुत केवली भगवान् भद्रबाहु स्वामी ने अपनी आचाराग नियुक्ति में सर्वप्रथम किया है, हमारे लिये आज अवश्यनीय और अलभ्य बन चुका है।

आचाराग नियुक्ति के अतिरिक्त आवश्यक नियुक्ति की भिन्नलिखित गाथाओं से भी अष्टापद तीर्थ का विशेष परिचय मिलता है —

यह भगव भवमहणो पुष्पाभमणूयय सखसहस्र ।  
अणुपुञ्जि विहरिऊण पत्तो अट्ठावय सेल ॥४३३॥  
अट्ठावयम्मि सेले पत्तवसमत्तेण सो महुरिखीण ।  
एसहि सहस्तेहि सम निब्बाणमणुत्तर पत्तो ॥४३४॥  
निब्बाण १ विइगागिई जिणस्त इस्सण-सेसणान न ।  
सकहा ३ भूय जिणहरे ४ जायग ५ तेणाइहिअमिति ॥४३५॥

तब सत्तार दुख का अन्त करने वाले भगवान् ऋषभदेव सम्पूर्ण एक लाख पूर्ववर्षों तक पुष्पी पर बिहार करके अनुक्रम से अष्टापद पर्वत पर पहुँचे, और छ उपवास के तप के अन्त में वस हजार मुनिगण के साथ सर्वोच्च निर्वाण को प्राप्त हुए ॥४३३॥४३४॥

भगवान् और उनके शिष्यों के निर्वाणान्तर षट्पुनिकाश्यों के देवों ने आकर उनके शवों के अग्नि सस्कारार्थ तीन चित्ताईं बनवाईं। पूर्व में गोलाकार चित्ता तीर्थकार के शरीर के वाह्यार्थ, दक्षिण में त्रिकोणाकार चित्ता इन्द्राक्षुबध गणधरो के, तथा महामुनिवों के शववाहार्थ बनवाई, और पश्चिम चित्ता की तरफ बीकोर चित्ता शेष अमणगण के शरीर सस्कारार्थ बनवाई, और तीर्थकार आदि के शरीर क्यास्यान चित्ताओं पर रखकर अग्निकुमार देवों ने उन्हें अग्नि द्वारा सुलगाया, वायुकुमार देवों ने वायु द्वारा अग्नि को जोश दिया, और बर्य-मास के जल जाने पर मेघकुमारों ने जलमुष्टि द्वारा चित्ताओं को ठंडा किया। तब भगवान् के ऊपरी बायें जबड़े की शक्रेन्द्र ने, दाहिनी तरफ की ईशानेन्द्र ने, तथा बिचले जबड़े की बाईं तरफ की वनरेन्द्र ने, और दाहिनी तरफ की बायें कलीन्द्र ने ग्रहण की। इन्हीं के अतिरिक्त शेष देवों ने भगवान् के शरीर की अन्य अस्त्वर्षा ग्रहण कर ली। तब वहाँ उपस्थित राजादि मनुष्यगण ने तीर्थकार तथा मुनियों के शरीर वहुन स्थानों की भस्मी की भी पवित्र जानकर ग्रहण कर लिया। चित्ताओं के स्थान पर देवों ने तीन स्तूप बनवाये, और बरत चक्रवर्ती ने चौबीस तीर्थकारों की वर्णमालोपेत सपरिकर मूर्तियाँ स्थापित करने योग्य जिनपूह बनवाये। उस समय जिन मनुष्यों को चित्ताओं से वस्त्र, भस्मादि नहीं मिला था, उन्होंने उसकी प्राप्ति के लिये देवों से बड़ी नम्रता के साथ याचना की, जिससे इस अवसरपिणी काल में याचक शब्द प्रचलित हुआ। चित्ता कुण्डों में अग्नि चयन करने के कारण तीन कुण्डों में अग्नि स्थापन करने का प्रचार चला, और बैसा करने वाले आहिताग्नि कहलाये।

उपर्युक्त सूत्रोक्त वर्णन के अतिरिक्त भी अष्टापद तीर्थ से सम्बन्ध रखने वाले अनेक वृत्तान्त सूत्रों, श्रुतों, तथा (पौराणिक) प्रकीर्णक जैनग्रन्थों में मिलते हैं। परन्तु इन सबके वर्णनों द्वारा विषय को बढाया नहीं जाहते।

## (२) उज्जयन्त (ऊर्जयन्त)

उज्जयन्त यह विरमर पर्वत का प्राचीन नाम है, इसका दूसरा प्राचीन नाम रैतक पर्वत भी है 'विरमर' यह इसका तीसरा पौराणिक नाम है जो कल्पों, कथाओं आदि में मिलता है।

उज्जयन्त तीर्थ का नाम निर्देश आचाराग-नियुक्ति में किया गया है, जो ऊपर बता आये है। इसके अतिरिक्त कल्पसूत्र (दशाश्रुतस्तोत्र-अष्टमाध्याय), आवश्यकसूत्र आदि में भी इसके उल्लेख मिलते हैं। कल्पसूत्र में इस पर्वत पर भगवान् नेमिनाथ के दीक्षा, केवल ज्ञान तथा निर्वाण नामक तीन कल्याणक होने का उल्लेख किया गया है। आवश्यक सूत्रान्तर्गत सिद्धस्तव की निम्नोद्धृत गाथा में भी भगवान् नेमिनाथ के दीक्षा, ज्ञान और निर्वाण कल्याणक होने की सूचना मिलती है जैसे—

उज्जित सेल सिंहरे दिक्का माण निसीहिमा जस्त ।  
स धम्मवक्कवट्ठि जरिद्धनेमि भगसाणि ॥४॥





इय उज्जययतकथं अविजय्य जो करेद जिणमत्तो ।

कोहडिकयपणामो सो पावद इच्छिय सुख ॥४१॥

वि० ती० क० पृ० ९ ।

अर्थात्—अवलोकन शिखर की शिला के पश्चिम दिग् विनाय में बुक की पख जैसा हरे रंग का बेधकरस सरता जाता है, जो तात्र की श्रेष्ठ सुवर्ण बनाता है ॥२७॥

उज्जययत पर्वत के प्रधुम्मावतार तीर्थ स्थान में अम्बिकाश्रमपद नामक वन है, जहा पर पीतवर्ण की मिट्टी पाई जाती है, जिसे तेज भाग का ताप देने से बढ़िया सोना बनता है ॥२८॥

उज्जययत पर्वत के प्रथम शिखर पर बहकर दक्षिण दिशा में तीन सौ बनूप अर्थात् बारह सौ हाथ नीचे उतरना, वहाँ भुतिकरज नामक एक बिल अर्थात् भूबिवर मिलेगा, उसको लोलकर सावधानी के साथ उसमें प्रवेश करना, और अथवालीस हाथ तक भीतर जाने पर लोहे को सोना बनाने वाला दिव्य रस मिलेगा, जो ज्वरुफल सदृश रंग का होगा । ३०-३१॥

उज्जययत पर्वत पर 'शान्तिशिला' नाम से प्रख्यात एक बड़ी शिला है, जिसपर बण्डौली का एक जत्या लगा हुआ है, उससे उत्तर दिशा में जाने पर दक्षिण की तरफ जानेवाला एक जघोमुख बिवर मिलेगा, उसमें चालीस हाथ नीचे उतरने पर दक्षिण भाग में हिमाल का सा रत्नवर्ण शतवेधो रस मिलेगा, जो तावे को बेधकर सोना बनाता है, इसमें कोई सहाय नहीं है । ३६-३७ ।

इस प्रकार जो जिनभवन कुपुमाण्डो (अवा) देवी को प्रणाम करके मनमें शंका लामे बिना उज्जययत पर्वत पर रत्नामन-कल्प साधना करेगा वह मनोमिलपित सुख को प्राप्त होगा ॥४१॥

जिनभ्रमभूरि कृत उज्जययत महाकल्प के अतिरिक्त अन्य भी अनेक कल्प और स्तव उपलब्ध होते हैं, जो पौराणिक होते हुए भी ऐतिहासिक दृष्टि से विनोद महत्त्व के हैं । हम इन सब के उद्धरण देकर लेख को नहीं बढ़ावेंगे । केवल उपयोगी सशित साधना देकर लेख को पूरा करेंगे ।

'रैवतकगिरि कल्प सलेष' में इस तीर्थ के विषय में कहा गया है—भगवान् नेमिनाथ ने छत्रशिला के समीप शिलासन पर बीसा ग्रहण की, सहस्राभ्रवन में केवलमान प्राप्त किया, लसाराग में धर्म देवना की, और अवलोकन नामक ऊँचे शिखर पर निर्वाण प्राप्त किया ।

'रैवत की मेखला में कृष्ण वासुदेव ने निष्क्रमण जाति तीन कल्याणको का उत्सव करके रत्नप्रतिमाओं से शोणित तीन जिन-नैत्य तथा एक अम्बादेवी का मन्दिर बनवाया । ( वि० ती० क० पृ० ६ ) ।

रैवतकगिरि कल्प में कहा है—पश्चिम दिशा में मीरापट्ट देश स्थित रैवत पर्वतराज के शिखर पर श्री नेमिनाथ का बहुत ऊँचे शिखरवाला भवन था, जिसमें पहले भगवान् नेमिनाथ जी की लेपमयी प्रतिमा प्रतिष्ठित थी । एक समय उत्तरापथ के विभूषण समान कश्मीर देश से अजित तथा रत्ना नामक दो भाई सधपति बनकर गिरनार तीर्थ की यात्रा करने आये, और भक्तिवश केनर चन्दन आदि के धोल से कलश भरकर उस प्रतिमा को अभिषिक्त किया, परिणामस्वरूप वह लेपमयी प्रतिमा लेप के गल जाने से बहुत ही बिगड़ गई । इस घटना से सधपति युगल बहुत ही दुःखी हुआ और आहार का त्याग कर दिया । इक्कीस दिन के उपवास के अन्त में भगवती श्री अम्बिका देवी वहाँ प्रत्यक्ष हुई और सधपति को उठाया । उसने देवी को देखकर जय-जय शब्द किया । देवी ने सधपति को रत्नमय प्रतिमा देते हुए कहा—सो यह प्रतिमा के जाकर बैठालो । पर प्रतिमा को स्थान पर बैठाने के पहिले पीछे नहीं देखना । सधपति अजित सूत के कच्चे धागे के सहारे प्रतिमा को अन्दर से जा रहा था । वह प्रतिमा के साथ नेमिभवन के सुवर्ण बलागक में पहुँचा, मित्र के द्वार की देखी के ऊपर पहुँचते ही सधपति का हृदय हर्ष से उमड़ पड़ा और देवी की शिखा को मूलकर सहसा उसका मुँह पिछली तरफ मुड़ गया, इससे प्रतिमा वहीं निचल हो गई । देवी ने जय-जय शब्द के साथ पुष्पवृष्टि की । यह प्रतिमा सधपति द्वारा नव-निर्मित जिन प्रासाद में वैशाख शुक्ल तृतीया को प्रतिष्ठित हुई । रत्ननादि महोत्सव करके सधपति अजित अपने भाई के साथ स्वर्गे पहुँचा । कलिनाल में मनुष्यों के पिता की कलुषता जानकर अम्बिका देवी ने उस रत्नमय प्रतिमा की शलहलती कान्ति को दीप दिया । ( वि० ती० क० पृ० ९ )

इसी कल्प में इस तीर्थ सम्बन्धी अन्य भी ऐतिहासिक उल्लेख मिलते हैं, वो भी ये बिन्दु बताते हैं :-

“पुष्पिं गुह्यरत्नराजं लघुचिह्नदेवेन संस्मरन्त्येव ह्यगता सज्जगो बन्धुविहो वसिष्ठो । तेषां कश्चिन् नैमिर्विनिर्गन्तवान् । एतास्तत्पर्वणादि (११८५) विष्णुसंस्मरणेन कृतविष्णु । नास्तदेतन्मूर्त्युर्गङ्गेण साहस्यमन्त्रेण सोमग्नौ जगत्तन्नादं कृतम् । चोलुङ्कवक्तिमिरिजुनारपालनरिदसंविदोऽष्टदशविधेण सिरिषिरिनालकुतुम्बेण वास्तव्यमर्चये (१२२०) विष्णु-संस्मरते पञ्चा काराविधा — — । पञ्चाए चंडोर्हि लेनेर्हि बहिर्गतिराए अस्त्राचमो वीरः (वि० जी० पृ० ५०९) ।

अर्थात् पूर्वकाल में गुह्यं भूमिपति चोलुङ्क राजा लघुचिह्नदेव ने जूनागढ़ के राजा राजेन्द्र को वास्तर दण्डवत् नमस्कार करने को वहीँ का आदेश नियुक्त किया । सज्जन ने विष्णु संवत् ११८५ में नगवान् नैमिर्विनिर्गन्त का नाम देवनन्दन देवनामा, बाद में नास्तव भूमिभूषण साहू भावड ने उस पर सुवर्णनम आनन्दकारक बनवाया ।

चोलुङ्क चक्रवर्ती श्री हुनारपाल देव निर्मल श्री श्रीपाल कुलोत्तम चौपायू बन्धुविपति ने विष्णु संवत् १२२० में उज्जयिन्त पर्वत पर चढ़ने के लिए सोपानमय मार्ग करवाया और उसके पथ बसने में सोपान मार्ग में प्लाक बनवाई । इन पथों मार्ग से ऊपर चढ़ने वाले पादिक वहाँ की दक्षिण दिशा में लज्जाराम नामक उद्यान देखता है ।

इन कर्णों के अतिरिक्त उज्जयिन्त तीर्थ के साथ संबंध रखने वाले अनेक स्तुति स्तोत्र भी मिश्रनन्दन रचियों के बनये हुए जैन मान मानागारों में उपलब्ध होते हैं, जिनमें से दोड़े से श्लोक गीष्म उद्धृत करके इस तीर्थ का वर्णन समस्त करते—

सोमवद्वपुर्गङ्गा मृगे विन्यूहावलिः ।  
पुष्पराशिखिनाति मारुचन्द्रा सुनिर्गता ॥३॥  
सौवर्गवंडकलरामतस्त्रारुप्योनिनम् ।  
चारवैलं चरात्पत्न्योपरि श्रीनेनिर्गता ॥४॥  
श्री शिवापुद्गुदेवस्य पादुकाश्च लिखिता ।  
सुप्रासर्पिता च शिष्टाणां पादभूहं ज्योतिहृति ॥५॥  
श्राम्यराज्यं परित्यज्य जर-सुगानिव श्रुम् ।  
बन्धान् विधूय च लिंगवान् श्रेयैश्चमहाव्रतम् ॥६॥  
जर्जर कैवलं देवः स एव प्रतिष्ठमवान् ।  
जगत्प्रवर्तिनी स परमेश्वरिणिर्बुद्धिम् ॥७॥

अर्थात् इस उज्जयिन्त गिरि के दो सोमव जैके मिश्र बनवाले बालों की निर्मल पुष्प राशि की श्री चन्द्रकल, यँही उज्जयिन्त विनर्गति की पंक्ति सुगोमित है । इसी मिश्र पर सुवर्णनम वण्ड, कलरा तथा आनन्दकारक के सुगोमित मगवान् नैमिर्विनिर्गन्त का सुन्दर रत्न दृष्टिगोचर हो रहा है । यहाँ पर प्रतिष्ठित श्रीवैद्यविन की चरण पादुका बनीं, स्वर्ण और पृथ्वी से भावुक पात्रिगण के पाद की दूर कारणी है । यहाँ पर श्रीनिर्गति की तरह सगुह्य राज्य तथा विद्याल कुटुम्ब का स्मरण कर मगवान् नैमिर्विनिर्गन्त ने महाव्रत धारण किये थे । यहाँ पर मगवान् कैवल्यज्ञानी हुए तथा जगत्प्रवर्ति विष्णु मगवान् नैमिर्विनिर्गन्त ने यहाँ निर्वर्ण पद पाया ।

सं० २—उत्तरएवाय कल्याणाय नमिस्त्वादि ।

श्री बल्लुपालो नमोऽस्मिन्मन्त्रादि मन्त्रहृत ॥१॥  
विनेन्द्रविन्दुर्गङ्गेन्द्रनन्दनस्य जना इह ।  
श्रीनेनेन्द्रजन्तं कर्तुमिच्छा इव चक्रासति ॥२॥  
गङ्गेन्द्रनन्दनात्पुत्रं पुत्रं मन्त्रयते गिरः  
सुभाविर्बलैः पूर्णं स्वागाहस्तनयं सर्व ॥३॥  
समुच्चयावतारेण बल्लुपालेन कर्तव्ये  
श्रुयन्तः पुत्ररीमोऽद्याप्यो नन्दीरवस्तथा ॥४॥

सिंहपाना हेमनर्पा सिद्ध बुद्ध सुताम्बिता ।

कम्माअलुम्बिभूत् पाणीअम्मा सपत्तिपूहत् ॥१३॥

(वि० ती० क० पृ० ७)

यहाँ पर भगवान् के तीन कल्याणक होने के कारण से ही मन्वीश्वर वस्तुपाल ने सज्जनों के हृदय को चमत्कृत करने वाला तीन कल्याणक मन्दिर बनवाया । जिन प्रतिमाओं से भरे इस इन्द्र मण्डप में रहे हुए, भगवान् ने मिनासका स्नपन कराने वाले पुरुष इन्द्र की शोभा पाते हैं । इस पर्वत की चौटी को गजेन्द्रपद नामक कुण्ड, जो अमृत जैसे जल से भरा और स्नपनीय जिन प्रतिमाओं का स्नपन कराने में समर्थ है, भूषित कर रहा है । यहाँ वस्तुपाल द्वारा कारित क्षमुज्यान्तार विहार में भगवान् श्रद्धामदेव, गणधर पुण्डरीक स्वामी, अष्टापद चैत्य तथा मन्वीश्वर चैत्य, यात्रियों के लिये दर्शनीय स्थल हैं । इस पर्वत पर सुवर्ण की सी कान्तिबाही, सिंहबाहन पर आरुढ़, सिद्ध-बुद्ध नामक अपने पूर्वमविक दो पुत्रों को साथ लिये, कमनीय आम की लुब्ध जिसके हाथ में हैं, ऐसी अन्धावेधी यहाँ रहती हुई सब के बिन्धुओं का विनाश करती है ।

उज्जयवत तीर्थ सबही उन्नत प्रकार के पौराणिक तथा ऐतिहासिक वृत्तान्त बहुतेरे मिलते हैं, परन्तु उनके विवेचन का यह योग्य स्थल नहीं, हम इसका विवेचन यहीं समाप्त करते हैं ।

### (३) गजागृपद तीर्थ

गजाग्रपद भी आचारार्य निर्दिष्ट निविष्ट तीर्थों में से एक है, परन्तु वर्तमान काल में अव्यवच्छिन्न हो चुका है । इसकी अवस्थिति सूक्त में दशार्णपुर नगर के समीपवर्ती दशार्णकूट पर बताई गई है । आश्वयक्चूर्ण में भी इस तीर्थ को दशार्णदेश के दशार्णपुर के समीपवर्ती पहाड़ी तीर्थ लिखा है, और इसकी उत्पत्ति का वर्णन भी दिया है, जिसका सक्षिप्त सार नीचे दिया जाता है ।

“एक समय श्रमण भगवान् महावीर दशार्ण देश में विचरते हुए अपने श्रमणसभ के साथ दशार्णपुरके समीपवर्ती एक उपवन में पधारे । राजा दशार्णभद्र को उद्यानपालक ने भगवान् के पधारने की वार्ता दी ।

श्रीभगवन्त का आममन सुनकर राजा बहुत ही हर्षित हुआ । उसने सोचा, कल ऐसी तैयारी के साथ भगवन्त को नन्दन करने जाऊँगा और ऐसे ठाट से नन्दन करूँगा जैसे ठाट से न पहले किसी ने किया होगा न भविष्य में कोई करेगा । उसने सारे नगरमें घोषणा कराया की कल अमुक समय में राजा अपने सर्व परिवार के साथ भगवान् महावीर को नन्दन करने जावेगा, और नागरिकगण को भी उसका अनुगमन करना होगा ।

राजकीय कर्मचारीगण उसी समय से नगर की सजावट, वतुरगिणी सेना के सज्ज करने तथा अन्त्याम्य समर्पित तैयारियाँ करने के कामों में जुट गये । नागरिकगण भी अपने-अपने घर, हाट सभागारने, रथ, यान, पालकियों को सजाने लगे ।”

दूतारे दिन प्रयाग का समय आने के पहले ही सारा नगर ध्वजाओं, तोरणों, पुष्प मालाओं से सुशोभित था । मुख्य मार्गों में जल छिड़कावकर फूल बिखेरे गये थे, राजा दशार्णभद्र, उसका सम्पूर्ण अन्त पुर और बास दशार्णगण अपने योग्य यानों (वाहनों) से भगवान् के बन्धुवार्थ खाना हुए, उनके पीछे नागरिक भी रथों, पालकियों आदि में बैठकर राजकुटुम्ब के पीछे उमड़ पड़े ।

महावीर की घर्भ सभा की तरफ जाते हुए राजाके मन में सर्वर्ष हर्ष था । वह अपने को भगवान् महावीर का सबसे शक्तिशाली भक्त मानता था । ठीक इसी समय स्वर्ग के इन्द्र ने भगवान् महावीर के बिहार-क्षेत्र को लक्ष्य करके अवधि ज्ञान का उपयोग किया और देखा कि भगवान् दशार्णकूट पहाड़ी के निकटस्थ उद्यान में विराजमान हैं और राजा दशार्णभद्र अद्वितीय सज धज के साथ उन्हें नन्दना करने जा रहा है । इन्द्र ने भी इस प्रसंग से लाभ उठाना चाहा, वह अपने ऐरावत हाथी पर आरुढ़ होकर दिव्य परिवार के साथ साथ भर में महावीरके पास आ पहुँचा । उसने तीन प्रदक्षिणा देकर दशार्णकूट पर्वत की एक लम्बी चौड़ी चट्टान पर अपना वाहन ऐरावत हाथी उतारा । दिव्य शक्ति से इन्द्र ने हाथी के अनेक दाँतों पर अनेक-अनेक वायवियों में अनेक-अनेक कमल और कमलों की कणिकाओं पर देवप्रासाद और उज्ज्वल होने वाले वरीस पानवट भाटकों के अवभृत् दृश्य दिखलाकर राजा की शक्ति और सजावट को निश्चय बनाकर उसके अभिमान को नष्ट कर दिया । राजा ने

देखा इन्द्र की शक्ति के सामने मेरी शक्ति नगण्य है। भला सूर्यप्रकाश के सामने छोटा सा सितारा कैसे चमक सकता है ? उसने अपने पूर्व भव के धर्म कृत्यों की म्यूनता जानी और भगवान् महावीर का वैराग्यमय उपदेशामृत पाकर ससार का मोह छोड़ कर श्रमणधर्म में दीक्षित हो गया।

दशार्णकूट की जिस विशाल शिला पर इन्द्र का ऐरावत खड़ा था, उस शिला में उसके अगले पयो के चिन्ह सदा के लिये बन गये। बाद में भक्तजनो ने उन चिन्हों पर एक बड़ा चित्र ब्रह्म वनवाकर उसमें भगवान् महावीरजी की प्रतिच्छिन्न करावाई, तब से इस स्थान का नाम “गजार्णपद” तीर्थ सदा के लिये अमर हो गया। जान यह ‘गजार्णपद’ तीर्थ भूला जा चुका है। यह स्थान भारत भूमि के किस प्रदेश में था यह भी निश्चित रूप से कहना कठिन है, फिर भी हमारे अनुमान के अनुसार मालवा के पूर्व में और आधुनिक बुन्देलखण्ड के प्रदेश में कही होना सम्भवित है।

### (४) धर्मचक्र तीर्थ

आचारार्य निर्गुणित सूचित चौथा “धर्मचक्रीय” है। इस तीर्थ की उत्पत्ति का विवरण आवश्यक निर्गुणित तथा उसकी प्राचीन प्राकृत टीका में नीचे लिखे अनुसार मिलता है —

कल्ल सन्विद्धीए पूए महज्जट्ठ धम्मचक्कं तु ।

विहरइ ससुसमेग छउमत्तो भारहे वासे ॥३३५॥

अर्थात् भगवान् ऋषभदेव हस्तिनापुर से विहार करते हुए पच्छिम में बहली प्रदेश की राजधानी तक्षशिला<sup>१</sup> के उद्यान में पधारे। वनपालक ने राजा वाहुवल् के भगवान् के आगमन की बधाई दी। राजा ने सोचा कल सर्वान्द्रि विस्तार के साथ भगवान् की पूजा करूँगा। राजा वाहुवल् दूसरे दिन बड़े ठाट बाट से भगवान् की तरफ गया, परन्तु उसके वागे के पूर्व ही भगवान् वहाँ से विहार कर चुके थे। अपने पुण्य पिता ऋषभ को निवेदित स्थान तथा उनके आस पास न देखकर वाहुवल् बहुत ही निराश हुआ, और वापिस लौटकर भगवान् रात भर जहाँ ठहरे थे, उस स्थान पर एक बड़ा गोल बनकार तैयार बनवाया और उसका नाम धर्मचक्र दिया, भगवान् ऋषभदेव छद्मस्थावस्था में एक हजार वर्ष तक विचरे।

आवश्यकनिर्गुणित भाषा के विवरण में पूर्णिकार ने धर्मचक्र के सबब में जो विवेचना बताई है वह निम्नलिखित है —

“जहाँ भगवान् ठहरे थे उस स्थान पर सर्व रत्नमय, एक योजन परिधिवाला, जिस पर पाँच योजन ऊँचा ध्वजबण्ड खड़ा है, धर्मचक्र का चिन्ह बनवाया”।

बहली अडवइला जोणग विसवो सुवण्ण भूमि अ ।

आहिठिजा भगवत्ता उसमेण तव चरतेय ॥३३६॥

बहली अ जोणग पल्लहत्ता य जे भगवत्ता समणुत्तिट्ठा ।

अत्ते च मिच्छजाई ते तद्धत्ता भद्दा जाया ॥३३७॥

तिस्पयराण पढवो उसमरिखी विहरिवो निम्बसग्गो ।

अट्ठाववो एगवरो अग्ग (य) भूमि जिणवरत्त ॥३३८॥

छउपत्तप्परिजासो वाससहस्स तवो पुग्गिताले ।

एगोहस्स य हेट्ठा उप्पण्ण केवल नाथ ॥३३९॥

फामुण बह्ले एक्कारोसीइ अह अट्ठमेण नत्तेण ।

उप्पण्णमि अणत्ते महव्यापच पण्णवए ॥३४०॥

अर्थात् बहली (बल्ह-वास्तुरिया) अडव-इला (अटक प्रदेश) यवन (यूनान) देश और सुवर्ण भूमि (ब्रह्म-प्रदेश) इन देशों में भगवान् ऋषभ ने तपस्वी जीवन में अग्रण किया। बल्ह, यवन, पल्लव देशवासी भगवान् के अनुशासन से त्रैयंका त्यागकर भद्रपरिणामी बने। तीर्थंकरों में आदि तीर्थंकर ऋषभ मुनि, सर्वत्र निरुपसर्गता से विचरे आदि। बिगनी अड-

१—आधुनिक पच्छिम पंजाब के रावलपिण्डी जिले में “शाह की डेरी” नाम से जो स्थल प्रसिद्ध है वही प्राचीन तक्षशिला थी, ऐसा शोधको ने निर्णय किया है।

बिहार भूमि अष्टापद पर्वत बना रहा, अर्थात् पूर्व पच्छिम भारत के देशों में वृषभक, मध्य भारत में आते तब बहुधा अष्टापद पर्वत पर ही ठहरते । भगवान् ऋषभजीन का लघुस्थ पथथि (तपस्वी जीवन) हजार वर्ष तक बना रहा, बाद में आपकी पुरिमताल नगर के बट वृक्ष के नीचे ध्यान करते हुए केवलज्ञान प्रकट हुआ । उस समय आपने तीन निर्जल उपवास किये थे । फाल्गुण बढी एकादशी का दिन था, इन सबोगो मे अनन्त केवलज्ञान प्रकट हुवा और आपने अमण धर्म के पंच महाव्रतो का उपदेश किया ।

धर्मचक्र को बाहुवलि ने ऋषभदेव के स्मारक के रूप में बनवाया था, परन्तु कालान्तर में उस स्थान पर जिनपैथ वनकर जिन-प्रतिमाएँ प्रतिष्ठित हुई, और इस स्मारक ने एक महान् तीर्थ का रूप धारण किया । प्रतिष्ठित जिनचैत्यो में चन्द्रप्रभ नामक आठवें तीर्थकर का पैथ प्रचाल था, इस कारण से इस तीर्थ ने चन्द्रप्रभ के साथ अपना नाम जोड़ दिया और कम्बे काल तक यह इसी नाम से प्रसिद्ध रहा । महानिषीथ नामक जैन सूत्र मे इसका वृत्तान्त मिलता है, जिसमें से पोट्टा सा जवतरण यहाँ देना योग्य समझते हैं—

अहमया गोयना ते साधुषो त आचरिथ मण्णति जहा न जई मयथ तुम आणवेही ताण अन्हेहि तित्थयत्त करि (२) व तेषावरिणेण चवप्पहसामि वविया वम्मचक्क गतूणमावच्छामो ताहे गोयना अदीण मनसा अएत्ताल गम्भीर महराए भारतीय भगिण तेषावरिणेण जहा इच्छावारेण न कम्पई तित्थयत्त गतु सुविहियाए ता जावपा बोलेइ जत्त तावण यह तुम्हें जबप्पह वचावेहाम्मी । अन्न च जत्ताए गएहि असज्जे पडिज्जइ एएण कारणेण तित्थयत्ता पडिसेहिज्जइ ।

अर्थात् (भगवान् महावीर कहते है) हे गौतम ! अन्य समय मे साधु उस आचार्य को कहते है, भगवन् ! यदि आप आज्ञा करें तो हम तीर्थयात्रा करने तथा चन्द्रप्रभ स्वामी को वन्दन करने धर्मचक्र जाकर आवावे । तब हे ! गौतम ! उस आचार्य ने दृढ मन से सोच कर गम्भीर वाणी से कहा—जैसे इच्छाकार से सुविहित साधुओं को तीर्थ यात्रा को जाना नहीं कल्पता, इस वास्ते जब यात्रा बीत जावेगी तब मे तुम्हें चन्द्रप्रभ का वन्दन करा बसा । इसरा कारण यह भी है तीर्थ यात्राओं के प्रसंगो पर साधुओं को तीर्थ पर जाने से असमय मार्ग में पडना पडता है, इसी कारण से साधुओं के लिए यात्रा निषिद्ध की जाती है ।

तक्षशिला का धर्मचक्र बहुत काल पहले से ही जैनो के हाथ से चला गया है । इसके कारण दो है । बिक्क की दूसरी तथा तीसरी शताब्दी में बौद्ध धर्म का पर्याप्त प्रचार हो चुका था, यही नहीं तक्षशिला विषयविद्यालय मे हजारो बौद्ध भिक्षु तक उसने अनुयायी छानवण विद्याध्ययन करते थे । इसी कारण से तक्षशिला तथा पुष्यपुर (पेशावर) के प्रदेशों में हजारो की सख्या में बौद्ध उपदेशक घूम रहे थे । इसके अतिरिक्त शासनिमल लोगो के भारत पर होने वाले आक्रमण की जैन सभ को पहले ही सूचना मिल चुकी थी, आज से तीसरी वर्ष मे तक्षशिला का भग होने वाला है, इससे जैन सभ धीरे धीरे तक्षशिला से पजाब की तरफ आ गया था । कुछ लोग दक्षिण की तरफ पहुँच कर जल मार्ग से कच्छ तथा सौराष्ट्र तक चले गये । जाने वाले लोग अपनी धन सम्पत्ति को ही नहीं, अपनी पुण्य देव मूर्तियो तक को बहा से हटा ले गये थे । इस विधा में अवस्थित जैन स्मारको तथा मन्दिरों पर बौद्ध धर्मियो ने अपना अधिकार कर लिया । तक्षशिला का धर्मचक्र जो चन्द्रप्रभ का तीर्थ माना जाता था उसको भी बौद्धो ने अपना लिया था, और उसे बोधिसत्व चन्द्रप्रभ का प्राचीन स्मारक होगा उद्घोषित किया ।

१—यहाँ यात्रा सब तीर्थ पर होने वाले मेले के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । महानिषीथ में ही नहीं अन्य सूत्रों में भी जैन धर्मगो को तीर्थयात्रा के लिये भ्रमण करना वर्जित किया है । निषीथ सूत्र की चूर्णि में लिखा है —उत्तराष्ट्रे धमचक्क मयुराए देव भिमियो बूहो । कोसलए वा मित्त पटिमा तित्थकराण वा जम्मभूमियो एवमावि कारणेहि गच्छन्तो णिक्कारणित्तो (२४३-२) अर्थात् उत्तराण्य में धर्मचक्र, मयुरा में देव निर्मित स्तूप, अयोध्या में जीवन्त स्वामी प्रतिमा, अथवा तीर्थकरों की जन्मभूमियो इत्यादि कारणो से देव भ्रमण करने वाला साधु निष्कारणिक कहलाता है । उक्त महानिषीथ के प्रमाण से मेले के प्रसंग पर तीर्थ पर जाना साधुओं के लिए वर्जित है । परन्तु निषीथ आदि आगमो के प्रमाणो से केवल तीर्थ दर्शनार्थ भ्रमण करना ही जैन धर्मण के लिये निषिद्ध बताया है । जैन भ्रमण के लिए सकारण देवा भ्रमण करना विहित है, और उस प्रमाण में जाने वाली तीर्थ मूर्तियो का दर्शन वन्दन करना आगम विहित है ।

बौद्ध चीनी यात्री ह्वेनसांग जो कि विक्रम की सातवीं शती में भारत में आया था, अपने भारत-यात्रा विवरण में लिखता है—“यहाँ पर पूर्वकाल में बोधिसत्व चन्द्रप्रभ ने अपना मांस प्रदान किया था, जिसके उपलब्ध में मौर्य सम्राट् ने उसका यह स्मारक बनवाया है।

उक्त चीनी यात्री के उल्लेख से यह तो निश्चित हो जाता है कि धर्मचक्र विक्रम की सातवीं शती के पहले ही जैनो के साथ से चला गया था। निश्चित रूप से तो नहीं कहा जा सकता, फिर भी यह कहना अनुचित न होगा कि शमसेनियन लोग जो ईसा की तीसरी शती में आक्रमक बनकर उत्तराखण्ड के मार्ग से भारत में आये, उस समय के लगभग ही धर्मचक्र में बौद्धों का स्मारक बन चुका होगा।

#### ५—अहिच्छत्रापाश्वर्ननाथ

आचाराग निर्गुणित सूचित पार्व-अहिच्छत्रा नगरी स्थित पार्वनाथ है। भगवान् पार्वनाथ प्रव्रजित होकर तपस्वा करते हुए एक समय कुछ जगल वेश में पधारे। वहाँ शाखावती नगरी के समीपवर्ती एक निर्जन स्थान में आप ध्यान निमग्न छाये थे, तब उनके पूर्वभग के विरोधी कमठ नामक अशुर ने वाक्याश से पनघोर जल बरसाना प्रारम्भ किया। बड़े जोरों की वृष्टि हो रही थी। कमठ की इच्छा यह थी कि पार्वनाथ को जलमग्न करके इनका ध्यान भंग किया जाय। ठीक इसी समय धरणेन्द्र नागराज भगवान् को वन्दन करने आया और भगवान् पर भूस्लाघार वृष्टि होती देखी। धरणेन्द्र ने भगवान् के ऊपर अपने पन को छत्र रूप से तान दिया और इस अकाल वृष्टि करने वाले कमठ का पता लगाया। यही नहीं उसे ऐसे जोरों से धमकाया कि तुरन्त उसने अपने दुष्कृत्यको बन्द किया, और भगवान् पार्वनाथ के चरणों में सिर नमोकर उसने धरणेन्द्र से माफी माँगी। जलोपद्रवकें शान्त होने पर, नागराज धरणेन्द्र ने अपनी दिव्य शक्तिके प्रदर्शन द्वारा भगवान् की बहुत महिमा की। उस स्थान पर कालान्तर में भक्त लोगों ने एक बड़ा जिन-प्रासाद बनवाकर उसमें पार्वनाथ की नागकन—छनालकृत प्रतिमा प्रतिष्ठित की। जिस नगरी के समीप उपर्युक्त घटना घटी थी, वह अहिच्छत्रानगरी के नाम से प्रसिद्ध हो गई।

“अहिच्छत्रा विषयक विशेष वर्णन सूत्रों में उपलब्ध नहीं होता, परन्तु जिनप्रबसूरि ने “अहिच्छत्रा नगरी” कल्प में इस तीर्थ के सबध में कुछ विशेष बातें कही हैं, जिनमें से कुछ एक नीचे दी जाती हैं—

(अहिच्छत्रा) पार्व जिन तैत्थ की पूर्व दिशा भाग में सात सधुर जल के कुण्ड अब भी विद्यमान हैं। इन कुण्डों के जल में स्नान करने वाली मृतवस्था स्त्रियों (निवृत्तों) की प्रजा स्थिर (जीवित) रहती है। उन कुण्डों की मिट्टी से धातु-बादी लोग सुवर्ण सिद्धि होना बताते हैं।’

“पार्वनाथ की यात्रा करने आये हुए यात्रिक गण भी जब भगवान् का स्नान महोत्सव करते हैं, उस समय कमठ तैत्थ यहाँ पर प्रचण्ड पवन, वृष्टि, बादलों की गडगडाहट और विद्युत् की चमक द्वारा बुर्जिन कर देता है।”

“मूल तैत्थ से थोड़ी दूर पर सिद्धसेन में धरणेन्द्र पद्मावती सेवित पार्वनाथ का मन्दिर बना हुआ है।”

“नगर के दुर्ग के समीप नेमिनाग की मूर्ति से सुशोभित सिद्ध-बुद्ध नामक दो बालक रूपको से समन्वित हाथ में आभ्रफलों की डाली लिये सिंह पर आरुढ़ अभ्युक्ता देवी की मूर्ति प्रतिष्ठित है।”

“यहाँ उत्तरा नामक एक निर्मल जल से बरी बावड़ी है, जिसके जल में नहाने तथा उसकी मिट्टी का लेप करने से कोडियों का कोढ़ रोग शान्त हो जाता है।”

“यहाँ के धन्वन्तरि नामक कुएँ की पीली मिट्टी से आमनाथ वैदियों के उपदेशानुसार प्रयोग करने से सोना बनता है।’

“यहाँ ब्रह्म कुण्ड के किनारे गण्डूक पर्णों ब्राह्मी पत्तों का जूँ एकवर्णी गाय के दूध के साथ सेवन करने से मनुष्य की बुद्धि और निरोपता बढ़ती है, और उसका स्वर गन्धर्व का-सा सधुर बन जाता है।”

“बहुधा अहिच्छत्रा के उपवनो में सभी वृक्षों पर बन्देक (बद्धा) उम्रे हुए मिलते हैं, जो अमुक-अमुक कार्य साधक होते हैं। यही नहीं वहाँ के उपवनो में जयन्ती, मागदमनी, सहदेवी, अपराजिता, लक्ष्मणा, विषर्णी, नकुली, सकुली, सर्पाशी, सुवर्णशिला, मोहनी, श्यामा, रश्मिभक्ता (सूर्यमुखी), निचिरी, समूरशिखा, शल्या, विशल्यादि अनेक महोपधिर्वा मिलती हैं।”

“अहिच्छत्रा में विष्णु, शिव, ब्रह्मा, चण्डिकादि के मन्दिर तथा ब्रह्मकुण्ड आदि अनेक लौकिक तीर्थस्थान भी बने हुए हैं। यह नगरी सुगृहीत नामधेय कण्वऋषि की जन्मभूमि मानी जाती है।”

उपर्युक्त अहिंसा तीर्थस्थान वर्तमान में कुछ देश के किसी भूमिभाग में खण्डहरो के रूप में भी विद्यमान है या नहीं, इसका बिद्वानों को पता लगाना चाहिए।

## ६—रथावर्त पर्वत तीर्थ

प्राचीन जैन तीर्थों में रथावर्त पर्वत को निर्युक्तिकार ने छठे नम्बर पर रखा है। यह पर्वत आचार्य टीकाकार शीलक भूरि के कथनानुसार अन्तिम दश-पूर्वधर आर्य वज्र स्वामी के स्वर्णवास का स्थान था। पिछले कतिपय लेखकों का मन्त्रव्य है कि वज्रस्वामी के अनशनकाल में इन्द्र ने आकर रथ में बैठकर इस पर्वत की प्रशंसा की थी, जिससे इसका नाम 'रथावर्त' पड़ा था। परन्तु यह मन्त्रव्य हमारी राय में प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि आर्य वज्रस्वामी के अनशन का समय विक्रमीय प्रथम शताब्दी का अन्तिम भाग है, जबकि आचार्य निर्युक्तिकार श्रुतधर भद्रबाहु स्वामी आर्य वज्रस्वामी से सैकड़ों वर्ष पहले ही गए हैं। इससे पर्वत का रथावर्त यह नाम भद्रबाहु स्वामी के पूर्व काल का है इसमें शका को स्थान नहीं।

रथावर्त पर्वत किस भूप्रदेश में था, इस बात का विचार करते समय हमें आर्य वज्रस्वामी के अन्तिम समयके बिहाराखेत्र पर विचार करना होगा। आर्यवज्र स्वामी अपनी स्वविर अवस्था में सपरिवार मालव देश में विचरते थे, ऐसा जैन-ग्रन्थों के उल्लेखों से जाना जाता है। उस समय भारत में बड़ा भारी द्वादशवर्षीय दुर्मिष प्रारम्भ हो चुका था। साधुओं को भिसा मिलना तक कठिन हो गया था। एक दिन तो स्वविर वज्रस्वामी ने अपने विद्यावर से आहार मँगवाकर साधुओं को दिया, और कहा बारह वर्ष तक इसी प्रकार विद्यापिण्ड से शरीर निर्वाह करना होगा, इसप्रकार जीवन-निर्वाह करने में लाभ मानते ही तो बैसा करें, अल्पमा अनशन द्वारा जीवन का अन्त कर दें। धर्मियों ने एक मत से अपनी राय दी कि इस प्रकार दूषित आहार द्वारा जीवन निर्वाह करने से तो अनशन से देह त्याग करना ही अच्छा है। इस पर विचार करके आर्य वज्रस्वामी ने अपने एक शिष्य वज्रसेन मुनि को घोड़े से साधुओं के साथ कोकण प्रदेश में बिहार करने की आज्ञा दी, और कहा जिस दिन तुमको एक लख सुवर्ण से निवृत्त भोजन मिले तब जानना कि दुर्मिष का अन्तिम दिन है। उसके दूसरे ही दिन से अब सकट हलका होने लगेगा। अपने गुरुदेव की आज्ञा सिर बड़ाकर वज्रसेन मुनि ने कोकण देश की तरफ बिहार किया और वज्रस्वामी ने पाँच ही मुनियों के साथ रथावर्त पर आकर अनशन धारण किया।

वज्रस्वामी के उपर्युक्त वर्णन से जाना जा सकता है कि वज्रसेन के बिहार करने पर स्वामीजी स्वयं भी तुरन्त वहाँ से अनशन के लिये रवाना हो गये हैं, और निकट प्रदेश में ही रहते हुए रथावर्त पर्वत पर अनशन किया। प्राचीन बिदिशा नगरी (आज का भिलास) के समीप पूर्व काल में 'कुञ्जरावर्त' तथा 'रथावर्त' नामक दो पहाड़ियाँ थीं। वज्रस्वामी ने इसी रथावर्त नामकपर्वत पर अनशन किया होगा, और यही रथावर्त पर्वत जैनो का प्राचीन तीर्थ रहा होगा, ऐसा हमारा मत है।

## ७—चमरोत्पात

भगवान् महावीर छप्पावस्था के बारहवें वर्ष में बैशाली की तरफ से बिहार करते हुए सुसुमारपुर नामक स्थान के निकटवर्ती उपवन में अशोक वृक्ष के नीचे ध्यानारूढ़ थे, तब चमरेन्द्र नामक अनुत्तरेन्द्र ब्रह्मा आमा और महावीर की शरण लेकर स्वर्ग के इन्द्र शक्र पर बड़ाई करने गया और सुधर्मों समा के द्वार तक पहुँचकर शक्र को बराने-बधकाने लगा। शक्रने ने भी चमरेन्द्र की मार भगाने के लिए अपना वज्रायुद्ध उसकी तरफ फेंका। आग की पिनगारियों को उगलते हुए वज्र को देल कर चमर जिस रास्ते से आया था उसी रास्ते से भागा। शक्र ने सोचा चमरेन्द्र यहाँ तक किसी भी मर्षि तपस्वी की शरण लिये बिना नहीं जा सकता, देखें यह किसकी शरण लेकर आया है। इन्द्र ने अवधि जान से जाना कि चमर महावीर का शरण-गत बनकर आया है, और बही जा रहा है। वह तुरन्त वज्र को पकड़ने दीठा। चमरेन्द्र अपना शरीर सूक्ष्म बनाकर भगवान् महावीर के शरणों के बीच घुसा, वज्र प्रहार होने के पहले ही इन्द्र ने वज्र को पकड़ लिया। इस घटना से सुसुमार-पुर और उसके आसपास के गाँवों में सनसनी फैल गई लोगों के झुण्ड के झुण्ड घटनास्थल पर आये और घटना की वस्तु स्थिति की जानकारी भगवान् महावीर के शरणों में झुक पड़े। भगवान् महावीर तो वहाँ से बिहार कर गये, परन्तु लोगों के हृदय में उनके शरणगत रक्तस्र की छाव सदा के लिए रह गई, और घटनास्थल पर एक स्मारक बनवाकर शरणगत-वत्सर



भगवान् महावीर की मूर्ति प्रतिष्ठित की। उस प्रदेश के श्रद्धालु लोग उसे बड़ी श्रद्धा से पूजते तथा कार्याधीन यात्रिक गण सार्यवाह आदि अपनी यात्रा की निविष्टन पूर्ति के लिये भगवान् की शरण लेकर आगे बढ़ते थे। यही भगवान् महावीर का स्मारक मन्दिर आगे आकर जैनोँ का 'चमरोत्पात' नामक तीर्थ बन गया, जिसका श्रुत केवली भद्रबाहु स्वामी ने आचारांग निर्मुक्ति में स्मरण-कन्दन किया है।

चमरोत्पात तीर्थ आज हमारे विच्छिन्न (भूले हुए) तीर्थों में से एक है। यह स्थान आधुनिक मिर्जापुर जिले के एक पहाड़ी प्रदेश में था, ऐसा हमारा अनुमान है।

### ८—शत्रुञ्जय तीर्थ

शत्रुञ्जय आज हमारा सर्वोत्तम तीर्थ माना जाता है, इसका महात्म्य मानने में शत्रुञ्जय महात्म्यकार ने कुछ कसर बचा नहीं रखी। यह पर्वत भगवान् ऋषभ देव का मुख्य विहार-क्षेत्र और मरत चकवर्ती का सुवर्णमय वैश्य निर्माण का स्थान माना गया है। परन्तु हमारे प्राचीन साहित्य, सूत्रादि में इसका विशेष विवरण नहीं मिलता। शाताधर्मकथांग के सोलहवें अध्यायन में पाँच पाण्डवों के शत्रुञ्जय पर अनशन कर निर्वाण प्राप्त करने का उल्लेख मिलता है। इसके अतिरिक्त अष्टछ्दशांग सूत्र में भगवान् नेमिनाथजी के अनेकों साधुओं के शत्रुञ्जय पर्वत पर तपस्वा द्वारा मुक्ति पाने का वर्णन मिलता है। इससे इतना तो सिद्ध है कि शत्रुञ्जय पर्वत हजारों वर्षों से जैनोँ का सिद्ध क्षेत्र बना हुआ है, और यह स्थान भगवान् ऋषभदेव का विहार स्थल न मानकर नेमिनाथ का तथा उनके अमर्षों का विहार क्षेत्र मानना विशेष उपयुक्त होगा।

आवस्थक निर्मुक्ति भाष्य, पूर्णि आदि से यह प्रमाणित होता है कि भगवान् ऋषभदेव उत्तर, पूर्व और पश्चिम भारत के देशों में ही विचरें थे। दक्षिण भारत में अथवा सीराष्ट्र भूमि में वे कभी नहीं पधारे। जैन शास्त्रोक्त भारतवर्ष के नक्षत्रों के अनुसार आज का सीराष्ट्र ऋषभदेव के समय में जलमग्न होगा अथवा तो एक अत्यन्त ही होगा। इसके विपरीत नेमिनाथ के समय में यह सीराष्ट्र भूमि समुद्र के बीच होते हुए भी मनुष्यों के बसने योग्य हो चुकी थी। इसी कारण से वरासंघ के आर्तक से बचने के लिये यादवों ने इस प्रदेश का आश्रय लिया था, तथा इन्द्र के आदेश से उनके लिये कुबेर ने वहाँ द्वारिका नगरी का निवेश किया था। भगवान् नेमिनाथ ने उसी द्वारिका के बाहर दैवतक पर्वत के समीप प्रज्जया ली थी, और वृषभा इसी प्रदेश में विचरे। इस वास्तविक स्थिति को दृष्टि में रखते हुए सीराष्ट्र प्रदेश तथा उज्जयिन्त (गिरनार) और शत्रुञ्जय पर्वत भगवान् नेमिनाथ के विहार-क्षेत्र मानेंगे तो हम वास्तविकता के अधिक समीप रहेंगे।

### ९—मथुरा का देव निर्मित स्तूप

मथुरा के देव निर्मित स्तूप का यद्यपि मूल भागों में उल्लेख नहीं मिलता, तथापि छेद-सूत्रों तथा अन्य सूत्रों के भाष्य, पूर्णि आदि में इसके उल्लेख मिलते हैं। इसकी उत्पत्ति के संबंध में कहा गया है कि मथुरा नगरी के बाहर वन में एक क्षपक (उपस्वी जैन साधु) तपस्वा कर रहा था। उसकी तपस्वा और संतोष वृत्ति से वहाँ की वन देवता उसकी विनम्र भक्त बन गईं। प्रतिदिन वह साधु को वन्दना करती और कहती भेरे योग्य सेवा कार्य कहना। क्षपक कहवां मुखे पुनः अंती अविरत देवी से कुछ कार्य गँही। देवी जब भी क्षपक को सेवा कार्य के लिए पुच्छती तो क्षपक भी अपनी तरफसे वही उत्तर देता था। एक सब देवी के मन में आया तपस्वी बार-बार मुखे कोई कार्य न होने को कहा करते हैं, तो अब ऐसा कोई उपाय कर्न ताकि यह मेरी सहायता पाने के इच्छुक बने। उसने मथुरा के निकट एक बड़े विशाल चीक में रात भर में एक बड़ा स्तूप सड़ा कर दिया, दूसरे दिन उस स्तूप को जैन तथा बौद्ध धर्म के अनुयायी अपना-अपना मानकर उस पर कन्ना करने के लिए उत्तर हुए। जैन लोग स्तूप को अपना बताते थे, तथा बौद्ध अपना। स्तूपमें लेख अथवा किसी सम्प्रदाय की वेवमूर्ति न होने के कारण उसने जैन बौद्धों के बीच झगड़ा सड़ा कर दिया। परिणामस्वरूप दोनों सम्प्रदायों के नेता न्याय के लिए राजा के पास पहुँचे, और स्तूप का कन्ना दिलाने की प्रार्थना की। राजा तथा उनका न्याय-विभाग स्तूप जैवों का है अथवा बौद्धों का, इसका निर्णय नहीं दे सके।

१ —चमरोत्पात के क्षेत्र पर चढ़ाई करने के विषय पर भगवती सूत्र में विस्तृत वर्णन मिलता है। परन्तु उसमें चमरोत्पात के स्थल पर स्मारक बनने और तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध होने की सूचना नहीं है। माक्ष्म होता है भगवान् महावीर के प्रवचन का संकलन होने के समय तक यह स्थान जैन-तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध नहीं हुआ था।

जैन सभ ने अपने स्थान में मिलकर विचार किया कि यह स्तूप दिव्य शक्ति से बना है, और देवसहाय्य से ही किसी सम्प्रदाय का कायम हो सकेगा। सभ में देव सहायता किस प्रकार प्राप्त की जाय, इस बात पर विचार करते समय जानने वालों ने कहा, वन में अमृक क्षपक के पास वन देवता आया करती है, अतः क्षपक द्वारा उस देवता से स्तूप प्राप्ति का उपाय पूछना चाहिये। सभ में सर्वसम्मति से यह निर्णय हुआ कि दो साधु क्षपक मुनि के पास भेजकर उनके द्वारा इस विषय में वन देवता की सहायता माँगी जाय।

प्रस्ताव के अनुसार समय मृग क्षपक मुनि के पास गया और उन्हें सभ के प्रस्ताव से वाकिफ किया। क्षपकने भी क्या—शक्ति सभ का कार्य सम्पन्न करने का आश्वासन देकर आये हुए मुनियों को वापिस बिदा किया।

नित्य नियमानुसार वन देवता क्षपक के पास आयी और कन्दन पूर्वक सेवा कार्य सबकी नित्य की प्रार्थना दोहरायी। क्षपक ने पूछा एक कार्य के लिये पुन्हारी सहाह आवश्यक है। देवता ने कहा वह कार्य क्या है? क्षपक बोले महीनो से मधुरा के देव निर्मित स्तूप के सवध में जैन, बौद्धों के बीच झगडा चल रहा है, राजा का न्यायाधिकरण भी परेशान हो रहा है, पर इसका निर्णय नहीं हो रहा है। मैं चाहता हूँ कि तुम कोई ऐसा उपाय बताओ और सहायता करो कि वह स्तूप सबकी झगडा तुरंत मिटे और स्तूप जैन सम्प्रदाय का प्रमाणित हो।

वन देवता ने कहा—तपस्वीजी महाराज ! आज मेरी सेवा की आवश्यकता हुई न? तपस्वी बोले—अवश्य यह कार्य तो पुन्हारी सहानुभूति से सिद्ध हो सकेगा।

देवी ने कहा—आप अपने सभ से सूचित करें कि वह पुन राज सभा में यह प्रस्ताव उपस्थित करें, यदि स्तूप पर स्वयं श्वेत ध्वज फलकने लगे तो स्तूप जैनों का समझा जाय और लाल ध्वज फलकने पर बौद्धों का।

क्षपक ने मधुरा जैन सभ के नेताओं की अपने पास बुलाकर वन देवताओं प्रस्ताव की सूचना की। सभ नायकों ने न्यायाधिकरण के सामने वैसा ही प्रस्ताव उपस्थित किया। राजा तथा न्यायाधिकरणों को प्रस्ताव पसन्द आया और बौद्ध नेताओं से इस विषय में पूछा, बौद्धों ने भी प्रस्ताव को स्वीकार किया।

राजा ने स्तूप के चारों ओर रक्षक नियुक्त कर दिये। कोई भी व्यक्ति स्तूप के निकट तक न जाये इसका पूरा-पूरा प्रबन्ध किया। इस व्यवस्था और प्रस्ताव से नगर भर में एक प्रकार का कौतुक फैल गया। दोनों सम्प्रदाय के भक्तजन अपने-अपने इष्टदेवों का स्मरण कर रहे थे, तथा निष्पक्ष नागरिकजन कम रात बीते और स्तूप पर फहराती हुई ध्वजा देखें, इस चिन्ता से भगवान् भास्कर से जल्दी उठित होने की प्रार्थनाएं कर रहे थे।

सूर्योदय होने के पूर्व ही मधुरा के नागरिक हज़ारों की संख्या में स्तूप के दर्शन-निर्देश स्तूप की ध्वजा देखने के लिये एकत्रित हो गये। सूर्य के पहले ही उनके सारथी ने स्तूप के शिखर पर दण्ड तथा ध्वज पर प्रकाश फेंका। जनता को अरण्य प्रकाश में सफेद वस्त्र सा दिखाई दिया। जैन जनता के हृदय में आशा की तरंग बहने लगी। इसके विपरीत बौद्धधर्मियों के दिल-गिराशा का अनुभव करने लगे। सूर्यदेव ने उदयावल के शिखर से अपनी किरण फेंककर सबको निश्चिन्त करा दिया कि स्तूप के शिखर पर श्वेत ध्वजा फलक रही है। जैनधर्मियों के मुखों से एक साथ “जैन जयतु शासनम्” की ध्वनि निकल पड़ी, और मधुरा के देव निर्मित स्तूप का स्वागत जैन सभ के हाथों में सीप दिया गया।

मधुरा स्थित देव निर्मित स्तूप की उत्पत्ति का उक्त इतिहास सुनो के आश्चर्य, धूम्रियों और टीकाकारों के भिन्न-भिन्न वर्णनों को व्यवस्थित करके लिखा है। आचार्य विनयप्रसूति कृत ‘मधुरा कल्प’ में पौराणिक ढंग से इस स्तूप का विशेष विवरण दिया है, जिसका सखित सार पाठक गण के अवलोकनार्थ नीचे दिया जाता है —

श्री सुपार्ष्वनाथजिन के तीर्थवर्षी धर्मशोध और धर्मरक्षि नामक दो तपस्वी मुनि एक समय बिहार करते हुए मधुरा पहुँचे। उस समय मधुरा की लम्बाई बारह योजन तथा बिस्तार नव योजन परिमित था। उसके चारों तरफ़ दुर्ग बना हुआ था और पास में दुर्ग की नहराही हुई यमुना नदी बह रही थी। मधुरा के भीतर तथा बाहर उनके कूप, बावियाँ बनी हुई थी। नगरी गृह पन्तिमों, हाह-बाहारी और देव मन्दिरों से सुसज्जित थी इसकी बाह्यभाग भूमि अनेक बनी-उद्यानों से घिरी हुई थी। उपर्युक्त मुनियुगल ने मधुरा के भूतरमण नामक उद्यान में चातुर्मासिक तप के साथ वर्षा चातुर्मासिक की स्थिरता की। मुनियों के तप, ध्यान, शांति आदि गुणों से आकर्षित होकर उपवन की अधिष्ठात्री ‘कुबेरा’ नामक देवी उनके पास रात्रि के समय

जाकर कहने लगी, "मैं आपके गुणों से बहुत ही सन्तुष्ट हूँ मुझसे वरदान माँगिये ।" भुविनी ने कहा हम निस्संग अमण हैं हमें किसी भी पदार्थ की इच्छा नहीं । यह कहकर उन्होंने 'कुबेरा' को धर्म का उपदेश देकर जैनधर्म की श्रद्धा कराई ।

चातुर्मासकी समाप्ति के लगभग कार्तिक सुदी अष्टमी को तपस्विनी ने अपने निवास स्थान की स्वामिनी जानकर 'कुबेरा' को कहा—हे आदिका ! चातुर्मास पूरा होने आया है, हम यहाँ से चातुर्मासकी समाप्ति होते ही विहार करेंगे । तुम जिन-देव की पूजा भक्ति तथा जैनधर्म की उत्पत्ति में सहयोग देती रहना । देवी ने तपस्विनी को बड़ी ठहरने की प्रार्थना की, परन्तु साधु का एक स्थान पर रहना आचार विरुद्ध बताकर उन्होंने उसकी प्रार्थना को अस्वीकृत कर दिया । कुबेरा ने कहा—यदि आपका यही निश्चय है तो मेरे बोध धर्मकार्य का वादेश कीजिये, क्योंकि देव दर्शन बमोघ होता है । साधुओं ने कहा—यदि तेरा आग्रह है तो हमें सच के साथ मेरे पर्वत पर लेजाकर जिन चैत्यों का वन्दन करादे । देवी ने कहा—आप दो को मैं वहाँ ले जा सकती हूँ, मयुरा का सच साथ मैं होना तो मुझे मय है कि दिव्या वृष्टि देव मेरे गमन में निषेध करेंगे । साधु बोले—यदि सच को वहाँ ले जाने की तेरी शक्ति नहीं है तो हम दो को वहाँ जाना उचित नहीं है । हम धारन बल से ही मेरे पर्वत स्थित जिन चैत्यों को दर्शन वन्दन करेंगे । तपस्विनी के कथन को सुनकर लज्जित सी होकर कुबेरा बोली—भगवान् ! यदि ऐसा है तो मैं स्वयं जिन प्रतिमाओं से शोभित मेरे पर्वत का आकार यहाँ बना देती हूँ, वहाँ पर सच के साथ आप देव वन्दन करेंगे । साधुओं ने देवी की बात को स्वीकार किया । तब देवी ने सुवर्णमय नानारत्नशोभित, अनेक देवपरिवारित, तोरण ध्वज मालाओं से अलंकृत जिसका शिखर छत्र-नय से सुशोभित है, रात भर में ऐसा स्तूप निर्माण किया जो मेरे पर्वत की तरह तीन मेखलाओं से सुशोभित था । प्रत्येक मेखला में प्रत्येक दिशा में पंचमय रत्नमय प्रतिमार्थें सुशोभित थी, मूलनायक के स्थान पर भगवान् सुपार्षनाथ का विम्ब प्रतिष्ठित था ।

प्रभाव होते ही लोग स्तूप के पास एकत्र हुए, और आपस में विवाद करने लगे । कोई कहते थे यह वासुकी नाग के लछन वाले स्वयंभूदेव है, तब दूसरे कहते थे ये शेषशायी भगवान् नारायण हैं । इसी प्रकार कोई ब्रह्मा, कोई धरमेन्द्र (नागराज), कोई सूर्य तो कोई चन्द्रमा कहकर अपनी जानकारी बता रहे थे । बौद्ध कहते थे यह स्तूप नहीं किन्तु 'बुद्धाव्यक्त' है । इस विवाद को सुनकर ममयस्व पुरुष कहते थे यह दिव्य शक्ति से बना है और दिव्य शक्ति से ही इसका निर्णय होगा, तुम आपस में क्यों लड़ते हो ? अपने-अपने इष्टदेव को वस्त्रपट पर चित्रित करवाकर निज निज मण्डल के साथ ठहरो, जिसका स्तूप स्थित देव होगा उसी का चित्रपट रहेगा, श्रेष्ठ व्यक्तियों के पट्ट स्थित देव प्राग जायेंगे । जैन सच ने भी सुपार्षनाथ का चित्रपट बनवाया । बाद में अपनी-अपनी मंडलियों के साथ चित्रित चित्रपटों की पूजा करके सब धार्मिक सम्प्रदाय वाले उनकी भक्ति करते । नवम दिन की रात्रि का समय था, सभी सम्प्रदायों के भक्तजन अपने अपने पट्ट सामने रखकर अपने अपने श्रेष्ठ देव का गुणगान कर रहे थे । बराबर अर्द्धरात्रि व्यतीत हुई, तब प्रचण्ड पवन प्रारम्भ हुआ । पवन से तृण-पत्र तो उड़े इसमें तो बड़ी बात नहीं थी, परन्तु उसकी प्रचण्डता यहाँ तक बढ़ चली कि उसमें पत्थर तक उड़ने लगे । तब लोगों का धर्म दृढ़ता प्रमाण बचाने की चिन्ता से वहाँ से भागे । लोगों ने अपने अपने सामने जो देवमूर्ति पट्ट रखे थे, वे लगभग सबके सब प्रचण्ड पवन में बिलीन हो गये, केवल सुपार्षनाथ का एक पट्ट वहाँ रह गया । हवा का बलबल शान्त हुआ, लोग फिर एकत्रित हुए और सुपार्षनाथ का पट्ट देखकर बोले यह 'अरिहन्त' देव है और यह स्तूप भी इसी देव की मूर्तियों से अलंकृत है । लोग उस पट्ट को लेकर सारे मयुरा नगर में धूम और तब से 'पट्ट यात्रा' प्रवृत्त हुई ।

इस प्रकार धर्मशोध तथा धर्मरक्षि मुनि मेरे पर्वताकार देव निर्मित स्तूप में देव वन्दन कर, नया तीर्थ प्रकाश में लाकर जैन सच को आनन्दित कर मयुरा से विहार कर गये, और क्रमशः कर्मखन कर बसारा से मुक्त हुए ।

'कुबेरा' देव स्तूप की तब तक रक्षा करती रही, जब तक कि पार्षनाथ का शासन प्रचलित हुआ ।

एक समय भगवान् पार्षनाथ विहार क्रम से मयुरा पधारे और धर्मापदेश करते हुए भारी दुपमा काळ के भावों का निरूपण किया । पार्षनाथ के वहाँ से विहार करने के बाद 'कुबेरा' ने सच को बुलाकर कहा—मविष्य में कनिष्क का समय आने आया है । कालानुमान से राजादि शासक लोग लोभग्रस्त बनेंगे, और इस स्वर्णमय स्तूप को नुकसान पहुँचावेंगे । अब स्तूप को दौड़ो के पदों से ढाँक दिया जाय, भीतर की मूर्तियों की पूजा मैं अब्बा मेरे बाद जो नयी 'कुबेरा' उत्पन्न होगी, वह करेगी, सच इष्टकामय स्तूप में भगवान् पार्षनाथ की प्रस्तरमय मूर्ति प्रतिष्ठित करके पूजा किया करे । देवी की बात मविष्य में लाभदायक जानकर सच ने मान्य की और देवी ने बिचारित योजनानुसार मूल स्तूप को दौड़ों के स्तूप से ढाँक दिया ।

इष्टकागम स्तूप पुराना हो जाने से उसमें से ईंटें निकलने लगी थी, इसलिये सब ने पुराने स्तूप को हटाकर नया पाषाणमय स्तूप बनवाने का निर्णय किया, परन्तु 'कुबेरा' ने स्वप्न में कहा इष्टकागम स्तूप को अपने स्थान से न हटाइयें, इसकी मजबूत करना हो तो ऊपर पत्थर का ढोल चढ़वा दो। सपने में ऐसा ही किया। आज भी देवनिर्मित स्तूप को अवश्य रूप से देन पूजते हैं, तथा इसकी रक्षा करते हैं। हजारों प्रतिमाओं से युक्त देवलों, रहने के स्थानों, सुन्दर गम्य कुटी तथा बैलानिका-अम्बा, अनेक क्षेत्रपाल आदि के निकटों से यह स्तूप सुसोभित है।

पूर्वांश भट्टिसूरि ने जो कि ग्वालिबर के राजा आम के धर्मगुरु थे, मथुरा में वि० स० ८२६ में भगवान् महावीर का विम्ब प्रतिष्ठित किया।

मथुरा के देव निर्मित स्तूप की उत्पत्ति का विवरण शास्त्रीय प्रतीकों तथा 'मथुरा कल्प' के आधार से ऊपर दिया गया है। कल्पोक्त वर्णन अतिशयोक्ति पूर्ण हो सकता है, परन्तु एक बात तो निश्चित है कि यह स्तूप है अति प्राचीन, और भारत में विदेशियों के आने के समय यह स्तूप जैनों का एक महिमास्पद तीर्थ बना हुआ था। वर्षों के अमुक समय में कहा स्थान महोत्सव होता था, और उस प्रसंग पर भारतवर्ष के कोने कोने से तीर्थ यात्रिक महा एकन होते थे, ऐसा प्राचीन साहित्य के उल्लेखों से सिद्ध होता है। इस बात के समर्थन में 'नीलोच भाष्य' की एक वाचा तथा उसकी चूर्ण का उद्धरण नीचे देते हैं —

यून मह सद्धि समणी बोहिय हरण न निजसुपालावे ।

भग्नेय य अक्कदे कम्मि बुद्धेण भोएति ॥

अर्थात् मथुरा के स्तूप महोत्सव पर जैन आधिकार्य तथा जैन साध्विया वा रही थी, मार्ग में बोधिक लोग उन्हें घेरकर अपने साथ ले चले। आये जाते-जाते मार्ग के निकट आतापना करते हुए एक राजपुत्र जैन मुनि को देखा। उन्हें देखते ही वाचा-विनिमो ने आकम्बल (घोर) किया, जिसे सुनकर मुनि उनकी तरफ आये और बोधिका से युक्त कर आधिकार्यों को उनके पंजे से छुड़ाया।

उक्त वाचा की विशेष चूर्ण नीचे लिखे अनुसार है —

महाराज नयरीए धूमो देवनिम्निओ तत्स महिया निमित सद्धीतो समणीहिं सम निगयातो रायपुतो तत्स अहूरे आयावन्तो चिट्ठह । ता सद्धी समणीतो बोहियेहिं गहियातो तेण तेण भाणिया तो वा ताहिं सद्धि पद्धन अक्कंदो कभो ततो रायपुत्तेण साहुणा मुळ दाळम मोहयातो, बोधिका अनार्व म्लेच्छा । ( नि० वि० चू० २६८-२ )

चूर्ण का भावार्थ वाचा के नीचे दिये हुए अर्थ में आ चुका है, इसलिये चूर्णिकार के अंतिम शब्द 'बोधिक' पर ही थोड़ा सा ऊहापोह करेंगे।

जैन सूत्रों के भाष्यादि में 'बोहिया' शब्द बार-बार आया है। प्राचीन संस्कृत टीकाकार 'बोहिय' शब्द का संस्कृत 'बोधिक' शब्द बना कर कहते हैं। बोधिक पश्चिम दिशा के म्लेच्छों को कहते हैं। प्राकृत टीकाकार कहते हैं, मनुष्यों का अपहरण करने वाले म्लेच्छ 'बोहिया' कहलाते हैं। हमारा अनुमान है कि बोधिक अथवा 'बोहिय' कहलाने वाले लोग बोहोमिया के रहने वाले विदेशी थे। वे पूनानियों के भारत पर आक्रमण के समय भारत की पश्चिम सीमा पर इधर-उधर पहाड़ी प्रदेशों में फैल गये थे। मौर्य चन्द्रगुप्त के शासन काल में भारत के पश्चिम तथा उत्तर प्रदेशों में घुसकर वह मनुष्यों को पकड़ पकड़ कर ले जाते और विदेशों में पहुँच कर गुलाम खरीददारों के हाथ बेच दिया करते थे। हमारा यह अनुमान ठीक हो तो इसका अर्थ यही हो सकता है कि मथुरा का स्तूप मौर्यकाल का होना चाहिये।

मथुरा का देव निर्मित स्तूप आज भी मथुरा के कनकली टीले के रूप में नग्न अवस्था में खड़ा है। इसमें से मिली हुई कुषाणकालीन जैन मूर्तिया, आयागपठ, जैन-साधुओं की मूर्तिया आदि ऐतिहासिक सस्तुर्रों आज भी मथुरा तथा लखनऊ के सरकारी संग्रहालयों में सुरक्षित हैं। इन पर राजा कनिष्क, हुविष्क और वासुदेव के राज्य काल के लेख भी उत्कीर्ण हैं। इससे बात होता है कि यह तीर्थ विक्रम की दूसरी सताब्दि तक उन्नत दशा में था। उत्तर भारत में विदेशियों के आक्रमण से शास कर ज्येष्ठ हूणों के समय में जैन धर्म तथा जैन गृहस्थ सामूहिक रूप से दक्षिण भारत की तरफ राजस्थान, मेवाड़, मालवा, आदि में चले गये। अत उत्तर भारत के अन्य जैन तीर्थ रक्षण के अभाव से वीरान व नष्ट-भ्रष्ट हो गये हैं, जिनमें मथुरा का देव निर्मित स्तूप भी एक है।

## १०—सम्मदे शिखर तीर्थ

सूत्रोक्त जैन तीर्थों में सम्मदे शिखर (पारसनाथ हिल) का नाम भी परिगणित है। आवश्यक नियुक्तिकार कहते हैं— ऋषभदेव, वासुपूज्य, नेमिनाथ और वर्धमान (महावीर) इन चार तीर्थंकरों को छोड़ कर शेष अवसर्पिणी सभा के वीस तीर्थंकर सम्मदे शिखर पर मुक्त हुए थे। इसलिये तीर्थंकरों की निर्वाण भूमि होने के कारण इसे सम्मदे शिखर तीर्थ कहते हैं।

पन्द्रहवीं शताब्दी में निगम गच्छ के प्रस्थापक आचार्य इन्द्रनन्दि के बनाये हुए निगमों में एक निगम सम्मदे शिखर के वर्णन में लिखा गया है, जिसमें इस तीर्थ का बहुत ही अद्भुत वर्णन किया है। आज से ४० वर्ष पहले ये निगम पोडाय (कच्छ) के भण्डार में से मँगवाकर हमने पढ़े थे।

ऊपर लिखे सूत्रोक्त दश प्राचीन तीर्थों के अतिरिक्त वैभारगिरि, विपुलाचल, कोशल की जीवन्त स्वामी की प्रतिमा, अवन्ती की जीवन्त स्वामी प्रतिमा आदि अनेक प्राचीन पवित्र तीर्थों के उल्लेख सूत्रों के भाष्य आदि में मिलते हैं, परन्तु उन सब का एक निबंध में निरूपण करना अशक्य जानकर उन्हें छोड़ देते हैं।



## भट्टारक-सम्प्रदाय

(ले० विद्याधर जोहरापुरकर, एम० ए० पीएन० डी०)

### १-भट्टारक सञ्ज्ञा

प्राचीन सस्कृत तथा प्राकृत साहित्य में भट्टारक शब्द का प्रयोग आदरणीय अथवा पूज्य इस सामान्य अर्थ में किया जाता था। तीर्थंकरों के लिए 'वीर भट्टारक' आदि और प्राचीन आचार्यों के लिए 'भूवलिभट्टारक' आदि शब्द प्रयोग इसी के उदाहरण हैं। चन्द्रगुप्त विक्रमादित्यादि सम्राटों के लिए भी परमभट्टारक शब्द का विशिष्ट रूप में प्रयोग होता था।

मध्ययुगीन जैन साधुओं के लिए जिस समय भट्टारक सञ्ज्ञा रुढ़ हुई तब उसे एक विशिष्ट अर्थ प्राप्त हुआ। जो आचार्य किसी भठ या मन्दिर से सम्बद्ध स्थावरजगम सम्पत्ति की व्यवस्था देखते थे, उनके लिये यह सञ्ज्ञा रुढ़ हुई। प्राचीन जैन साधुओं के लिये किसी भी प्रकार की सम्पत्ति से सम्बन्ध रखना वर्जित था। इस नियम के अपवाद रूप में धार्मिक सत्स्थाओं की व्यवस्था देखने की प्रवृत्ति चौथी-पाँचवीं सदी से रुढ़ होने लगी। परम्परागत साधुओं ने इस प्रवृत्ति का विरोध किया तब धीरे-धीरे बनवासी और चैत्यवासी इन दो भागों में साधु सञ्च का विभाजन हुआ। यह प्रक्रिया दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सभों में हुई। किन्तु बनवासी और चैत्यवासी ये शब्द श्वेताम्बर सम्प्रदाय में रुढ़ हुए। दिगम्बर-सम्प्रदाय में चैत्यवासियों के समान साधु द्राविड सञ्च के रूप में संगठित हुए और बनवासियों के समान साधुओं को बाद में मूलसञ्च यह नाम प्राप्त हुआ। देवसेन कुट "दशानसार" (संवत् ९९०) के कथनानुसार द्राविड सञ्च की स्थापना आचार्य पूज्यपाद देवनन्दी के शिष्य वज्रनन्दी ने संवत् ५२६ में की थी। समय की गति से बाद की पाब सदियों में बनवासी और मूलसञ्ची साधु भी भठ मण्डिरी की ओर आकृष्ट होते गए। चारहवीं सदी तक ऐसी स्थिति हो गई कि साधुओं के सभी प्रमुख आचार्य भठपीठा होने लगे। इन्हीं प्रमुख आचार्यों के लिए भट्टारक शब्द का प्रयोग रुढ़ हुआ।

### २-भट्टारकों का आचार

भठ मन्दिरों की व्यवस्था के साथ-साथ उनकी सम्पत्ति के उपभोग की प्रवृत्ति भी साधुओं ने आ गई। विभिन्न राजाओं के मृत होने से वे राजगुरु कहलाने लगे और राजा के समान वैभव भी उन्हें प्राप्त होने लगा। पाल्कि छात्र-सुखासन-राजित यह उनका सामान्य स्वरूप बना। श्वेताम्बर साधुओं में पहले से ही आवश्यक वस्त्रपात्रों के उपयोग की छूट थी। किन्तु दिगम्बर साधु भगवान् महावीर के अवशानुसार वस्त्रपात्र से भी दूर रहते थे। भट्टारकभूमि में उनकी यह निषेधता कम हुई और अपवाद वेच के रूप में दिगम्बर भट्टारक भी वस्त्र धारण करने लगे। इस अपवाद वेच का स्वीकार पहले भ० वसन्तकीर्ति द्वारा मण्डपपुर्य (भाडलगढ, राजस्थान) में किया गया। इनका समय तेरहवीं सदी का मध्य है। अब श्वेताम्बर और दिगम्बर भट्टारकों में यही करक रहा कि दिगम्बर सिद्धान्त रूप में नग्नता को श्रेष्ठ मानते रहे और प्रतीक रूप में यदाकदा नग्न अवस्था का स्वीकार करने लगे। दीक्षा के समय, भोजन के समय और मारणान्तिक सल्लेखना के समय नग्न अवस्था धारण करना दिगम्बर भट्टारकों के लिये योग्य माना जाता था। प्राचीन जैन साधुओं के लिए स्नान वर्जित था। किन्तु यह निषेध भट्टारकों ने स्वीकार नहीं किया। पातुर्मासिक योगधारणा के समय और दीक्षा के समय उनका अभियेक श्वेद समारोह से होता था। कारण के भ० शान्तिषेण ने (१० वीं सदी) तो स्नान स्नान भी किया था। इस सामान्य प्रवृत्ति के अपवादस्वरूप कई भट्टारक तपस्या में भी प्रकलशील रहते थे। एकान्तर उपवास करने का बन्ध्यास भ० शुभकीर्ति (१३वीं सदी) ने किया था। भ० यशकीर्ति (१६ वीं सदी) सर्वदा गीरस साधारण ग्रहण करते थे। भ० चित्रसेन (१४ वीं सदी) ज्ञातापन योग धारणा के लिये प्रसिद्ध थे। भट्टारकों की विभिन्न परम्पराओं में विभिन्न रजोहरणों का उपयोग रुढ़ था। काष्ठ सञ्च में चमड़ी घास के पूँछ की बनी पिच्छी स्वीकार की जाती थी। माधुरगच्छ में पिच्छी का उपयोग नहीं होता था। अन्य दिगम्बर भट्टारक मोरपक्ष की पिच्छी धारण करते थे। श्वेताम्बरों में उन के बने रजोहरण का प्रयोग होता था।



से बागडगच्छ और नन्दीतट (गान्देव-महाराष्ट्र) ग्राम से नन्दीतटगच्छ ये नाम लिये गए हैं। पुत्राटगच्छ के आचार्य अपना मूलप्रदेश छोड़कर लाट (दक्षिण गुजरात) प्रदेश में बिहार करने लगे, इसलिये उस गच्छको लाटबागड यह नवीन नाम प्राप्त हुआ था। काष्ठासध यह नाम है सम्भवतः काष्ठा नगर से लिया गया था। १२ वीं सदी में दिल्ली के उत्तर में टक प्रदेन की यह राजधानी थी।

माथुरागच्छ की भट्टारक परम्परा के पीठ ग्वालिगर तथा बिहार में थे। १४ वीं सदी से इस परम्परा का व्यवस्थित वृत्तान्त प्राप्त होता है। पुष्करगण तथा कोहाचार्याम्नाय इस गच्छ के नामान्तर थे। लाटबागड गच्छ के पीठ गुजरात तथा कारवा में थे। इसका वृत्तान्त भी १४ वीं सदी से प्राप्त होता है। इस गच्छ के नामान्तर प्राप्त नहीं होने बिजागण तथा रामसेगान्धव ये नन्दीतट गच्छ के नामान्तर थे। इसका पीठ सूरत में था। इसका वृत्तान्त १५वीं सदी से प्राप्त होता है। बागडगच्छ का विशेष परिचय नहीं मिलता।

### ५-भट्टारको का कार्य—मूर्तिप्रतिष्ठा

भट्टारक पीठों की स्थापना यज्ञ और मन्दिरों की व्यवस्था के लिये हुई थी। इसलिए यह स्वाभाविक ही है कि मन्दिर और मूर्तियों की प्रतिष्ठा यह भट्टारको के जीवन का प्रमुख कार्य रहा। भट्टारको के इतिहास के साधनों में आधे से अधिक सत्या मूर्ति लेखों की है। मूर्ति प्रतिष्ठा के प्रति इतना अनुराग होने के दो कारण थे। एक तो मुस्लिम शासकों द्वारा मूर्तियों का विध्वंस की गई थी और उनके स्थान में नई मूर्तियों की स्थापना इष्ट थी। दूसरा कारण यह है कि मूर्तिप्रतिष्ठा के उत्सव को सामाजिक महत्व भी था। साधारण से प्रतिष्ठा समारोह के लिये भी हजारों अर्द्धाणु सपामक एकन आते थे और धार्मिक प्रवृत्ति तथा सामाजिक एकता की भावना उनमें दृढ़ होती थी। मूर्ति प्रतिष्ठा के समय गजराय बलाकर सचपनि, सिंघई आदि पद प्राप्त करना सामाजिक श्रेष्ठत्व प्राप्त करने का निश्चित मार्ग था।

इस युग की मूर्तियों में पाषाण की अपेक्षा धातु की मूर्तियों का प्रमाण बढता गया। मूर्तियों में विविधता भी बढी। तीर्थ-कार, चण्डपरमेष्ठि, नन्दीश्वर, चमेर, सहस्रकूट, सरस्वती, चक्रेश्वरी, पद्मावती और अन्य दक्षिणी, ओषधाल, गुरु आदि प्रकारों की मूर्तियाँ इस युग में स्थापित की गईं। जैन मूर्तिकला के आरम्भ काल से १२ वीं सदी तक मुख्य तीर्थंकर मूर्ति के साथ यक्ष, दक्षिणी, छत्र, चामर, भामण्डल आदि अलकरण भी उत्कीर्ण होते थे। भट्टारक युग में अलकरण उत्कीर्ण करने की पद्धति छुटप्राप्त हुई और तीर्थंकर मूर्तियों का स्वरूप बहुत सादा हो गया। इन मूर्तियों का निर्माण मुख्यतः राजस्थान में होता था। मूर्तियों का विस्तार दो इंच से बीस फुट तक विभिन्न प्रकार का पाया जाता है। विविध यशों की स्थापना यह इस युग की विशेष निर्मिति थी। वल्लभायधर्म, पौडसकारण भावना, दायिदाय भाव, नवग्रह, आदिमण्डल और सकलीकरण ये मन्त्रों के विविध प्रकार हैं। मूर्ति और यशों पर प्रतिष्ठा समारोह का विवरण लिखने की पद्धति सर्वत्र रूढ़ थी। इस विवरण में प्रतिष्ठा का समय, प्रतिष्ठाकर्ता, छेठ की वत्सपरम्परा, प्रतिष्ठासंचालक भट्टारक की गुरुपरम्परा, स्थान, स्थानीय तथा प्रादेशिक शासक का नाम और मंगल सूचक वाक्य इत्यादि बातों का समावेश होता था। मूर्ति छोटी हो तो इनमें नै कुण्ड बातों का विवरण छोड़ भी दिया जाता था।

सन् १५४८ में मुबारकाबह्वर के सेठ बीरधारा पापडीवाल द्वारा किया गया प्रतिष्ठा समारोह उल्लेखनीय है। इन समारोह में दिल्ली के ४० जिनचन्द्र, ४० भानुचन्द्र, ४० गुणचन्द्र आदि ने भाग लिया था। इस समय एक हजार ने अधिक मूर्तियाँ स्थापित की गईं और बाव में स्थान-स्थान के मन्दिरों में भेजी गईं। भारतवर्ष के प्राय सभी दिगम्बर जैन मन्दिरों में इस समय की मूर्तियाँ पाई जाती हैं।

### ६-शिष्यपरम्परा

जैन परम्परा में शास्त्राध्ययन की प्रवृत्ति कुल पर आधारित नहीं थी। इसलिये शिष्य परम्परा का विस्तार करने की आवश्यकता जैन सभ में सदैव रही। भट्टारको ने भी इस आवश्यकता को पूर्ण करने का प्रयास किया। अपने विधिवर शिष्यों द्वारा विविध शास्त्रों के अध्ययन को उन्होंने प्रोत्साहन दिया और उनके द्वारा नये ग्रन्थों की रचना भी करवाई। इन दृष्टि से पवित्र राजमल्ल, श्वत्सुसार सूरि, ब्रह्मजिनदास आदि शिष्यों के नाम उनके गुरुओं से भी अधिक स्मरणीय हुए हैं। भट्टारको के शिष्यों में सबसे प्रमुख शिष्य की शायद भट्टारक पद प्राप्त होता था। अन्य शिष्य यदि भट्टारकाचार्य हो तो



स्वतन्त्र भट्टारक पीठ स्थापित करते थे जयवा मण्डलाचार्य के रूप में अपनी पृथक् शिष्य परम्परा चलाते थे। इन अनभिपन्न भट्टारको की परम्परा कभी-कभी छह सात पीढ़ियों तक चलती रहती थी।

भट्टारको के शिष्य वर्ग में जैनतेरों का समावेश भी यदा कदा होता था। द्विजविद्यनाथ भ० इन्द्रभूषण (१७ वीं सदी) के शिष्य थे। पण्डित हाजी भ० राजकीर्ति (१७ वीं सदी) के शिष्य थे। भूषित प्राज्ञ मिश्र ने भ० इन्द्रभूषण के आदेश से गोमोदेश्वर बाहुवकी का स्तोत्र लिखा था। व्याकरण कोशादि ग्रन्थ पढ़ाने के लिये ये विद्वान् सम्भवतः भट्टारको के साथ रहे थे।

जैनैन्द्र व्याकरण, गणितसारसंग्रह, कल्याणकारक आदि शास्त्रीय ग्रन्थ जैनैतर समाज द्वारा उपेक्षित ही रहे थे। इनके पठन-पाठन की परम्परा भट्टारको के शिष्यों में ही कुछ हद तक चलती रही, अन्यथा इन ग्रन्थों का तोष अवश्यम्भावी था।

### ७-साहित्य रचना

भट्टारको और उनके शिष्यों द्वारा लिखे गये उपलब्ध ग्रन्थों की संख्या करीब ४०० है। इस साहित्य में पुराण, कथा और पूजापाठ ये विषय प्रधान थे। संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, गुजराती, राजस्थानी, मराठी तथा कन्नड इन भाषाओं में यह साहित्य मिलता है। पुराणग्रन्थ मुख्यतः रविपेक्षक पद्मचरित, जिनसेनकृत हरिवंशपुराण तथा जिनसेन एक गुणभद्र के महापुराण पर आधारित है। पुराणलेखकों में भ० सकलकीर्ति (१५ वीं सदी) प्रमुख थे। आसुरपुराण चन्द्रप्रमपुराण, शान्तिनाथपुराण, नेमिनाथपुराण, पार्वतपुराण, वर्धमान पुराण, सुकुमार चरित, यशोधरचरित, आदि ग्रन्थ सकलकीर्तिकृत हैं। जनसाधारण के लिये सुबोध संस्कृत में इनकी रचना हुई है। सकलकीर्ति के शिष्य ब्रह्मजिनदास ने गुजराती में विपुल-लेखन किया। रामायण उस (सं० १५०८), हरिवंशरास (सं० १५२०), जशोधररास, जीवधररास, जवूस्वामीरास, श्रीपालरास आदि ग्रन्थ जिनदासकृत हैं। संस्कृतपुराणों में सोमसेनकृत रामपुराण (सं० १५५६), धर्मचन्द्रकृत गौतमचरित (सं० १७२६), सुभचन्द्रकृत करकण्डवचरित (सं० १६११) तथा पाण्डवपुराण (सं० १६४८), विद्यानन्दकृत सुदर्शनचरित (१६वीं सदी), अजितकृत हनुमन्चरित (१६वीं सदी), वादिचन्द्रकृत पार्वतपुराण (सं० १६४०), तथा यशोधर चरित (सं० १६५७), धर्मकीर्तिकृत हरिवंशपुराण (सं० १७७१), राजमल्लकृत जवू स्वामी चरित (१६वीं सदी), सोमकीर्तिकृत यशोधरचरित (सं० १६३६), कृष्णदासकृत निमलपुराण (सं० १६४४), श्री भूषणकृत शान्तिनाथ पुराण (सं० १६५९), तथा हरिवंशपुराण एवं चन्द्रकीर्तिकृत पार्वतपुराण (सं० १६५४) उल्लेखनीय हैं। गुजराती के पुराण ग्रन्थों में वादिचन्द्र कृत श्री पाल आर्यान (सं० १६५१) तथा पार्वतनाथ छन्द, जयसागरकृत सीताहरण (सं० १७३२) अनिरुद्धर तथा सगर चरित, चन्द्रकीर्तिकृत पाण्डवपुराण, पामोक्कचिन्तित भरत भुजबलि चरित (शक १६१४), धनसागर कृत पार्वतपुराण (सं० १७५६) आदि ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं। हिन्दी में शांतिवाहन कृत हरिवंशपुराण (सं० १६९५), जूझालदासकृत हरिवंशपुराण (सं० १७८०) आदि की रचना हुई। अपभ्रंश पुराणों में माणिक्यराजकृत अमरसेनचरित (सं० १६७६), महिद विरचित शान्तिपुराण (सं० १५८६), रघूकृत सम्प्रतिजिनचरित, सिंहसेनकृत आदिपुराण (१५ वीं सदी) श्रुतकीर्तिकृत हरिवंशपुराण (सं० १५५२), तथा धनपालकृत बाहुबलिचरित ये प्रमुख हैं। मराठी में गुणदासकृत अजितचरित (१५ वीं सदी), मेघराजकृत जशोधररास (१६वीं सदी), नागोआयाकृत यशोधरचरित (१६ वीं सदी), नीरदासकृत सुदर्शनचरित (१७ वीं सदी), गुणकीर्तिकृत पद्मपुराण (१५ वीं सदी), जिनदासकृत हरिवंशपुराण (१५ वीं सदी) महीचन्द्रकृत आदिपुराण (शक १६१८) तथा जिनसागरकृत जीवन्मरपुराण (शक १६५६) प्रमुख पुराण ग्रन्थ हैं।

भट्टारक युग के साहित्य का दूसरा प्रमुख विषय व्रतकथा है। आकाशपञ्चमी, नागपञ्चमी, श्रुतपञ्चमी, कोकिलपञ्चमी चैतन्यपञ्चमी, मोहसप्तमी, निर्दुःखसप्तमी, रणसप्तमी, सुगन्धवस्त्रमी, कलशवधमी, मोन एकादशी, श्रुतस्नान डावशी, अनन्त-चतुर्दशी, पत्यविधान, लब्धिविधान, दशलक्षण, योडशकारण, मेरुपति, विमान पवित्र आदि अवगणित व्रतों का प्रादुर्भाव इस युग में हुआ और उनका महत्त्व बतलानेवाली कथाएँ भी लिखी गईं। संस्कृत में श्रुतसागरसूत्रि, गुजराती में ब्रह्मजिनदास तथा मराठी में जिनसागरद्वारा लिखी गई व्रतकथाएँ सत्या में अधिक हैं।

इस युग में स्थापित की गई विविध मूर्तियों की पूजा के लिये लिखे गये पाठ यह भट्टारक साहित्य का तीसरा प्रमुख विषय है। अष्टक, स्तोत्र, जयमाला, जारती तथा सत्सन्नाम ये पूजापाठों के विविध प्रकार हैं। इनकी भाषा संस्कृत

तथा अपभ्रंश है जिसमें हिन्दी और गुजराती का भी बहुत मिश्रण हुआ है। पद्मनन्दीकृत सिद्धपूजा, श्रुतसागरकृत श्रुतस्फुट पूजा तथा कलिकुण्ड पूजा, गुणनन्दीकृत ऋषिमठल पूजा, जिनदासकृत सरस्वती पूजा, सुरेन्द्रकीर्तिकृत पद्मावती पूजा महोत्तिसागरकृत ज्वाला-माहिनी पूजा आदि पूजा पाठ लोकप्रिय रहे थे। ऐतिहासिक दृष्टि से जयसागरकृत तीर्थचमाला, ज्ञानसागरकृत तीर्थविकी तथा विभिन्न भट्टारको की उनके शिष्यों द्वारा लिखी गईं पूजाएँ उपमृन्त सिद्ध हुई हैं।

इस युग में विचारप्रधान साहित्य का परिमाण कम रहा। फिर भी धर्मभूषणकृत न्यायदीपिका (१४ वीं सदी), शुभ-चन्द्रकृत पद्मदर्शनप्रमाणप्रमेयानुप्रवेश तथा सखयिवदनविदारण (१६ वीं सदी) एवं राजमल्लकृत पद्माध्यायी (१६ वीं सदी) ये न्यायशास्त्र के ग्रन्थ उल्लेखयोग्य हैं। प्राकृतभाषा के दो व्याकरण शुभचन्द्र तथा श्रुतसागररुद्रिने लिखे हैं। पंडित भगवतीदास (भ० महेन्द्र सेन के शिष्य) की रचनाओं में ज्योतिषसार, वैद्य-विनोद तथा अनेकार्थनाममाला (१७ वीं सदी) पठनीय हैं। आध्यात्मिक प्रतिपादन का प्रचलन ज्ञानभूषण के उत्पन्नानंतरागिणी में (१६ वीं सदी) तथा राजमल्लकृत अध्यात्मकमल मार्तण्डमें यथास्वी हुआ है। आचार धर्म के बारे में सकलकीर्तिकृत मूलाचार प्रदीप तथा प्रफोत्तरीपातकाचार, मेधावी कृत धर्मसंग्रह, नेमिचन्द्रकृत लाटी संहिता (१६ वीं सदी) आदि ग्रन्थ लिखे गये थे।

## ८-जाति सघटना

साधुपद धारण करने से भट्टारक जाति के बन्धनों से मुक्त थे। किन्तु मध्ययुगीन समाज में जाति-सत्त्वा का प्रभाव व्यापक था। उससे वे अलक्षित भी नहीं रह सके। इसलिये भट्टारको की विद्वत्शालियों में 'अष्टशाखाप्रागादवन्धवानतस' 'बलकुलशृंगारहार', 'खडेलवालजातीयबुद्धवयोद्भव' आदि विशेषण भी पाये जाते हैं। विभिन्न भट्टारकपीठों से विशिष्ट 'जातियों का सम्बन्ध रहा था। बलकारागण के सूरतपीठ से हूमद, अटेरपीठ से लम्बे, जेजुटपीठ से परवार, दिल्ली जयपुरपीठ से खडेलवाल तथा लादुरपीठ से सैतवाल जाति का विशिष्ट सम्बन्ध था। काण्डासख—माधुराण्ड के अनुयायी प्रायः अगरवाल थे।

जातियों की स्थापना के बारे में भी कुछ कथाओं में भट्टारको का सम्बन्ध बतलाया है। नरसिंहपुराजाति रामसेन द्वारा तथा भट्टपुराजाति नेमिषेनद्वारा स्थापित मानी जाती थी। ऐतिहासिक काल में भी भ० देवेन्द्रकीर्ति (१५ वीं सदी) को रत्नाकर जाति का स्थापक कहा गया है। बघेरवाल जाति में मूलसंघीय आचार्य रामसेन और काण्डासंघीय आचार्य लोहू द्वारा धर्मस्थापना की कहानी मिलती है।

मध्ययुग में ज्ञान-ज्ञान, विवाहसंघ, व्यवसाय और ऊँच-नीच की कल्पना इन चारों बातों पर जाति का नियंत्रण था। इस नियंत्रण को नष्ट करने वाले व्यक्ति को बहिष्कार द्वारा दण्डित किया जाता था। जाति के इस स्वरूप को बनाये रखने में भट्टारको का योग भी सदैव रहा। इसीलिये उन्हें उन्हें धर्मगुरु के साथ-साथ सामाजिक शासक का रूप भी प्राप्त हुआ था।

## ९-मन्त्रसाधना

विशिष्ट मन्त्रों की साधना करके किसी देवी या देव को प्रसन्न कर लेना यह भट्टारको का विशेष कार्य माना जाता था। इन देवी-देवों की सहायता से विभिन्न चमत्कारजनक दुष्प उत्पन्न करके धर्मप्रभावना की जाती थी। भ० मल्लि-भूषण ने पद्मावतीदेवी को प्रसन्न किया था, तथा भ० महेन्द्रसेन ने क्षेत्रपाल को सम्बोधित किया था, ऐसा वर्णन पट्टावलिओं में मिलता है। पारुकी में बैठकर आकाश मार्ग द्वारा जाने का चमत्कार भ० सोमकीर्ति ने पापागढ में तथा मल्लकीर्ति ने जातरी में बतलाया था। भ० पद्मनन्दी ने विरलार की यात्रा के समय सरस्वती की पाषाणमूर्ति के मुख से विषम्वरो की प्राचीनता सिद्ध की थी। कारजा के भ० जिनसेन को योजन में बचनाग का मिश्रण होने से विषबाधा हुई, वह उन्होंने विषाणहारस्तोत्र के पाठ से ही दूर की थी।

## १०-कला कौशल

मध्य युग में धर्म ही समाज जीवन का केन्द्र था। अतः सभीतादि कलाएँ धर्म के आश्रय से ही इस युग में जीवित रही। भट्टारको और उनके शिष्यों द्वारा इस युग में जो पूजा पाठ लिखे गये वे विशेष रूप से योग्य हैं। इसीलिये भाव की

अपेक्षा मन्दिर सङ्ग्रहना को इन पूजा पाठों में अधिक महत्व मिला। भट्टारक मठों में प्रायः सर्वत्र मज्जन्-मल्लि। नियमित रूप से कार्य करती थी। मज्जनों के साथ कभी-कभी—विशेषण प्रतिष्ठा समारोह में नृत्यो का भी आयोजन होता था। मन्दिरों को चित्रों द्वारा सुशोभित करने का प्रयास कुछ भट्टारकों ने किया था। विभिन्न कथाओं की हस्तलिखित प्रतियों में भी कई बार सुन्दर चित्र बनाये जाते थे।

### ११-परस्पर सम्बन्ध

भट्टारकों के विभिन्न पीठों में प्रायः अच्छे सम्बन्ध रहे थे। यद्यपि व्यक्तिगत द्वेष को साम्प्रदायिक रूप देने का प्रयत्न क्वचित् हुआ था। नन्दीतट गच्छ के भ० सोमकीर्ति के साथ सेनगण के भ० वीरसेन ने एक ही प्रतिष्ठा समारोह में (१५ वीं सदी) भाग लिया। सेनगण के भ० विनयेन (१७ वीं सदी) पूर्ववय में वल्लभारण्य के भ० पद्मनन्दी के शिष्य थे। परस्पर सहकार्य के ऐसे कई उदाहरण मिलते हैं। साम्प्रदायिक विरोध का उत्तम उदाहरण नन्दीतटगच्छ के भ० श्रीभूषण (१७ वीं सदी) और उनके शिष्य चन्द्रकीर्ति की कविताओं में मिलता है। इनने मूल सच की तरह-तर्ह से निम्ना की है।

### १२-अन्य सम्प्रदायों से सम्बन्ध

धार्मिक प्रतिस्पर्धा के फलस्वरूप कई बार विभिन्न ब्राह्मण पण्डितों से भट्टारकों के वाद-विवाद हुए थे। श्रुत सागर ने नीलकण्ठ भट्ट का (१६ वीं सदी), प्रतापकीर्ति ने केदारभट्ट का (१६ वीं सदी), चन्द्रकीर्ति ने कृष्णभट्ट का (१७ वीं सदी) तथा धारसेन ने धनेश्वर भट्ट का (१५ वीं सदी) वादविवाद में पराजय किया था। इसी प्रकार ध्वेताम्बर पण्डितों ने भी उनके सम्बन्ध विरोधपूर्ण रहते थे। भ० श्रीभूषण और हीरविजयसूरि का एक बार विवाद हुआ था। लोकागच्छ के प्रति श्रुतसागरसूरि के विचार बहुत ही अनुदार थे। तीर्थ क्षेत्रों के अधिकार के विषय में ये सपर्यं बहुत तीव्र हुए थे। तीर्थंकर मूर्तियों को भूतस्वानु, बत्तों और जलकारी से सजाने की ध्वेताम्बर पद्धति इस विरोध का प्रमुख कारण थी।

### १३-शासकों से सम्बन्ध

भट्टारक युग में जैनधर्म राजधर्म नहीं था, तथापि कई राज्यों में मन्त्री, सेनापति आदि जैन होते थे और भट्टारकों के शिष्यों में उनका समावेश होता था। विजयसागर के राजा हरिहर के मन्त्री इक्ष्वाक्य दण्डनायक ने भ० धर्मभूषण के उपदेश से राजधानी में विनाश कृत्युनाय मन्दिर बनवाया (१४ वीं सदी)। ईश्वर के राज भागवी के मन्त्री नोजराज जैन थे। इनके कुटुम्बियों ने श्रुतसागर सूरि के साथ गजपत्यक्षेत्र की यात्रा की थी (१६ वीं सदी)। जयपुर राज्य के विभिन्न दीवान जैन थे। जयपुर के भट्टारकों को उनके अच्छी सहायता मिली थी।

मुस्लिम शासकों के दरबारों में भी कई बार भट्टारक सम्मानित हुए थे। कलबुर्जा के मुलतान फिरोजनाह ने भ० नरेन्द्रकीर्ति का सम्मान किया (१५ वीं सदी)। मालवा के सुलतान गियासुद्दीन भ० मल्लभूषण के प्रशंसक थे (१६ वीं सदी)। दिल्ली में मुहम्मदसाह नासिरुद्दीन के दरबार में भट्टारक प्रभानन्द सम्मानित हुए थे (१३ वीं सदी)। भ० विनाल-कीर्ति ने दिल्ली के सुलतान सिकन्दर (१५ वीं सदी) द्वारा सम्मान पाया था।

### १४ भट्टारक सम्प्रदाय की प्रतिक्रिया

इस तरह धार्मिक जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में क्रियाशील रहने पर साधारण भट्टारक जैन साधुत्व के दार्शन से कुछ दूर ही थे। मठ मन्दिरों के सम्बन्ध के कारण वे विपुल परिग्रह से युक्त हुए। गृहस्थों से भेल-जोल बटने के कारण मज्जबाध, ज्योतिष, वैद्यक आदि में उनका बहुत सा समय बीतने लगा। इसलिये प्राचीन धर्मग्रन्थों के अन्वयासक विद्वान्, भट्टारकों को कुछ अन्याय की दृष्टि से देखने लगे। ऐसे विद्वानों ने कुन्द-कुन्द, अमृतचन्द्र, सोमप्रभ आदि आचार्यों के अन्वयासग्रन्थों का अन्वयास विशेष रूप से शुरु किया था, इसलिये वे अन्वयात्मी कहलाये। १७ वीं सदी में पण्डित बनारसीदास द्वारा इस परम्परा को अच्छा बल मिला। यही अन्वयात्मी विद्वानों की परम्परा दिगम्बर सम्प्रदाय में तेरापन्थ के नाम से प्रसिद्ध हुई। भट्टारकों द्वारा भूति-पूजा का जो अतिरेक हुआ उसकी प्रतिक्रिया के रूप में दिगम्बरों में तारापन्थ की स्थापना हुई, जितने भूति-पूजा का सर्वथा निषेध किया गया।

### १५ ऐतिहासिक मूल्य

इस तरह स्पष्ट होता कि मध्ययुगीन जैन समाज के नेताओं के रूप में भट्टारकों का स्थान महत्वपूर्ण था। व्यवस्थित शिष्य परम्परा, ग्रन्थलेखन और पठन-पाठन, भूति व मन्दिर निर्माण और जातिशुद्धता द्वारा जैनधर्म के संरक्षण का प्रयत्न

भट्टारकों ने किया। यह एक हजार वर्षों का जैन समाज का इतिहास लिखना हो तो भट्टारकों के कार्य को भुला देना सम्भव नहीं है। यह सत्य है कि उनके द्वारा समाज में कोई गुणान्तर जैसा परिवर्तन नहीं हुआ और समाज के विकास की दिशा में भी उनसे कोई व्यवस्थित प्रयत्न नहीं किया। किन्तु यह दोष मुस्लिम राज्यकाल के प्रायः सभी समाजों में पाया जाता है। भारतीय समाज में इस तरह आत्मसंरक्षण की प्रवृत्ति इतनी प्रधान थी कि उसके सम्मुख विकासशीलता की प्रवृत्ति कहीं भी पनप नहीं सकी। अतः इस व्यापक तथ्य को देखकर ही भट्टारकों के कार्य का मूल्यमापन करना चाहिये।

गत सौ वर्षों में भट्टारकों का प्रभाव बराबर कम होता आ रहा है। इसके दो कारण हैं। एक तो आधुनिकविज्ञान के परिचय से सुशिक्षित जैन युवक धर्म की ओर से ही विमुख होने लगे। दूसरे आचार्य शान्तिसागर के प्रयासों द्वारा मुनि-संघ के पुनरुज्जीवन से भट्टारकों के प्रति अनादर की भावना अद्दालु समाज में बढ़ी। फिर भी वर्तमान में करीब दस पीढ़ों के पट्टाधीश विद्यमान हैं—वासुकीर्ति (जयपुर), देवेन्द्रकीर्ति (नगौर), देवेन्द्रकीर्ति (मलखेड़), लक्ष्मीदेव (कोल्हापुर), विशालकीर्ति (लातूर), देवेन्द्रकीर्ति (हुमना), चारुकीर्ति (अवधबेलगुल)। अपने-अपने प्रदेश में इनका प्रभाव अभी काफी है। ये सब मूल संघ के भट्टारक हैं। काष्ठासंघ के कोई भट्टारक विद्यमान नहीं हैं। भट्टारक अपने शिष्यों में से किसी एक को अपने जीवनकाल में ही अपने पद पर स्थापित कर देते हैं। यदि मूल्य के पूर्व वे ऐसा नहीं कर सकते तो उस पीढ़ के अनुयायी पंडित किसी योग्य व्यक्ति को भट्टारक पद के लिये चुनते हैं। फिर किसी दूसरे पीढ़ के भट्टारक द्वारा इस नये व्यक्ति की भट्टारक पद पर स्थापना की जाती है। भट्टारकों द्वारा शिष्य बनाने के कोई व्यवस्थित प्रयास नहीं किये जाते। स्वयं प्रेरणा से कोई भी दिगम्बर जैन विद्यार्थी उनका शिष्य बन सकता है। प्राचीन काल से ही भट्टारकों का स्वरूप शांकराचार्य-मठों से मिलता-जुलता रहा है। अन्य मठाधीशों से उनमें कोई खास विशेषता नहीं पाई जाती। यह तथ्य वर्तमान समय के लिये भी सही है।

नोट—इस विषय पर लेखक द्वारा लिखा गया प्रबन्ध “भट्टारक सम्प्रदाय” जीवराय ग्रन्थमाला शोलापुर द्वारा प्रकाशित हुआ है, और नागपुर विश्वविद्यालय की पीएच० डी० की उपाधि के लिये स्वीकृत हुआ है। लेख में जो विधान किये हैं उनका विस्तृत विवरण इस प्रबन्ध में मिल सकता है। अतः यहाँ उनके मूल उद्धरण नहीं दिये गए हैं।



## षट्खण्डागम

(ले० डा० हीरालाल जैन, डायरेक्टर, प्राकृत जैन इन्स्टीट्यूट, मुजफ्फरपुर )

षट्खण्डागम की प्राचीन ताडपत्रीय प्रतियों का परिचय :—

षट्खण्डागम की परमागम व धनल सिद्धान्त के नाम से बड़ी प्राचीन महिमा और प्रतिष्ठा जैन साहित्य में व विशेषतः दिगम्बर परम्परा में पाई जाती है। किन्तु इस ग्रन्थ की प्रतियाँ एकमात्र कर्नाटक प्रदेशान्तर्गत मूडविद्री के गुरुवसदि नामक जैन मन्दिर में विद्यमान थी। वहाँ से पूर्व अनुमानल ये प्रतियाँ जैनविद्री अर्थात् श्वणवेलगोला के उस जैन मन्दिर में विराजमान थी जो उसी कारण अभी तक सिद्धान्तवसदि के नाम से प्रसिद्ध है। मूडविद्री में इस ग्रन्थ की तीन प्राचीन प्रतियाँ ताडपत्रमय उपलब्ध हैं। सबसे जीर्ण प्रति बहुत कुछ नुष्टित है, दूसरी प्रति में भी बल-सत्र ताडपत्र नुष्टित पाये जाते हैं, किन्तु तीसरी प्रति सम्पूर्ण है। इस प्रति की प्रवर्ति से ज्ञात होता है कि उसे देवीयवका नामक श्राविका ने देवीगण के आचार्य शुभचन्द्र देव को समर्पित किया था। इस श्राविका तथा आचार्य शुभचन्द्र के उत्तल्लेख दक्षिण प्रान्त के कुछ शिलालेखों में भी पाये जाते हैं, जिनसे सिद्ध होता है कि देवीयवका ने शक स० १०४२ में, तथा शुभचन्द्राचार्य ने शक स० १०४५ में स्वर्गवास प्राप्त किया था। अतः स्पष्ट है कि उस प्रति का समर्पण शक स० १०४२ से पूर्व ही हो चुका था। अतएव प्रति का लेखनकाल इससे भी पूर्ववर्ती सिद्ध होता है। किन्तु कितने पूर्व? इसी प्रति के प्रथम वक्त्र सत्प्रख्या के जन्म में भी एक प्रवर्ति है, जिसमें सिद्धान्त मुनीन्द्र पद्मनदी, कुलभूषण और कुलचन्द्र का गुगानुवाद किया गया है। इन मुनियों का उत्तल्लेख श्रवणवेलगोला के शिलालेख सन् ४० (६४) में भी पाया जाता है, जिससे उक्त तीनों मुनियों में गुरु शिष्य संबंध ही जाता है, एव अन्य प्रमाणों पर से यह भी सिद्ध होता है कि ये आचार्य शक स० ९५० के लगभग हुए हैं। अतएव उक्त ताडपत्रीय प्रति का लेखन काल शक ९५० व १०४२ के बीच सिद्ध होता है।

षट्खण्डागम के प्रकाश में आने का इतिहास :—

षट्खण्डागम की ये प्रतियाँ शताब्दियों से अध्ययन की नहीं, किन्तु पूजाकी वस्तु बनी हुई थी, व इन्हीं के दर्शन के लिये श्रद्धालु जैन उक्त जैन मन्दिर की तीर्थयात्रा किया करते थे। इसी प्रकार की तीर्थयात्रा को वि० स० १९४० में बम्बई के सुप्रसिद्ध सेठ भागिकचन्द्र जी सप्त सहित बहा पट्टेचै, तब उन्हें इन जीर्ण प्रतियों के उद्धार की चिन्ता हुई। उन्होंने शोलापुर निवासी सेठ हीराचन्द्र नेमिचन्द्र से इस सबध में परामर्श किया, जिसके फलस्वरूप लगभग १० वर्ष के प्रयास के पश्चात् इस रचना की प्रतिलिपि कराने की एक सुदृढ़ योजना तैयार की जा सकी। प्रतिलिपि का कार्य आधामी २६ वर्ष तक चलता रहा, परिणामतः उसकी कन्नड प्रतिलिपि पठित देवराज शास्त्रपा, ब्रह्मय्या तथा नेमिराज द्वारा एव नागरी प्रतिलिपि प० ब्रह्मसूरि शास्त्री, गजपति उपाध्याय व लोकनाथ शास्त्री द्वारा वि० स० १९७८ में सम्पूर्ण की गई। जिस समय यह प्रतिलिपि कार्य चल रहा था, उस समय प० गजपति उपाध्याय के प्रयास से उनकी एक कन्नड प्रतिलिपि बाहर आ गई और वह सहारनपुर के लाला जन्मप्रसाद जी के जैन मन्दिर में प्रतिष्ठित हो गई। वि० स० १९८० में उस प्रति की नागरी प्रतिलिपि पठित विजय चन्द्रय्या और प० सीताराम शास्त्री द्वारा होकर प० लोकनाथ जी द्वारा सशोधित हो गई। इसी अन्तराल में प० सीतारामशास्त्री ने एक प्रति अपने पास भी रखली और उसके आधार से की गई प्रतिलिपियाँ अमरावती, बारा, काजा, दिल्ली, बम्बई, शोलापुर, सागर, झालरापाटन, इंदौर, सिवनी, व्यावर और बजमेर के शास्त्र ब्रह्मों में प्रतिष्ठित हो गई। इनमें से प्रथम तीन स्थानों की प्रतियों के आधार से प्रस्तुत लेखक ने इसका संपादन प्रारम्भ किया। बीच में मूडविद्री तथा सहारनपुर की प्रतियों के मिलान की भी सुविधा प्राप्त हो गई, और यह ग्रन्थ सम्पूर्ण हिन्दी अनुवाद, तुलनात्मक टिप्पण्य व प्रस्तावनावि सहित ई० सन् १९३९ से १९५९ तक २० वर्षों में क्रमशः १६ भागों में भेलसा निवासी श्रीमन्त्र सेठ सिताराम लक्ष्मीचन्द्रजी द्वारा जैन साहित्य उद्धारक कार्यालय से १६ भागों में प्रकाशित हो गया। इन १६ भागों में षट्खण्डागम के प्रथम ५ खंड पूर्ण हुए। छठा खंड महावन्ध भी सात भागों में, भारतीय ज्ञानपीठ काशी द्वारा प्रकाश में आ गया है। इस प्रकार सम्पूर्ण षट्खण्डागम सुचारु रूप से संपादित होकर अनुवादवि सहित तेईस खिन्दों में प्रकाशित हो चुका है।

### षट्सङ्गम सूत्रों के रचयिता :—

षट्सङ्गम सूत्रों की रचना किस प्रकार हुई, इसका कुछ विवरण इसके टीकाकार वीरसेनाचार्य ने अपनी ध्वला नामक टीका में दिया है। प्रथम सूत्र की टीका करते हुए उन्होंने ग्रन्थ के छह अनुसंगो अर्थात् मयल, निमित्त, हेतु, परिमाण, नाम और कर्ता का व्याख्यान किया है। उन्होंने इस सूत्र के अवतार का निमित्त दो प्रकार से बतलाया है। अर्थ की अपेक्षा इसका अवतार तीर्थंकर के द्वारा हुआ व श्रव्य की अपेक्षा उनके गणधर द्वारा। इस सिद्धान्त के अभ्ययन का हेतु भी प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से दो प्रकार का बतलाया है, तथा प्रत्यक्ष हेतु के भी दो भेद किये हैं—साक्षात् प्रत्यक्ष और परम्परा प्रत्यक्ष। प्रस्तुत ग्रन्थ के अभ्ययन का साक्षात् प्रत्यक्ष हेतु है सद्ज्ञान की उत्पत्ति, देवों और मनुष्यों से प्राप्त होने वाला पूजा सत्कार तथा प्रतिसमय असत्प्राप्त गुणध्वनीत्यर्थ कर्म निर्बन्ध। परम्परा प्रत्यक्ष हेतु है शिष्य-प्रशिष्यों द्वारा निरन्तर नमस्मर्जन। परोक्ष हेतु भी दो प्रकार से बतलाया गया है—अभ्युदय अर्थात् दिव्य और मनुष्य सुखों की प्राप्ति और नैवेद्य अर्थात् सिद्धों और अर्हन्तों का अतीन्द्रियसुख। इसका परिमाण अर्थ की अपेक्षा अनन्त तथा अक्षर, पद, सघात, प्रतिपत्ति और अनुयोगद्वारों की अपेक्षा सत्येय कहकर इसके प्रथम सङ्ग जीवस्थान का परिमाण १८ सहस्र पद कहा गया है। टीकाकार का कथन है कि यह परिमाण सिक्तों को हर्ष उत्पन्न करने व मतिव्याकुलता को दूर करने के लिये बतलाया गया है। बूक्ति इन अनुसंगों का वर्णन प्रथम सङ्ग जीवस्थान की उत्पादिका में किया जा रहा है, अतएव श्रव का नाम यहाँ जीवद्वारा निदिष्ट किया गया है। आगे चल कर इसे ही टीकाकार ने सङ्ग सिद्धांत तथा सत्कर्मपाहुड (सत्कर्म प्राप्ति) व महाकर्मपदविपाहुड (महाकर्मप्रकृतिप्राप्ति) भी कहा है। किन्तु नेमिचन्द्र सिद्धान्त-चक्रवर्ती ने अपने जित गोम्मतसार ग्रन्थ में इस आगम सूत्र का सार सग्रह किया है, वहाँ उन्होंने इसे षट्सङ्ग रूप से ही निदिष्ट किया है। उन्होंने गो० सा० की गाथा ३९७ में कहा है।

अहं वक्ष्येयं व चक्री छषसङ्ग साह्रिय अभिगम्ये ।

तह मइषकणैय मया छषसङ्ग साह्रिय सम्म ॥

—अर्थात् जिस प्रकार चक्रवर्ती द्वारा अपने वक्त्र से षट्सङ्ग (पृथिवी) निविष्ट रूप से साधी जाती है, उसी प्रकार मत्ति-रूपी चक्र ने मन मले प्रकार षट्सङ्ग (पृथिवी) को सिद्ध किया है। इसी वाधार से पीछे के अनेक सैद्धान्तिक आचार्यों के साथ सिद्धान्तचक्रवर्ती पद जुड़ा हुआ पाया जाता है।

कर्ता का प्रत्यय भी टीकाकार ने दो प्रकार से किया है—अर्थकर्ता और श्रव्यकर्ता। अर्थकर्ता को भी ग्रन्थ, शेष, काल, और भाव की अपेक्षा बार प्रकार से समझाया गया है। समस्त शारीरिक व मानसिक दोषों से रहित, अतिशयो से युक्त तथा देवों और मनुष्यों द्वारा पूजित महावीर तीर्थंकर इसके श्रव्य की अपेक्षा अर्थकर्ता है। शेष की अपेक्षा महावीर भगवान् ने इसका उपदेश पञ्चौलपुर (राजगृह) के विपुलाचल पर्वत पर भव्य लोगों को दिया था। काल की अपेक्षा वह उपदेश वर्तमान अवसर्पिणी के चौथे अर्थात् बुद्धमा-मुलमा वारे के ३४ वर्ष से कुछ कम शेष रहने पर वर्ष के प्रथम मास श्रावण के कुण्ड पक्ष की प्रतिपदा के दिन अभिजित नक्षत्र व चन्द्र जुड़ते में सूर्योदय के समय हुआ, और तभी से युग का आदि मानने योग्य है।

इमिस्से वसप्पिणीए वत्तयसमयस्स पच्छिमे भाए ।

चोरीस-वास-सेसे किंचि विसेसुणए सते ॥५५॥

वात्तस्स पडम-भावे पडमे पक्खमिह सावने बह्ले ।

पाठिवद-पुब्ब-दिवसे तित्थुप्पत्ती इ अमिजिमिह ॥५६॥

श्रावण-बहल्ल-पडिवसे सद्-मुहल्ले सुहोए रविणी ।

अमिजिस्स पडम-ओए जत्थ जुगादी मुण्येय्णो ॥५७॥

भावकी अपेक्षा छद्मस्थ ज्ञान गूढ होने पर न केवल लब्धियों से समुक्त व केवलज्ञान में उपयुक्त भगवान् महावीर इसके अर्थकर्ता हैं।

केवलज्ञानी महावीर द्वारा उपादिष्ट तत्त्वज्ञान को उनके प्रधान गणधर इन्द्रगुप्त गौतम ने धारण करके बारह वगो और चौदह पूर्वों की श्रव्य रूप रचना की। इस प्रकार भावभूत के अर्थपदों के कर्ता तीर्थंकर और श्रव्यभूत के कर्ता गौतम गणधर हुए और यह श्रव्य रचना उत्पन्न हुई। गौतम गणधर ने इसी दो प्रकार के श्रुतज्ञान को लौहार्थ (सुषुप्त) को संचारित किया और उन्होंने जन्म स्वामी को। इस प्रकार परिपाटी से ये तीनों समस्त श्रुत के धारी (केवली) हुए। किन्तु अपरिपाटी

से सकलश्रुत के पारगामी अनेक सहस्रन आचार्य हुए। इनके पश्चात् विष्णु, नरसिंह, अपराजित गोवर्धन और नन्दबाहू ये पांच पुष्पोली नम से चतुर्दशपूर्वधारी हुए। तत्पश्चात् विभासाचार्य, प्रोक्तिल, क्षत्रिय, बज्र, नाग, सिद्धार्थ, धृतिनेत्र, दिव्य, मुद्रिक बडदेव, और धर्मसेन ये पुष्पोली नम से ग्यारह आचार्य एकादश अंगों तथा उत्पत्त्यादि दशपूर्वों के पारगामी तथा नौपचारपूर्वों के एकदश ज्ञाता हुए। इनके पश्चात् नखन, जयपाल, पांडु, धृत्वसेन और कस ये पांच आचार्य पुरपोली नम से ग्यारह अंगों के धारी तथा चौदह पूर्वों के एकदशज्ञाता हुए। तत्पश्चात् सुभद्र, यज्ञोभद्र, यज्ञोबाहु, और लौहाय्य ये चार आचार्य आचार्याय के तथा सोप अंगों व पूर्वों के एकदश ज्ञाता हुए। इसके पश्चात् समस्त अंगों और पूर्वों का एक-एक देश मान ज्ञान आचार्य परम्परा से आकर धरसेनाचार्य को प्राप्त हुआ।

धरसेनाचार्य सीरठ विषय के गिरिनगर पट्टन की चन्द्रगुफा में निवास कर रहे थे। वे अष्टाग महानिमित्त ज्ञातन के पारगामी थे। उन्हें भय हुआ कि अब आगे श्रुत ग्रन्थों का विच्छेद होने वाला है, अतएव प्रयत्न वस्तुतः उन आचार्य ने महिमा में (नगरी में) अवकाश महोत्सव के लिये) एकत्रित हुए बलिपापक के आचार्यों को लेज प्रेषित किया, जिसे समझकर उन आचार्यों ने आन्ध्र विषय में वेणाक नदी के तट से अत्यन्त विनयमूलक, सकल कला पारंगत तथा शास्त्रार्थ प्रज्ञा और क्षारण करने में समर्थ दो साधुओं को भेजा। उनके पहुँचने पर धरसेनाचार्य ने उनकी परीक्षा ली, और जब उन्हें उनकी योग्यता में पूर्ण विश्वास हो गया, तब उन्हें अपना श्रुतपदेन देना प्रारम्भ किया, जो आपाट मास के शुक्ल पक्ष की एकादशी के पूर्वाह्न में समाप्त हुआ। गुरु ने उन दोनों के नाम पुण्यवत और भूतबलि रखकर उन्हें उसी दिन अपने पान में प्रेषित कर दिया। वे गिरिनगर से चलकर अकुलेन्दर आये और वहीं उन्होंने वर्षाकाल व्यतीत किया। तत्पश्चात् पुण्यवत आचार्य वनवास विषय को गये और भूतबलि लालिह देश को। पुण्यवत आचार्य ने जिनपालिन को दोषा देकर तथा उत्पत्त्यना तक के सूत्रों की रचनाकर और जिनपालिन को पडाकर भूतबलि के पास भेजा। भूतबलि ने जिनपालिन के पास उन सूत्रों को देखकर और उसे अल्पाभु जानकर, तथा महाकर्म प्रकृति पाहुड का व्युच्छेद न हो चाहे इस बुद्धि से आगे ब्रह्मप्रमाणादि अनुगमों की श्रय रचना की। इस प्रकार इस छठ सिद्धान्त की अपेक्षा जिनपालिन भी इसके निमित्त हुए, एवं भूतबलि और पुण्यवत इसके कर्ता। अतः इस रचना के मूलवर्तका वर्तमानमट्टारक, अनुवर्तकर्ता गौतम स्वामी, तथा उत्पत्त्यकर्ता भूतबलि, पुण्यवत आदि वीतराग मुनिवर हुए। इस वृत्तान्त के द्वारा धवलाटीका के कर्ता वीरसेनाचार्य ने यह स्पष्ट प्रगट कर दिया है कि जैनदर्शन का जो विषय आगम परम्परानुसार धरसेनाचार्य को प्राप्त हुआ था, उसे उनके पुण्यवत और भूतबलि इन दो शिष्यों ने उत्तमपद्म पदसहायम सूत्रों का रूप दिया। इसके आदि के उत्पत्त्यना पर्यन्त सूत्रों की रचना पुण्यवत ने की, और शेष ब्रह्मप्रमाणादि समस्त रचना उनके सहधर्मी भूतबलि आचार्य ने।

### सूत्र रचना काल —

स्वयं ग्रन्थ में अवकाश उसकी टीका में पदसहायम सूत्रों के रचनाकाल का निर्देश नहीं पाया जाता। किन्तु टीकाकार ने महावीर स्वामी से लौहाय्य तक की जो परम्परा दी है, उससे उक्त ग्रन्थ रचना के काल की पूर्वाभिधि निर्दिष्ट हो जाती है। महावीर निर्वाण से लेकर गौतमादि आचार्यों की जो परम्परा ऊपर दी जा चुकी है वहाँ उनके काल का निर्देश नहीं पाया जाता। किन्तु टीकाकार ने इसी प्रास्ताविक ऐतिहासिक विषय का जो विवेचन वेदना छड के आदि में पुनः किया है, उसमें काल के समय में सूक्ष्मता से विचार किया गया पाया जाता है। वहाँ वतलगाया गया है कि शक नरेन्द्र काल अर्थात् शक सन् ६०५ वर्ष और ५ माह पूर्व महावीर अवगन्त का निर्वाण हुआ। इसके समर्पण में उन्होंने एक प्राचीन गाथा भी उद्धृत की है —

पच य मासा पच य वासा छत्थेव होन्ति वाससया ।

सगकालेण य तहिया थावेयवो तसोरासो ॥ (पञ्चमोग ९, पृ० ११२)

वीर निर्वाण के पश्चात् ६२ वर्ष में पूर्वार्ध तीन केवली हुए, १०० वर्ष में पाँच श्रुतकेवली, १८३ वर्ष में ग्यारह दशपूर्वों २२० वर्ष में पाँच एकादश अंगधारी व ११८ वर्ष में चार एकादशधारी हुए। इस प्रकार श्रुतत्राय की परम्परा महावीर निर्वाण के पश्चात् गौतम स्वामी से लेकर ६८३ वर्ष अर्थात् शक सन् ७७-७८ तक चली। इसके किन्ने पश्चात् धरसेनाचार्य हुए इसका निश्चित उल्लेख धवला में व अन्यत्र कहीं भी नहीं पाया जाता। किन्तु इन्द्रप्रदीपित श्रुतागतार में लौहाय्य के पश्चात्

मिनयदत्त, श्रीवत्, विमलदत्त और अर्हद्वज इन चार भारतीय आचार्यों का उल्लेख किया है, और तत्परचात अर्हद्वज का और उनके पश्चात् धरसेनाचार्य का। किन्तु इन उल्लेखों पर से यह स्पष्ट नहीं होता कि जब भारतीय आचार्य ए० ई० समय में हुए या अनुक्रम से, और न उनकी गुरुशिष्य परम्परा का कोई संकेत मिलता। यहाँ तब कि गुणधर और धरसेनाचार्य के सम्बन्ध में तो उन्होंने स्पष्ट कह दिया है कि —

गुणधर धरसेनान्वयबुर्वो पूर्वापरक्रमोऽस्माभिः ।

न ज्ञायते तदन्यथकथकागममुनिजनाभावात् ॥१५१॥

अर्थात् गुणधर और धरसेनाचार्य की गुरुपरम्परा का पूर्वापर क्रम हमें ज्ञात नहीं है, क्योंकि उन परम्परा का ज्ञान करने वाला न हमें कोई आगम मिला और न मुनिजन। इन्द्रगन्धी के इस प्रमाणामात्र के स्वीकार से जहाँ हमें इन आचार्यों का ठीक काल निर्देश नहीं मिलता, वहाँ इतनी बात का मरोसा हुए बिना भी नहीं रहता कि इन्द्रगन्धी ने जो बातें कही हैं वे किसी न किसी लिखित वा मौखिक परम्परा के आधार से ही की हैं। उन्होंने पद्वल्लभागम के अनेक टीकाकारों का उल्लेख किया है, जिनमें कुवकुब्ध और समन्तनाभ भी हैं। इससे इन्द्रगन्धी का यह अभिमत स्पष्ट ज्ञात होता है कि ये दोनों आचार्य पद्वल्लभागम के सूत्रकारों से पश्चात्कालीन थे। यह बात इस विगम्वर आत्मज्ञा से भी परिपुष्ट होती है कि पद्वल्लभागम सूत्र ही उपलब्ध समस्त शास्त्रों में सर्वप्रथम प्रत्यक्ष से अवतरित हुए। यद्यपि कुवकुब्ध आचार्यों का भी ठीक-ठीक समय ज्ञात नहीं है, तथापि वे विष्णु की तीसरी सदी या उससे पश्चात् हुए माने जाते हैं। इस प्रकार पद्वल्लभागम सूत्रों का रचनाकाल शक सप्तम की पहली-दूसरी सदी के बीच सिद्ध होता है। कुछ प्रमाण ऐसे भी हैं जो इस रचना को शक स० की प्रथम सदी की ओर ही धीरे-धीरे ले जाते हैं। नवी आम्नाय की एक प्राकृत पदटावली पाई जाती है (जो सं० मा० १, ४, १९४३), जिसमें महावीर निर्वाण से लौहाय तक के आचार्यों की नामावली व क्रम तो पूर्वोक्त प्रकार ही है, किन्तु काल निर्वेक्ष में भेद है। उनके अनुसार ६८३ वर्ष लौहाय तक पूरे नहीं हुए, किन्तु उनके पश्चात् अर्हद्वज, माधनिक, धरसेन, गुणधर और भूतबलि इन पाँच आचार्यों के ११८ वर्ष सम्मिलित करके पूर्ण होते हैं। इसके अनुसार धरसेन, गुणधर और भूतबलि का काल शक स० ९ से ७८ तक सिद्ध होता है। बल्लादीका की पूर्वोक्त उल्लेखिता में यह भी कहा गया है कि जब पुण्यवन्त और भूतबलि आचार्य धृत का उपदेश पाने के लिये धरसेनाचार्य के पास पहुँचे, तब उनकी योग्यता की परीक्षा करने के लिये उन्हें पृथक्-पृथक् एक-एक मंत्र सिद्ध करने के लिये दिया। वे मंत्र उन्होंने बुद्धिपूर्वक हीनासर व अधिकासर कर लिये थे, जिसके प्रभाव से फलित देवियाँ भी हीनाग्र व अधिकाग्र प्रकट हुईं। इस पर विचार कर उन आचार्यों ने अपने-अपने मंत्र का संशोधन कर पुन साधना की, और सुवराणी देवियों का दर्शन किया। इससे धरसेनाचार्य ने उनकी योग्यता समझकर उन्हें वर्मोपदेश देना प्रारम्भ कर दिया। इस पर से धरसेनाचार्य का मंत्र शास्त्र के ज्ञाता होना सिद्ध होता है। ऐसे परम्परा में प्राप्य बृहद्विद्वत्पणिका नामक ग्रन्थ सूची में उल्लेख है कि योगिप्राभूत ग्रन्थ वीर-निर्वाण से ६०० वर्ष पश्चात् धरसेन द्वारा लिखा गया है—“योगिप्राभूत वीरात् ६०० धारसेन” (बृहत्० जैन सा० स० १, २ परिशिष्ट)। जोषि पाण्डव नामक मन्त्रशास्त्र का उल्लेख बल्लादीका में भी पाया जाता है। यथा “जोषि पाण्डवे गणित मत तत्त-सत्तीवो योग्यानुभागे ति चेतव्यो” (प० अ० प्रति० पन् ११९८)। इनमें योगिप्राभूत नामक मन्त्र शास्त्र की प्राचीन सत्ता सिद्ध होती है। एक योगिप्राभूत ग्रन्थ उपलब्ध भी हुआ है जो ८०० श्लोक प्रमाण प्राकृत गाथाओं में मन्त्र-तन्त्र विषयक है, और जो भगवत्कर इस्टीमेट के ग्रन्थालय में विद्यमान है। इस ग्रन्थ की बहु प्रति स० १५८२ की लिखित है, और यह ग्रन्थ सम्भवतः हरिषेणकृत है। किन्तु स्वयं हरिषेण के मन्त्र एक प्राचीन योगिप्राभूत ग्रन्थ विद्यमान था (अ० २, १२)। इस प्रमाण से भी आचार्य धरसेन का काल शक स० की प्रथम सदी ही प्रमाणित होता है। कुछ शिलालेखों में पुण्यवन्त और भूतबलि को अर्हद्वज के शिष्य माना गया है (ध० वे० मि० ले० न० १, शक स० १३२०) यह परम्परा भी नदीसथ पट्टावलि के कथन की ओर झुकती है।

इसके रचना काल पर प्रकाश डालने वाला एक और प्रमाण है। ऊपर कहा जा चुका है कि पुण्यवन्त, भूतबलि को उपदेश देने वाले आचार्य धरसेन गिरिनगर की चन्द्रगुफा में निवास करते थे। गिरिनगर के उत्पीण झूनागढ़ के पूर्वी भाग में जापुनिक वावाप्यारा मठ के निकट अनेक प्राचीन गुफाएँ हैं, जिनमें से कुछ में जैन चिन्ह भी पाये जाते हैं। एक गुफा में स्वस्तिक, भद्राक्षर, नक्षत्र, मीनयुगल और कलश के चिन्ह खुदे हुए हैं, जैसे कि मथुरा के जैन स्तूप की खुदाई में प्राण आवाग पटों पर भी पाये गये हैं। इस गुफा में एक शिलालेख भी प्राप्त हुआ है, जिसमें सानप नरेश चण्डन और जयदामन के उन्मत्त



के अतिरिक्त 'गिरिनगर' में देवासुर, नाग, यक्ष, राक्षस, केवलज्ञान, जरामरण, चैन मुकुल पद्ममी, ये शब्द भी पढ़े जाते हैं। बीच-बीच में लेखलखित होने के कारण लेख का पूर्ववृत्तान्त तो ज्ञात नहीं होता/किन्तु उक्त शब्दोल्लेखों पर से अनुमान किया जा सकता है कि उसमें उक्त क्षत्रप राजवंश के काल में किसी बड़े ज्ञानी जैन मुनि के देहोत्सर्ग का वृत्तान्त रहा होगा। लेख की लिपि भी क्षत्रप कालीन श्रद्धा की प्रथम द्वितीय शती की ही है। जयदामन के पुत्र खट्टदामन का सुप्रसिद्ध संस्कृत लेख गिरिनार की ऐतिहासिक शिला पर खुदा हुआ शक ७२ का है। आश्चर्य नहीं जो वही गुफा भरसेनाचार्य की रही हो, और उक्त शिलालेख उन्हीं के समाधिमरण की स्मृति में उत्कीर्ण किया गया हो (महाकण्व मास २ भूमिका)। टीकाकार ने पूत्र रचना छवधी जो अन्य भौगोलिक व ऐतिहासिक उल्लेख किये हैं उनसे भी ग्रन्थ के रचना काल पर कुछ प्रकाश पड़ता है। भरसेनाचार्य ने आंध्र देश के अन्तर्गत वेण्णा नदी के तीर पर स्थित महिमा में सम्मिलित मुनि सघ को पत्र भेजा था। बम्बई राज्य के सातारा जिले में वेण्णा नाम की नदी तथा महिमानगड नामक ग्राम विद्यमान हैं जो उल्लिखित नदी व नगर से अभिन्न प्रतीत होते हैं। प्राचीन काल में ई० पू० २३२ से ई० सन् २२५ तक सातारा जिले का यह प्रदेश आंध्रसाम्राज्य के अन्तर्गत पाया जाता है। इसके पश्चात् इस प्रदेश पर आंध्रों का अधिकार नहीं रहा। अतएव भरसेन सम्बन्धी उक्त उल्लेख इसी कालावधि के भीतर रचित होता है। इन सब प्रमाणों पर से उक्त सूत्रों का रचना काल वीर निर्वाण से ६८३ वर्ष अतीत होने पर शक स० ७७ ७८ के लगभग ही मानना उचित प्रतीत होता है।

#### पट्टखडगम के टीकाकार

वर्तमान में पट्टखडगम पर केवल एकमान वीरसेनाचार्य कृत धवला ना टीका मकपाई जाती है। किन्तु इन्द्रनदी ने अपने श्रुतावतार में इससे पूर्व की अनेक टीकाओं का उल्लेख किया है। उनके उल्लेखानुसार इस सिद्धान्त ग्रन्थ का ज्ञान गुरु परिपाटी से कुडकुवपुर निवासी पद्मनदी मुनि को प्राप्त हुआ और उन्होंने आदि के तीन खंडों पर परिकर्म नामकी १२००० श्लोक प्रमाण टीका लिखी (इ० श्रुता० १६०-६१)। धवला टीका में 'परियम्मादो', 'परियम्मे वृत्त', 'परियम्म वयणादो णम्बो', 'खल्लायारिरे सम्मप परियम्म सिद्धत्तादो' इत्यादि रूप से परिकर्मका अनेक बार उल्लेख आया है। एक स्थान पर तो उन्होंने यहाँ तक कहा है कि 'एदस्स सुत्तस्स वल्लेण परियम्म पवृत्तीदो' अर्थात् उक्त विरोध की बात ठीक नहीं है, क्योंकि परिकर्म की प्रवृत्ति इसी सूत्र के बल से चलती है। इससे परिकर्म नाम का कोई ग्रन्थ धवलाकार के सम्मुख था और उसका पट्टखडगम सूत्रों से गणित सबष था यह निर्विवाद रूप से सिद्ध हो जाता है। किन्तु एक तो परिकर्मके समस्त उल्लेख गणित विषयक हैं और दूसरे धवलाकारने कही उसे इस ग्रन्थ की टीका या पद्मनदी व कुडकुव कृत कहकर उल्लेख नहीं किया। अतः यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता कि उक्त उल्लेख पद्मनदी मुनि कृत उसी परिकर्म नामक टीका ग्रन्थ के हैं, जिसका इन्द्रनदी ने उल्लेख किया है।

इन्द्रनदी ने दूसरी टीका भयामकुडाचार्य कृत कही है, जो छठवें खंड को छोड़कर प्रथम पाँच खंडों पर पड़ति रूप से १२००० श्लोक प्रमाण प्राकृत-संस्कृत और कर्नाटक भाषा मिश्रित लिखी थी। तत्पश्चात् तुम्बलूर (धाम के निवासी) आचार्य ने प्रथम पाँच खंडों पर चूडामणि नामकी वीररासी हजार श्लोक प्रमाण व्याख्या कम्पनी में लिखी तथा छठवें खंड पर भी ७००० श्लोक प्रमाण पञ्चिका लिखी। मट्टाकलक देश ने अपने कर्नाटक शब्दानुशासन में चूडामणि नाम की तरवार्य महाशास्त्र व्याख्या का उल्लेख किया है और उसको ९६००० श्लोक प्रमाण बताया है। उसका तात्पर्य उक्त इसी तुम्बलूर आचार्य कृत चूडामणि व्याख्या से हो तो आश्चर्य नहीं।

श्रुतावतार के अनुसार चौथे टीकाकार तार्किक समन्तभद्र स्वामी हुए। उन्होंने पट्टखडगम के प्रथम पाँच खंडों पर ४८००० श्लोक प्रमाण अत्यन्त सुन्दर और मृदुल संस्कृत टीका लिखी। धवला टीका में यद्यपि 'समन्तभद्रास्मिना उक्त' आदि रूप से अनेक बार उनका उल्लेख किया है, तथापि वे सब उल्लेख उनके आप्तमीमांसा व बृहत् स्वस्मभू स्तोत्र आदि ग्रंथों के हैं। ऐसा कोई उल्लेख दिखाई नहीं देता जो उक्त टीका सम्बन्धी कहा जा सके। तथापि समन्तभद्र विरचित अन्य कुछ ग्रन्थों के ऐसे उल्लेख मिलते हैं जिनका उक्त टीका से अभिप्राय हो तो आश्चर्य नहीं। जिनसेनाचार्य कृत हरिवंश पुराण में समन्तभद्रकृत जीवसिद्धि का उल्लेख आया है। किन्तु यह ग्रन्थ अभी तक मिला नहीं। जीवसिद्धि से प्रथम खंड जीववटगण की टीका से अभिप्राय हो तो आश्चर्य नहीं। कुछ उल्लेख ऐसे भी मिलते हैं जिनमें समन्तभद्र को गणहस्ति नामक तत्त्वार्थ सूत्र व्याख्यान के कर्ता कहा गया है, और वह भाव्य उपासत्ताविरहित तरवार्यसूत्र का अनुमान किया जाता है। किन्तु उसका अभिप्राय यदि इन्हीं सिद्धान्त ग्रन्थों से हो तो भी आश्चर्य नहीं, क्योंकि इन ग्रन्थों की भी तरवार्य महानु नाम से

प्रसिद्ध रही है। अगर कहा ही जा चुका है कि मट्टकलंक देव ने चूडामणि को तत्त्वार्थ महाशास्त्र का व्याख्यान कहा है। पाँचवें टीकाकार, इन्द्रगन्धी के वर्णनानुसार बप्पदेव गुरु हुए। उन्होंने बुधमन्वी और रविमन्वी नामके दो मुनियों से भीमरथी और कृष्णमेख नामक गदियों के बीच उत्कलिका ग्राम के समीप मगनवल्ली में उपदेश पाकर प्रथम पाँच खंडों पर व्याख्या-प्रशस्ति नाम की टीका लिखी, तथा छठे खंड महाबन्ध का संक्षेप लगभग ८००० श्लोक प्रमाण लिखा। उनकी यह सब रचना प्राकृत भाषा में हुई। धवला टीका में 'वियाहपण्णत्ति' के कुछ उल्लेख पाये जाते हैं। एक में 'वियाहपण्णत्ति बवणादो' कहकर टीकाकार ने अपनी बात की पुष्टि की है। एक दूसरे श्लोक में अपनी बात का 'वियाहपण्णत्ति' सूत्र से विरोध बिसलाया है और यह भी कहा है कि वह इस शास्त्र से पूषक्युत है, एवं आचार्य भेद होने के कारण उसका इस शास्त्र के साथ एकत्व का समाव है:—'एदेव वियाह पण्णत्ति सुत्तेण सह कर्म ण विरोहो ? न, एदम्हावो तस्स पुषुसुवस्स आचार्यमेणेण भेद-मावणस्स एवतामावादो' (पृ० ८०८)। इस उल्लेख से 'वियाहपण्णत्ति' का अभिप्राय बप्पदेवकृत टीका से क्या नहीं हो सकता, क्योंकि यहाँ उसे सुत कहा है और उसे पूषक्युत माना है व आचार्य भेद से सिद्धान्त ऐस्य का समाव स्वीकार किया है। आचार्य नहीं जो इस उल्लेख का अभिप्राय पाँचवें श्रुतार्थ व्याख्याप्रशस्ति से हो। किन्तु कथाव्यापाङ्ग की अवधारणा टीका में बप्पदेवार्थ द्वारा लिखित 'उच्चारणा' का उल्लेख आया है, और टीकाकार ने उस उच्चारणा से स्वलिखित उच्चारणा का भेद बतलाया है। यथा, 'युणि सुतामि बप्पदेवाइरिय लिहिदुच्चारणाए अंतोमुहत्तमिदि भण्णितो। अम्हेहि लिहिदु-च्चारणाए पुण महण्णाएवासमथो, उक्क० संसेज्जा समया ति पस्सिदो' (१८५ अथवा०)। इससे स्पष्ट है कि जयपल्लकार के सम्मुख बप्पदेवार्थ लिखित उच्चारणा विद्यमान थी। इन्द्रगन्धी के मतानुसार तो व्याख्या-प्रशस्ति (बप्पदेवकृत) को पाकर ही वीरसेन ने धवलाटीका लिखना प्रारम्भ किया था।

इस प्रकार वीरसेन कृत धवलाटीका से पूर्व वट्सङ्गम पर क्रमशः पाँच आचार्यों द्वारा टीकाएँ लिखे जाने के उल्लेख मिलते हैं। किन्तु ये टीकाएँ सब उपलब्ध नहीं हैं। अनुमानतः धवलाटीका की रचना के पश्चात् उनका प्रचार फैल गया और जब स्वयं धवलाटीका की प्रशियाँ केवल एकमात्र स्थान पर सुरक्षित रहीं, अन्यत्र नहीं, तब यह कोई आश्चर्य की बात नहीं कि पूर्व की टीकाएँ कहीं भी सुरक्षित नहीं रहीं।

**धवलाटीका की रचना का इतिहास :—**

श्रुतावतार के अनुसार बप्पदेवकृत व्याख्या-प्रशस्ति टीका लिखे जाने के कितने ही काल पश्चात् सिद्धान्त के तत्त्व भीमाग्न एलापार्थ हुए जो चित्रकूट में निवास करते थे। वीरसेन गुरु ने उनके समीप समस्त सिद्धान्त का अध्ययन किया, और वहीं पर निबन्धनादि भाट उपरिष्ठ अधिकार लिखे। तत्पश्चात् गुरु की अनुज्ञा से वे चित्रकूट छोड़कर वाटग्राम में गये और वहाँ उन्होंने व्याख्या-प्रशस्ति को प्राप्त करके वट्सङ्गम के प्रथम पाँच खंडों पर टीका लिखी, तथा निबन्धनादि उपरिष्ठ गठारह अधिकार पूरे किये। इन्हीं गठारह अधिकारों का उत्क्रम नामक छठा खंड बना। उनकी यह समस्त रचना प्राकृतमंडस्कृत मिश्रित भाषामय ७२ हजार श्लोक प्रमाण हुई, जिसका नाम धवलाटीका रखा गया। यही वर्णन संक्षेप में बिम्बकीधर कृत श्रुतावतार में भी पाया जाता है। इसका खुलासा इस प्रकार है :—

वाज्ज्ये अंग इट्ठिवाद के वतुर्थभेद पूर्वगत का दूसरा पूर्व आशायणीय नामक वा, जिसके पूर्वान्तादि चौरह अधिकारों में पाँचवें वयन लम्बि नामक अधिकार के अन्तर्गत २० पाठ्य हैं। इनमें वतुर्थ पाठ्य का नाम कर्म प्रकृति था, जिसके कृतिवेदना आदि २४ अनुयोगद्वारा थे। इन अनुयोग द्वारों पर भूतवलि ने सूत्र रचना की। कृति और वेदना के सूत्रों का वेदना खंड बना। स्वर्ण, कर्म और प्रकृति, एवं वंश के बंध और बंधनीय नामक दो अधिकारों का वर्णना खंड बना। वंश के तीसरे अधिकार बन्धन का श्रुताबंध एवं चौथे अधिकार बंधविधान का महाबंध बना। महाविधान के प्रकृति नामक प्रकरण की एकैकीतर प्रकृति के समुत्कीर्तनादि २४ अधिकारों में से १२ वें अधिकार का वंस्पामिवविय खंड बना, तथा अन्य विविध अधिकारों के संयोग से जीवदृष्टाण खंड व इसकी चूलिकाएँ वर्ण। पुण्यदत्त और भूतवलि की इस वट्सङ्गक सूत्र रचना में उक्त कर्म प्रकृति पाठ्य के केवल कृति आदि प्रथम छह अनुयोग द्वारों का ही प्रकरण हो सका। उसके निबन्धनादि १८ अधिकार अकृते ही रह गये। इनपर सूत्र रचना नहीं हुई। वीरसेन ने इन्हीं निबन्धनादि उपरिष्ठ १८ अधिकारों का संक्षेप से वर्णन किया और यही उनका अपना छठा खंड था। उन्होंने भूतवलि कृत महाबन्ध नामक छठे खंड को अपनी टीका का विषय नहीं बनाया। जहाँ वर्णना खंड की टीका समाप्त हुई है, वहाँ

उन्होंने इसकी स्पष्ट सूचना कर दी है। वे कहते हैं—ज त वचविहाण त पञ्चजिह्व, पयडिवघो, दिठ्ठिवघो, अणुमागवघो, पवेसवघो चेदि। एदेसि चणुह वधाण विहाण भूदवलि भट्टारएण महावधे सुप्पवघेण लिहि वि अम्हेहि एत्थ ण लिहि। तदो सयले महावधे एत्थ पक्खिदे बन्धविहाण समप्पदि। (घ० क० १२५९-१२६०)।

अर्थात् बन्ध विधान चार प्रकार का है—प्रकृति बन्ध, स्थितिबन्ध, अनुवागबन्ध और प्रवेशबन्ध। इन चारों प्रकार के बन्धों का विधान भूतबलि भट्टारक ने महाबन्ध में सविस्तार रूप से लिखा है। इस कारण हमने इसे यहाँ नहीं लिखा। इस प्रकार से समस्त महाबन्ध के यहाँ प्ररूपण हो जाने पर बंध विधान समाप्त होता है। इस प्रकार भूतबलिभक्त महाबन्ध भी पट्खडायम का छठवा खंड है, तथा वीरसेन कृत निवल्ननादि अठारह अधिकारों का प्ररूपण भी सत्कर्म नामक छठा खंड है। परन्तु स्वयं वीरसेन ने इसे चूलिका नाम दिया है। यथा—'एत्तो उवरिम यथो चूलिया नाम।'।

धवला टीका के अन्त की प्रशस्ति में वीरसेन ने स्वयं अपना, अपने समकालीन राजाओं का, तथा प्रथ समाप्ति के काल का कुछ परिचय दिया है, जो बहुत महत्वपूर्ण है। सर्वप्रथम उन्होंने एकाचार्य का स्मरण किया है और कहा है कि उन्होंने प्रसाद से उन्होंने यह सिद्धान्त रचना की। तत्पश्चात् उन्होंने अपने पचस्तूपान्त्व एव अपने आर्यनदी गुप्त व चन्द्रसेन दादा-गुप्त का उल्लेख किया है, तथा कहा है कि यह टीका सिद्धान्त, छन्द, ज्योतिष, व्याकरण और प्रमाणशास्त्र में निपुण भट्टारक वीरसेन ने लिजी। फिर उन्होंने धवलाटीका की समाप्ति का काल सूचित किया है। दुर्भाग्य से इस अक्ष के अनेक अक्षर अस्पष्ट होने से सप्त व वर्ष निर्देश तथा मक्षरों आदि के उल्लेखों में कुछ अनिश्चय पाया जाता है। तथापि मैंने परिश्रमपूर्वक व अपने ज्योतिष शास्त्र के ज्ञाता एक मित्र की सहायता से जो इस पाठ का संशोधन किया है उसके अनुसार यह काल निर्देश शक स० ७३८ कातिक शुक्ल त्रयोदशी आता है, जो तदनुसार दि० ८ अक्टूबर सन् ८१६ सिद्ध होता है। उस समय जग-गुप्त देव के राज्य का भी उल्लेख है, जो राष्ट्रकूट नरेश गोविन्द तृतीय सिद्ध होते हैं, क्योंकि उनके ताग्रपद शक सन् ७१६ से ७३५ तक के मिले हैं।

वीरसेन ने अपनी धवला टीका द्वारा जैसा पट्खडायम सूत्रों के मर्म को खोलकर बतलाया है, स्पष्ट किया है और कर्म सिद्धान्त का जिस विस्तार से प्रतिपादन किया है, वह जैन साहित्य में अद्वितीय है। उनकी प्रतिभा के विषय में जो कुछ उनके पट्टशिष्य जिननेन ने जबधवला टीका की प्रशस्ति व आविपुराण की उत्पत्तिका में कहा है, उतने मात्र का ही यहाँ उल्लेख कर देना काफी होगा। जयधवला प्रशस्ति में इनका गुणानुवाद दस श्लोको (१७-२६) में पाया जाता है, जिनमें कहा गया है कि वीरसेन निराश होते हुए आसन्न भव्यों का उत्साहवर्द्धन करने में उसी प्रकार समर्थ हुए जैसे पूर्णिमाका चन्द्र कुमुदों को प्रसन्न कराता है। वे साक्षात् कैवली के समान इन्द्रिय अपोचर विश्व के पारंगुष्ठा थे। उनकी अशेष विषयों को आनन्द करने वाली भारतीय, सरस्वती के सदृश पट्खडायम के अर्थ प्ररूपण में कहीं स्थिति नहीं हुई। इसीलिसे विद्वान् उन्हें ज्ञान की रश्मियों का प्रसार करने वाले सूर्य, क्षुत्कैवली और श्रेष्ठ प्रज्ञाभयम कहते थे। प्रसिद्ध वीर सिद्ध-सिद्धान्तरूपी समुद्र के जल से धूलकर उनकी बुद्धि ऐसी निर्मल हुई थी कि वे बुद्धिसम्यक् प्रत्येकबुद्धों के साथ स्पर्द्धा करते थे। उनकी सर्वाध्यात्मिनी नैसर्गिक प्रज्ञा को देखकर मनस्वी सर्वज्ञ के सद्भाव में निश्चय हो जाते थे। उन्होंने धिरकालीन पुस्तकों (आगम ग्रंथों) को अपनी टीका द्वारा वीरवशाकी बनाकर पूर्वकालीन समस्त पुस्तक शिष्यों (आगम पाठियों) से अधिक अतिशय प्राप्त किया। अपने ज्ञानोपदेश द्वारा भव्यों को सम्बोधन करते हुए वे मुनिराज पचस्तूपान्त्व में ऐसे वैदोष्यमान हुए, जैसे अपनी प्रकाशकिरणों द्वारा कमलों को प्रज्वलित करता हुआ माकाश में सूर्य। इस आर्यनदी के शिष्य तथा चन्द्रसेन के प्रशिष्य ने अपने गुणों द्वारा अपने कुल, गण व सत्तान को उज्ज्वल बना दिया। इसी प्रकार आदि पुराण की उत्पत्तिका के चार श्लोको (५५-५८) में वीरसेन की बन्वना इस प्रकार की गई है—भट्टारक जी में लोक विद्वत्ता और कवित्व ये दोनों गुण थे। तथा वादि बुन्दारक श्रीवीरसेन मुनि हमें पवित्र करें। इन भट्टारक जी में लोक विद्वत्ता और कवित्व ये दोनों गुण थे। उनकी वक्तृत्व शक्ति और वाणी नाचस्पति के समान थी। सिद्धान्तों के उपनिबन्धों के विवाता मेरे इन गुण के मृदुल चरण-कमल मेरे मनस्वी सरोवर में स्थित रहें। उनकी जिस पवित्र और निर्मल धवला भारतीय तथा कीर्ति ने समस्त भुवन को धवल बना दिया उसे मैं नमस्कार करता हूँ।

**पट्खडायम की शैली और भाषा :—**

यह ग्रन्थ जिस रूप में प्राप्त हुआ है, उसमें हमें शैली व भाषा की दृष्टि से तीन स्तर दिखाई देते हैं। एक तो पुण्यदन्त

और भूतबलि कृत सूत्र, दूसरे टीकाकार द्वारा प्रमाण रूप से उद्धृत प्राचीन गाथाएँ, और तीसरे टीकाकार धीरसेन की अपनी टीका । सूत्रों की रचना का समय पूर्वोक्त अनुसार शक सं० की द्वितीय शती है । वे समस्त सूत्र धीरसेनी प्राकृत में हैं, जिसमें मध्यवर्ती 'क्ष' के स्थान पर 'द', 'क्ष' के स्थान में 'ध' बहुतायत से पाये जाते हैं, किन्तु यत्र तत्र वर्ण लोप भी दिखाई देता है । आर्य भाषा के विकास की दृष्टि से यह स्थिति सम्भवकाल के प्रथम और द्वितीय स्तर के संधि काल की प्रतीत होती है, जिसका समय भी ईसा की दूसरी शती माना गया है । सूत्रों में यत्र तत्र अर्द्धमागधी की पुट भी दिखाई देती है, जो प्राचीन जैनग्राम का स्मरण कराती है ।

उद्धृत गाथाओं की भाषा भी धीरसेनी प्राकृत है, किन्तु इनमें हमें मध्यवर्णों के लोप सम्बन्धी महाराष्ट्री प्रवृत्ति सूत्रों की अपेक्षा अधिक मात्रा में दिखाई देती है, जिससे उनका रचना काल सूत्रों की अपेक्षा कुछ पीछे का सिद्ध होता है । इन गाथाओं में से कितनी ही नेमिचन्द्र कृत गोम्पटसार में भी सप्रतीत पाई जाती है, जिनमें हमें महाराष्ट्री प्रवृत्ति के अनुसार वर्णलोप तथा रूप विपरिवर्तन और भी अधिक दिखाई देता है । धीरसेन कृत बबला टीका की रचना मणि-प्रवाल न्याय से अर्थात् संस्कृत-प्राकृत मिश्रित भाषा में हुई है । यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि कर्म सिद्धान्त का प्रस्थापन प्रायः प्राकृत में ही किया गया है, किन्तु दार्शनिक व न्यायात्मक विषयों जैसे धर्मन व ज्ञान का स्वरूप तथा नवों की व्यवस्था आदि के विवेचन के लिये संस्कृत भाषा का उपयोग किया गया है । इससे यह प्रतीत होता है कि बबलाकार के समय तक कर्मसिद्धान्त के व्याख्यान में ही प्राकृत का ही माध्यम चलता था, किन्तु दर्शन व न्याय विषयक विवेचन के लिये संस्कृत का माध्यम जैन परम्परा में भी स्वीकार हो चुका था, जैसा कि तत्कालीन जैन साहित्य से भी सिद्ध होता है । टीका में आचार्य ने उस माध्यम शैली का अवलम्बन किया है जिसके अनुसार व्याख्याता अपनी कही हुई बात पर भी शक प्रतीति का उठा उठाकर उनका समाधान करता हुआ व विषय के मर्मस्मल तक पहुँचता हुआ चलता है । टीका का प्राकृत गद्य नवी प्रसन्न शैली का है । दिग्० साहित्य में यही एक रचना है । जहाँ हमें प्राकृत गद्य का प्रयोग इतनी प्रचुरता से मिलता है । इसकी प्राकृत भी धीरसेनी है, जिसमें महाराष्ट्री की वर्ण लोप रूप प्रवृत्ति टीका के रचना काल के अनुरूप मात्रा में मिलती है । इसी मिश्र प्रवृत्ति के कारण इन रचनाओं की, तथा मुद्रमुद्रादि दक्षिण के आचार्यों की प्राकृत रचनाओं की भाषा जैन-धीरसेनी कही जाती है, क्योंकि इनमें हमें धीरसेनी का वह रूप नहीं मिलता जो प्राकृत व्यंकरणों में व तदनुसार संस्कृत नाटकों में प्रयुक्त किया जाता है ।

### षट्संज्ञायाम का विषय परिचय :—

इस आगम के ६ खंडों के नाम हैं—जीवदृष्टाय, जुह्वावच, वषसामित्तविषय, वेदना, वग्गया और महावन्ध । टीकाकार ने इनके विषय की व्युत्पत्ति बारहवें वृष्टिवाद श्रुताय के अन्तर्गत द्वितीय पूर्व आश्रापणीय के चयनकवि नामक ५वें अधिकार के चौथे पाद्वक् कर्म प्रकृति से बतलाई है, जिसका सक्षिप्त परिचय दिया जा चुका है । प्रथम खंड जीवदृष्टाय में जीव के गुण-धर्मों व ज्ञाना अवस्थाओं का वर्णन आठ प्ररूपणाओं द्वारा किया गया है, जो इस प्रकार हैं—सत्त्व, संख्या, बोध, स्वर्णन, काल, अन्तर, भाव और अल्पबहुत्व । इसके अन्त में नी चूलिकायें हैं, जिनके नाम हैं—प्रकृति समुत्कीर्तन, स्थान समुत्कीर्तन, प्रथम महावन्धक, द्वितीय महावन्धक, तृतीय महावन्धक, उच्छ्रुत स्थिति, वचन स्थिति, सम्यक्चेतस्यति और गति-आगति । सत्प्ररूपणा के प्रथम सूत्र में पञ्चमोकार का पाठ है । टीकाकार ने इसे देशामर्षक मानकर उसके आधार से मगल, निमित्त, हेतु आदि छहों अनुबोधों का विस्तार से वर्णन किया है, जिसमें इस आगम रचना के निमित्त आदि का परम्परागत ऐतिहासिक परिचय बड़ा महत्त्वपूर्ण है, और इसका भी सार दिया जा चुका है । मगल के सम्बन्ध में बबलाकार का अधिकृतगत ध्यान देने योग्य है । उन्होंने इस प्रसंग पर, तथा चौथे वेदना खंड के मगल सूत्र की टीका में जो विवेचन किया है, उसका सार यह है—मगल दो प्रकार का होता है—निबद्ध और अनिबद्ध । जिसे ग्रन्थकार स्वयं निबद्ध करता है, वह निबद्धमगल कहलाता है, और जहाँ ग्रन्थकार स्वरचित मगल नहीं, किन्तु किसी पूर्व प्रचलित मगल को निबद्ध करता है, वहाँ अनिबद्ध मगल होता है । उन्होंने पञ्चमोकार रूप मगल को निबद्धमगल कहा है, जिससे प्रतीत होता है कि उनके मतानुसार उसके रचयिता पुण्यवताचार्य हैं । वेदना खंड के आदि के 'जमो जिणाण', 'जमो जोहि जिणाण' आदि ४४ वमस्कार पदों युक्त मगल को उन्होंने अनिबद्धमगल कहा है, और उसका कारण भी स्पष्ट बतलाया है कि वह मगल नीतिमत्सामोहित है, जिसे उन्होंने महाकर्मप्रकृतिप्राप्त के आदि में निबद्ध किया था । भूतबलि स्वामी ने उसे ही वेदना खंड के आदि में उद्धृत कर दिया है, जिससे यह यहाँ अनिबद्ध-

मगल ही माना जा सकता है। उसे यदि निबद्धमगल ही मानना है तो यह तभी संभव है जब हम वेदनासठ को कर्मप्रकृति-प्राभृत का अवयव होने से स्वयं वह प्राभृत मान लें, और उसी अपेक्षा से उसके कर्ता भूतबलि को भी गौतम गणधर मान लें। अन्य किसी प्रकार से उसे निबद्धमगल नहीं कहा जा सकता।

सूत्रों में सत्प्रत्ययणा का विषय निरूपण ओष और आदेश क्रम से किया गया है। ओष में मिथ्यादृष्टि आदि १४ गुण स्थानों का, तथा आदेश में गति, इन्द्रिय आदि १४ मार्गस्थानों का। इस प्रत्ययणा में कुल १७७ सूत्र हैं। धवलाकार का प्रथम सूत्र के अन्तर्गत ही नय निरूपण, दूसरे सूत्र के आधार से आचाराणादि समस्त धृत का परिचय, २३वें सूत्र में इन्द्रियो की निष्पत्ति, ९३ वें सूत्र में स्थियों के चतुर्दश गुणस्थानों का निर्वेश होने पर भी द्रव्यस्वी की मुक्ति का निषेध, तथा चौथे व १११ वें सूत्रों में दर्शन और ज्ञान में विवेक के प्रकरण जैन सिद्धान्त की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। सत्प्रत्ययणा के अन्त में उन्होंने गुणस्थान, जीवसमास, पर्याप्ति, प्राण, सत्ता, मार्गणा व उपयोग आदि २० प्रत्ययणों द्वारा विस्तार से यह कहकर प्रत्यय किया है कि “सूत्रेण सूचिताचारिणा स्पष्टीकरणार्थं विंशति विधानेन प्रत्ययोपपत्तेः। न चीनरूपवन्मपि कश्चित् तेभ्यो भेदात्।” यही २० प्रत्ययणा की प्रणाली गोमन्टसार में भी स्वीकार की गई है, और सिलोपपत्ति में भी पाई जाती है, किन्तु सूत्रों में कही नहीं। अतएव यह गवेषणीय है कि इस प्रणाली का प्रारम्भ कहाँ से हुआ। (पट्टभाष्य भाग १-२)

दूसरी प्रत्ययणा द्रव्य-प्रमाणानुगम की है जिसमें १९२ सूत्रों द्वारा गुणस्थान व मार्गस्थान क्रम से जीवों की सत्त्वा का निर्वेश किया है। यह प्रमाण निरूपण गणना से, काल से और क्षेत्र से बतलाया गया है, जैसे “ओषेण मिच्छाद्वी द्रव्यमाणे केवद्विया, अणता। अणताणताहि औसप्पिणि-उत्तप्पिणीहि ण अवहिरिहि कालेण। उत्तेण अणताणता लोभा।” (सूत्र २-५)। अर्थात् गुण-स्थान क्रम से मिथ्यादृष्टि जीवों की सत्त्वा कितनी है? अनन्त है। वे इतने अनन्त हैं कि अनन्तान्त अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी काल द्वारा उनका अपहरण नहीं हो सकता। क्षेत्र की अपेक्षा उनका प्रमाण अनन्तान्त लोको के प्रदेशों के बराबर है। इस प्रकार प्रत्ययण के लिये सूत्रों में हमें शतसहस्रकोटि, कोडा-कोडी, सत्त्वात, असत्त्वात, अनन्त और अनन्तान्त का उल्लेख, तथा सात्त्विक, हीन, गुण व अवहार, (अर्थात् जोड, बाकी, गुणा, भाग) वर्ग और वर्गमूल, धन, अयोव्याम्यास आदि गणित की अनेक प्रक्रियाओं का निर्वेश किया है। उसी प्रकार काल गणना में वाक्सी, अन्तर्मुहूर्त, अवसर्पिणी, उत्सर्पिणी, पत्योपम आदि तथा क्षेत्र की अपेक्षा अगुल, योजन, श्रेणी, जगत्तर व लोक का उल्लेख आया है। इन सबसे पता चलता है कि आज से दो हजार वर्ष पूर्व ही इस परम्परा में गणित का कितना ज्ञान और अभ्यास हो चुका था। टीकाकार ने सत्त्वात, असत्त्वात और अनन्त का तथा उनके भेद प्रभेदों का बड़ी सूक्ष्मता से प्रत्यय किया है। उन्होंने अर्द्धच्छेद, वर्गशालाका व दणितसवणित राशियों का जो परिचय दिया है वह गणित शास्त्र के लिये बहुत उपयोगी है। इसी प्रकार उनका राशियों के भाग प्रविभाग के लिए ध्रुवराशि स्थापित करना, खचित, भाषित, विलिख, व अपहृत करने की क्रियाएँ बड़ी महत्त्वपूर्ण हैं, राशियों के क्षेत्र व गुण एव उनके क्षेत्रोब, कलिमोब, कृतगुण व बावर गुण नामक प्रभेद भी अपूर्व हैं। अपने प्रत्यय में टीकाकार ने अनेक मत मतान्तरों का भी उल्लेख किया है, जो ऐतिहासिक दृष्टि से बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। उदाहरणार्थ तिर्यक्लोक के विस्तार और रज्जुप्रमाण के सम्बन्ध में उन्होंने गौतम प्रवृत्ति और परिकर्म सूत्र में मतभेद बतलाया है और सूक्ष्म विवेचन द्वारा अपने एक स्वतन्त्र निर्णय पर पहुँचे हैं, जिसके अन्त में उन्होंने कहा है—

एसो अत्तो जइवि पुव्ववाइरिय सपदाय निरुद्धो, तो वि सतनुत्तिवलेण अम्हेहि परेविदो। तदो इवमित्थे वेत्ति जेहासगहो कायव्वो, जइविदत्तविस्से छदुवेत्तविप्पिदणुत्तीण णिणयहेत्ताणुववत्तीदो। उम्हा उवएस लद्धुण विसेसणिणयो एत्थ कायव्वो॥ (व० १, २, ४)

अर्थात् हमारा किया हुआ अर्थ यद्यपि पूर्वोक्तार्थ सम्प्रदाय के विरुद्ध पड़ता है, तो भी तत्र युक्ति के बल से हमने उसका प्रत्यय किया। अतः यह ‘इसी प्रकार है’ ऐसा दुराग्रह नहीं करना चाहिये, क्योंकि अतीन्द्रिय पदार्थों के विषय में छद्मस्यो (अल्पज्ञो) द्वारा विकल्पित युक्तियों के एक निश्चय रूप निर्णय के लिये हेतु नहीं पाया जाता। अतः उपदेशों को प्राप्त कर विशेष निर्णय करने का प्रयत्न करना चाहिये। धवलाकार ने यहाँ तात्त्विक अनुसंधान का एक ऐसा आदर्श उपस्थित किया है जो ज्ञान के समालोचकों को भी अनुकरणीय है। उसी प्रकार प्रभत सयत तथा उपशामकजीवों के प्रमाण के संबंध में उन्होंने उत्तरप्रतिपत्ती व दक्षिण प्रतिपत्ती नाम से दो भिन्न मान्यताओं का उल्लेख किया है। पचेन्द्रिय-तिर्यक्च योगिमति मिथ्यादृष्टियों

के अवतार काल के संबंध में भी दो भिन्न मतों का उल्लेख किया है, और उनमें एकान्त आग्रह का निरोध करते पुनः दृढ़तापूर्वक कहा है :—अथवा दोषिण नि अस्त्राणाणि अस्त्राणि ऐसा अग्रहण पड़ना । अर्थात् उक्त दोनों ही व्याख्यान असत्य हैं, ऐसा हम प्रतिज्ञापूर्वक कह सकते हैं । इस प्रतिज्ञा के साथ उन्होंने सम्मत् विवेचना पूर्वक अपना यथोचित निर्णय दिया है । (षट्संज्ञाग्राम भाग ३)

शेषप्रकृषणा में १२ सूत्रों द्वारा गुणस्थान व मार्गस्थान क्रम से जीवों के क्षेत्र का प्रकृषण किया गया है, जैसे 'ओषेण मिच्छाद्दृष्टी केवळि सेते, सब्बलगे' । सासणसम्माद्दृष्टिमुत्ति जाव अजोगिकेवळि सि केवळि सेते, लोगस्स अत्तंखेज्जदि नाए' (सूत्र २-३) । अर्थात् मिथ्या दृष्टि जीव कितने क्षेत्र में पाये जाते हैं, सर्वलोक में । सासणसम्माद्दृष्टि से लेकर अजोग-केवळी गुणास्थान तक के जीव कितने क्षेत्र में हैं, लोक के अस्त्वात् भाग में, इत्यादि । इस प्रकृषणा के बावधि में ही टीकाकार ने अपने समय तक प्रचलित त्रुटिकाकार लोक की प्रमाण प्रकृषणा करके उस मान्यता का खंडन किया है, क्योंकि उसमें ओषी (सात राजू) के घन प्रमाण क्षेत्र प्राप्त नहीं होता, और फिर लोक के 'आगत चतुरल्लोकार' होने की स्थापना की है, जिसमें क्षेत्र का उक्त प्रमाण सिद्ध करके बतलाया है । उन्होंने यह भी दृढ़ता के साथ कहा है कि प्राचीन आग्राम में यह मान्यता न होने पर भी उन्होंने कुछ प्राचीन शाखाओं के आधार पर अपने युक्ति बल से सिद्ध किया है ।

स्पर्शन प्रकृषणा में १८५ सूत्रों द्वारा यह बतलाया गया है कि नानागुणस्थान व मार्गस्थान वाले जीव अपने स्वस्थान, समुद्रमात व उपपात सम्बन्धी अनेक अवस्थाओं द्वारा कितना क्षेत्रस्पर्श कर पाते हैं । टीकाकार ने ज्योतिष्क देवों के आग्राह्य की उत्पन्न करने वाले सूत्र के आधार से युक्तिपूर्वक यह सिद्ध किया है कि स्वयम्भूरमण समुद्र की बाह्य वेदिका के परे भी अस्त्वात् योजन विस्तृत पृथिवी का अस्तित्व है । इस प्रसंग में उन्होंने आग्रामाश्रित युक्ति और तर्क के बल से जो सर्वप्रथम स्थापित की हैं, ऐसी दो बातें हैं उक्त आगतचतुरल्लोकस्थान की और स्वयम्भूरमण के परभाग में पृथ्वी के अस्तित्व की । तीसरी बात है अन्तर्मुहूर्त के प्रमाण की । अन्तर्मुहूर्त, मुहूर्त से कुछ कम काल का बाची माना जाता था, किन्तु अन्तर पत्र की सामीप्य बाची मानकर यह स्थापित किया है कि इसका अभिप्राय मुहूर्त से अधिक काल का भी हो सकता है, क्योंकि इसके बिना सूत्र प्रकृषणा सिद्ध नहीं होती ।

कालानुगम में ३४२ सूत्रों द्वारा नाना व एक जीव की अपेक्षा एक ही गुणस्थान व मार्गस्थान में रहने की जघन्य और उत्कृष्ट मर्यादाओं की कालावधि का निर्देश किया गया है—जैसे मिथ्यादृष्टिजीव मिथ्यात्वगुणस्थान में कितने काल पर्यन्त रहते हैं ? इसका उत्तर है नाना जीवों की अपेक्षा सर्वकाल, किन्तु एक जीव की अपेक्षा अनादि-अनन्त, अनादि-सान्त और साधि-सान्त । अर्थात् अमर्य जीव अनादि-अनन्त, अमर्य जीव अनादि-सान्त तथा जो जीव एक बार सम्पत्त्व प्राप्त करके पुनः मिथ्यात्व गुणस्थान में पहुँचा है, उस जीव का वह मिथ्यात्व साधि-सान्त है । यहाँ भी टीकाकार ने गणित की नाना प्रक्रियाओं का प्रयोग करके विषय को बड़ी सूक्ष्मता से समझाया है । (षट्संज्ञाग्राम भाग—४)

अन्तर प्रकृषणा में ३९७ सूत्रों द्वारा विविध गुणस्थान व मार्गस्थान वाले जीवों का नाना जीवों व एक जीव की अपेक्षा जघन्य व उत्कृष्ट अन्तरकाल बतलाया गया है । जैसे प्रश्न किया कि मिथ्यादृष्टि जीवों का अन्तरकाल कितना है ? उत्तर दिया गया कि नाना जीवों की अपेक्षा कोई अन्तर नहीं । अर्थात् ऐसा कोई काल नहीं जब संसार में मिथ्यादृष्टि जीव न पाये जायें । किन्तु एक जीव की अपेक्षा मिथ्यात्व का जघन्य अन्तर अन्तर्मुहूर्त व उत्कृष्ट अन्तर कुछ कम ३१२ सागरोपम काल है । अर्थात् एक मिथ्यादृष्टि जीव परिणामों की विधुद्धि से सम्पत्त्व को प्राप्त होकर कम से कम अन्तर्मुहूर्त काल में संतुलित परिणामों द्वारा पुनः मिथ्यादृष्टि हो सकता है । अथवा वह नाना मनुष्य व देवतारियों में सम्पत्त्व सहित भ्रमण कर अधिक से अधिक उक्त कालावधि पूर्ण कर पुनः मिथ्यात्व को प्राप्त हो सकता है । यह कैसे होता है और किस प्रकार के वीर व मन्द परिणामों का फल है, यह सब घल्लाकार ने उदाहरण दे देकर बड़ी सूक्ष्मता से समझाया है । नाना जीवों की अपेक्षा केवल छः गुणस्थान ऐसे हैं जिनमें कभी भी अन्तरकाल उपस्थित नहीं होता है—मिथ्यादृष्टि, अर्थात् सम्पत्त्व, संयत्ता, प्रमत्त-संयत्, अग्रमत्त-संयत् और सयोगिकेवळी । इसी प्रकार मार्गस्थानों में केवल आठ ऐसी अवस्थाएँ हैं जिनमें गुणस्थानों का अन्तरकाल सम्भव होता है । ये हैं—उपशम सम्पत्त्व, सूक्ष्मसांपरम्य संयम, आहारक काययोग, आहारक मिश्रकाययोग, वैकियिक मिश्रकाययोग, लब्धपरिणित मनुष्य, सासादन सम्पत्त्व, और सम्पत्त्वमिथ्यात्व मार्गाणां । इन सब का जघन्य अन्तर काल एक समय मात्र, तथा उत्कृष्ट अन्तर काल भिन्न प्रकार से सात दिन, ६ मास यात्रि बतलाया गया है ।

भावानुगम में १३ सूत्रों द्वारा गुणस्थान व मार्गस्थान कम से जीवों के औद्यमिक, औपसमिक, क्षामिक, क्षायोपसमिक और पारिणामिक भावों के भेद प्रभेदों तथा मोहनीय व चारित्र्यमोहनीय कर्म प्रकृतियों के उदय, उपशमादि की जो अवस्थाएँ समझाई हैं, वे जैनकर्मसिद्धान्त की तो विशेष वस्तु है ही, मनोविज्ञान शास्त्र की दृष्टि से भी उनका बड़ा महत्त्व है।

अन्तिम आठवीं प्रसूपा अल्प-बहुत्व में ३८२ सूत्र है। यहाँ गुणस्थान व मार्गस्थानवर्तों जीवों का जो प्रमाण सख्या प्रसूपा में बताया जा चुका है, उसे ध्यान में रखकर हीन से लेकर अधिक की ओर अनुक्रम से वर्गीकरण किया गया है। जैसे गुणस्थानों में अपूर्वकरण आदि तीन गुणस्थानवर्तों उपसम सम्यन्तवी जीव अन्य सब स्थानों की अपेक्षा प्रमाण में अल्प और परस्पर तुल्य होते हैं। उपशान्त कषाय जीवों का प्रमाण भी इतना ही है। उनसे अपूर्वकरणादि तीन गुणस्थानवर्तों क्षामिक सम्यन्तवी जीव सरयात गुणित है। क्षीण-क्षय जीव भी इतने ही होते हैं, किन्तु संयोगकेवली सचय की अपेक्षा प्रविश्यमान जीवों से सरयात गुणित है, इत्यादि। यहाँ इस विषय को स्पष्ट करते हुए टीकाकार ने जो ग्रन्थप्रमाण के अतिरिक्त काल, अन्तर आदि प्रसूपाओं को ध्यान में रखकर उक्त अल्प-बहुत्व को गणित की प्रक्रियाओं से सिद्ध करके बतलाया है, वह मनन करने योग्य है। (षट्सङ्गम भाग ५)

उक्त आठ प्रसूपाओं के पश्चात् वर्णित जीवस्थान की ९ चूलिकाओं का विषय इस प्रकार है। प्रथम चूलिका प्रकृति-समुत्कीर्तन में ४६ सूत्र है, जिनके द्वारा जीवों में पूर्वोक्त क्षेत्रकालादि सबकी विशेषताएँ उत्पन्न करनेवाली शानावरणीवादि आठ कर्मों की १४८ उत्तर प्रकृतियाँ व्यवस्था से गिनवाई व समझाई गई हैं। दूसरी स्थान-समुत्कीर्तन नामक चूलिका में ११७ सूत्रों द्वारा उक्त कर्म प्रकृतियों में से कितनी एक साथ बाँधी जा सकती है, और उनका बंध किन-किन गुणस्थानों में सम्भव है, यह सब व्यवस्था से समझाया गया है। प्रथम महादण्डक नामक तृतीय चूलिका में केवल दो सूत्र हैं और यहाँ वे कर्म प्रकृतियाँ गिनवाई गई हैं जिनका बंध प्रथम सम्यक्त्व के अभिमुख हुवा सभी पञ्चेन्द्रिय तिर्यञ्च या मनुष्य करता है। इन प्रकृतियों की सरया ७३ है। टीकाकार ने यहाँ सम्यक्त्वोन्मुख जीव के परिणामों की बढ़ती हुई विषुद्धता और उसके द्वारा भी शून्य प्रकृतियों के ज़मझा बंध विच्छेद का बड़ा विषद निरूपण किया है। द्वितीय महादण्डक नामक चतुर्थ चूलिका में भी केवल दो ही सूत्र हैं और उनमें ऐसी कर्म प्रकृतियों की गणना की गई है जिनमें सम्यक्त्वान्भिमुख देव और प्रथम छः पृथिवियों के नारकी जीव बाँधे होते हैं। उसी प्रकार तृतीय महादण्डक नामक ५ वीं चूलिका में २ सूत्रों द्वारा उनके सम्यक्त्वान्भिमुख होने पर वधयोग्य कर्म प्रकृतियों का निर्देश किया गया है। छठी चूलिका उत्कृष्ट स्थिति नामक है, जिसमें ४४ सूत्रों द्वारा बाँधे हुए कर्मों के उत्कृष्ट स्थिति काल का निरूपण किया गया है। अर्थात् यहाँ यह बतलाया गया है कि वध को प्राप्त होने पर भिन्न-भिन्न कर्म अधिक से अधिक कितने काल तक उस जीव से लिप्त रह सकते हैं, और वध के कितने आवाधाकाल के पश्चात् उनका विपाक प्रारम्भ होता है। आवाधा का सामान्य नियम यह है कि प्रत्येक सागर कोड़ा कोड़ी के वध पर १०० वर्ष की आवाधा होती है। किन्तु अन्त कोड़ा कोड़ी सागरोपम की स्थिति का आवाधाकाल एक अन्तर्मुहूर्त माना गया है। किन्तु आयुर्कर्म का नियम इनसे भिन्न है, क्योंकि वहाँ अधिकसे अधिक आवाधा भुज्यमान आयु के तृतीय भाग प्रमाण होती है। आवाधा काल के पश्चात् उन कर्मों के विपाक किस प्रकार क्रमशः छिड़ते हैं, इसकी प्रक्रिया टीकाकार ने सूक्ष्म गणित के नियमों में बाँधकर बतलाई है। सातवीं जघम्यस्थिति नामक चूलिका में ४३ सूत्रों द्वारा पूर्वोक्तानुसार ही जघम्य स्थिति का निरूपण किया है। इस प्रकरण के आदि में ही टीकाकार ने अन्य आचार्यों से अपना मतभेद प्रगट करके परिणामों की उत्कृष्ट विषुद्धि को जघम्य स्थिति वध का, और परिणामों में सक्लेष वृद्धि को कर्मस्थिति की वृद्धि का कारण बतलाया है। इसी प्रकरण में उन्होंने यह भी समझा दिया है कि उत्कृष्ट प्रकृति और स्थितिवध की व्यवस्था से ही किस प्रकार प्रदेश व अनुभागवध की व्यवस्था निकल आती है, और यही उन्होंने वध प्रसूपा के आधार से सत्व, उदय व उदीरणा का स्वरूप भी समझा दिया है। आठवीं चूलिका सम्यक्त्वोत्पत्ति नाम की बड़ी महत्त्वपूर्ण है। सूत्र तो यहाँ केवल १६ ही हैं, किन्तु उनके आधार से टीकाकार ने सम्यक्त्वोत्पत्ति योग्य कर्मस्थिति के ज्ञास का, उसके अधिकारी जीवों का, दर्शन मोह के साग योग्य स्थान और परिस्थितियों का, तथा सकलचारित्र्य ग्रहण करने की योग्यता का, जितनी सूक्ष्मता, गंभीरता और विचालता के साथ विवेचन किया है, उतना अन्यत्र कहीं भी हमारे दृष्टिगोचर नहीं होता। यह विषय कथामुक्त के चूणि सूत्रों से बहुत कुछ मिलता है।

अन्तिम नवमी चूलिका गत्यागति नामकी है, जिसमें २४३ सूत्र हैं। यहाँ भिन्न-भिन्न गतियों के बीच किन कारणों द्वारा,

कव, कैसे सम्पत्त्य की प्राप्ति करते हैं, गतिवो के प्रवेश करने और वहा से निकलने के समय जीवो के कौन से गुणस्थान होते हैं और वे कौन-कौन सी गतिवो में जाते हैं, किस गति से निकलकर व किस गति में जाकर जीव कौन-कौन से गुण-स्थान प्राप्त कर सकते हैं, ये विषय विषयता से समझाये गये हैं । (षट्संख्यसूत्र भाग ६)

इस प्रकार जीवसंख्येय नामक प्रथम खंड में भूतवर्ति व पुण्यवन्तकृत कुल २३७५ सूत्र हैं जो १७ अधिकारों में विभाजित हैं और वे उसकी विशाल वचनशक्ति सहित षट्संख्यसूत्र के प्रथम छ भागों में हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशित हैं ।

## २-सुद्धावध

प्रथम खंड जीवसंख्येय में उसकी गुणस्थान, मार्गणास्थान विषयक प्रत्येक भागो व वृत्तिकावो द्वारा जैन कर्मसिद्धान्त का एक ठग से पूर्ण वर्णन किया जा चुका है, तो भी अन्य खण्डों में भी उसी विषय को विविध प्रकार से सुस्पष्ट करने का प्रयत्न किया गया है । सुद्धावध नामक द्वितीय खंड में मार्गणास्थानो के अनुक्रम से कौन जीव बचक है, और कौन जीव बचक नहीं है, इसकी ग्यारह अनुयोगों द्वारा प्रत्येक भाग की गई है । वे अनुयोग इस प्रकार हैं —

एक जीव की अपेक्षा स्वामित्व, काल व अन्तर, नाना जीवो की अपेक्षा भगवन्विषय, ब्रह्मप्रमाण, क्षेत्र व स्वर्गान, नाना जीवोकी अपेक्षा काल व अन्तर, भागाभाज एव अल्प-बहुत्व । इससे पूर्व प्रास्ताविक रूप से बचको के सत्त्व की प्रत्येक भाग की गई है और अन्त में ग्यारहो अनुयोगों द्वारा की वृत्तिका रूप से महावचन दिया गया है । इस प्रकार इस खंड के १२ अधिकार हो जाते हैं ।

बचक सत्त्व प्रत्येक भाग में ४२ सूत्र हैं, जिनमें विषय प्रत्येक भाग इस प्रकार की गई है । गतिमार्गणानुसार नारकी जीव बचक है, तिरिख भी बचक है । मनुष्य बचक भी है और अबचक भी । सिद्ध अबचक है । इसी प्रकार इन्द्रियादि मार्गणावो का प्रत्येक भाग किया गया है, जिसका सार्थार्थ यह निकलता है कि जहाँ तक योग अर्थात् मन वचन काय की क्रिया विद्यमान है वहाँ तक सब जीव बचक है । केवल अयोगी मनुष्य और सिद्ध अबचक हैं ।

एक जीव से स्वामित्व नामक अनुक्रम में ९१ सूत्र हैं, जिनमें मार्गणावो के अनुक्रम से उनकी पर्याय में कारणीभूत कर्मोदय व लब्धिवो का प्रत्येक भाग के रूप में प्रत्येक भाग किया गया है । जैसे नरकगति में नारकी कैसे होता है ? उत्तर है नरकगति नामकर्म के उदय से । उसी प्रकार तिरिख, मनुष्य व देवगति को उत्पन्न करनेवाला उस प्रकार का नामकर्म बतलाया गया है । सिद्ध गति में सिद्ध कैसे होता है ? इसका उत्तर है क्षामिकलब्धि के द्वारा । इसी प्रकार इन्द्रियमार्गणा में ऐकेन्द्रिय से पचेन्द्रिय तक के जीव साधोपधामिक लब्धि द्वारा बतलाये गये हैं ।

एक जीव से कालानुक्रम की प्रत्येक भाग में २१६ सूत्रों द्वारा गति आदि मार्गणावो में जीव की बचन्य और उत्कृष्ट कालस्थिति का प्रत्येक भाग किया गया है । इसकी जीव-स्थान खंड में प्रत्येक काल-प्रत्येक भाग से यह विशेषता है कि यहा गुणस्थान का विचार छोड़कर प्रत्येक भाग की गई है । इसी प्रकार अगली अन्तर्प्रत्येक भाग के १५१ सूत्रों में मार्गणा क्रम से बचन्य और उत्कृष्ट अन्तर-काल बतलाया गया है । नाना जीवो की अपेक्षा भगवन्विषय में २३ सूत्रों द्वारा यह बतलाया गया है कि किन मार्गणावो में जीव सदैव रहते हैं या कौन से जीव कभी नहीं रहते । जैसे नरकादि चारो गतिवो में जीव सदैव निरम से रहते हैं, किन्तु मनुष्य अपर्याप्त कभी होते हैं, और कभी नहीं होते । उसी प्रकार वैयिक्य मित्र आदि जीवो की मार्गणाए भी साक्षर हैं, वैसे कि जीवसंख्येय की अन्तर्प्रत्येक भाग में कहा जा चुका है ।

ब्रह्म प्रमाणानुक्रम के ७७१ सूत्रों में गुणस्थान रहित मार्गणास्थान क्रम से जीवो की सत्त्वा व उसी के आश्रय से काल व क्षेत्र का प्रत्येक भाग है, और उसी प्रकार क्षेत्रानुक्रम के १२४ सूत्रों में, स्वस्थानुक्रम के २७९ सूत्रों में, अपने-अपने विषय की प्रत्येक भाग की गई है । नाना जीवो की अपेक्षा कालानुक्रम में ५५ सूत्रों में अगादि-अनन्त, अनादि-सान्त, सादि-अनन्त व सादि-सान्त रूप से काल प्रत्येक भाग की गई है । और उसी प्रकार अन्तरानुक्रम में ६८ सूत्रों द्वारा बचको के बचन्य व उत्कृष्ट अन्तर काल की । भागाभाजानुक्रम में ८८ सूत्र हैं, जिनमें मार्गणानुसार अनन्तवै भाग, असंख्यतवै भाग, संख्यतवै भाग तथा अगन्त बहुभाग, असंख्यत बहुभाग व संख्यात बहुभाग के रूप से जीवो का सर्वजीवो की अपेक्षा प्रमाण बतलाया गया है । जैसे नारकी जीव सर्वजीवो की अपेक्षा कितने प्रमाण है, इसका उत्तर है ? अनन्तवै भाग ।

आगामी अल्पबहुत्व अनुक्रम में १०६ सूत्र हैं, जिनमें १४ मार्गणावो के आश्रय से जीवसमाधो का अल्प से बहुत्व की



और सुलनात्मक द्रव्यप्रमाण बतलाया गया है। जैसे गतिमार्गणा में मनुष्य सबसे थोड़े है, उनसे नारकी असत्यगुणे, उनसे देव असत्यगुणे, उनसे सिद्ध अनन्तगुणे और उनसे भी तिर्यच अनन्तगुणे है, इत्यादि।

अन्तिम पञ्चिकाधिकार महादण्डक के रूप में है, जिसके ७१ सूत्रों में मार्गणा विभाग को छोड़ कर गर्भोपस्थित मनुष्य पर्याप्त से लेकर निगोद जीवों तक के जीवसमाप्तों का अल्प-बहुत्व प्रतिपादन किया गया है। इस प्रकार समस्त सुदृग्विषयों में १५८२ सूत्र हैं, जिनमें कर्मप्रकृति प्राप्ता के वधक अधिकार के वध, वधक, वधनीय और वधविधान नामक चार अनुयोगों में से वधक का प्ररूपण किया गया है। इसे सुहा या सुहक (सुहक) वध कहने की साम्यकता यह है कि यहाँ महावध की अपेक्षा प्ररूपण सक्षिप्त रूप से किया गया है। (पट्टसङ्ग्रह भाग-७)

### ३-वधसामित विचय

तृतीय खंड वधस्वामित्व विचय नामक है। विचय का अर्थ है-विचारणा, मीमांसा या परीक्षा, तदनुसार यहाँ यह विवेचन किया गया है कि किस कर्मवध के स्वामी कौन से गुणस्थानवर्ती व मार्गणास्थानवर्ती जीव है। इस खंड में कुल ३२४ सूत्र हैं। इनमें से आदि के ४२ सूत्रों में वध अर्थात् गुणस्थान रज्ज से तथा शेष सूत्रों में आदेश अर्थात् मार्गणाजी के भीतर गुणस्थान रज्ज से वधक जीवों का प्ररूपण किया गया है। उदाहरणार्थ—अथ है कि पाँच ज्ञानावरणीय, चार वर्णानावरणीय, या कीर्ति, उच्चगोत्र और पाँच अन्तराय कर्मों का कौन वधक है, कौन अवधक? उत्तर है मिथ्यादृष्टि से लेकर सूक्ष्म सापराय दृष्टि सयत्, उपशामक व क्षपक तक के गुणस्थानवर्ती जीव उक्त प्रकृति के वधक है। सूक्ष्म सापराय काल के अन्तिम समय में जाकर उनका वध व्युच्छिन्न होता है। अतएव शेष गुणस्थानवर्ती जीव उनके अवधक हैं। उक्त प्रस्तात्मक पाँचवें सूत्र को टीकाकार ने देशामर्यक मानकर उसमें कर्मप्रकृतियों के उदय, वध व व्युच्छिन्न, वध—अध्वान, सादित्व, अनादित्व, अश्वत्स आदि सन्ध्वनी कर्म सिद्धांतिक २३ अन्य प्रलोका भी उसमें समावेश माना है और अपनी टीका में उन सब विषयों की व्यक्त्याएँ बतलाई हैं। इनके द्वारा यहाँ कर्मसिद्धान्त का अपने ढंग से एक बड़ा महत्त्वपूर्ण विवेचन हुआ है। (पट्टसङ्ग्रह भाग-८)

### ४-वेदनाखंड

ऊपर कहा जा चुका है कि कर्मप्रकृति प्राप्ता के २४ अधिकारों में से कृति और वेदना नामक प्रथम २ अनुयोगों का नाम वेदनाखंड रखा गया है। सूत्रकार की दृष्टि में ६ खंडों के भी २ मुख्यवर्ग रहे प्रतीत होते हैं, क्योंकि उन्होंने जीवदण्ड के आदि में पचनमोकार रूप मगल पाठ किया है, और वही मगल उपर्युक्त तीन खंडों का है। वेदना खंड के कृति अनुयोग के आदि में पुनः ४४ सूत्रों में मगल पाठ किया है। कृति अनुयोगद्वारा में कुल ७६ सूत्र हैं, जिनमें उक्त मगल पाठ के अतिरिक्त कृति के नामा भेद बतलाकर मूलकरण कृति के १३ भेदों का विशेष रूप से कथन किया गया है, जो इस प्रकार हैं। औदारिक, वैश्विक और आहारक शरीर रूप तीनों करणकृतियों में से प्रत्येक सघातन, परिघातन और सघातन परिघातन के भेद से तीन प्रकार की होती है। तैजस और कार्मण शरीर की करण कृतियाँ सघातन और सघातन-परिघातन ये दो भेद रूप ही हैं, और इस प्रकार मूलकरण कृतियों के १३ भेद होते हैं। सघातन कृति शरीर परिमाणुओं के सघन होने को कहते हैं, और परिघातन उन परिमाणुओं की निर्जरा को। मनुष्यों व देवों के जन्म काल में उनके औदारिक, वैश्विक व आहारक शरीरों की सघातन कृति मात्र होती है, तथा मृत्यु काल में केवल परिघातन। मध्यवर्ती काल में सघातन-परिघातन कृतियाँ एक साथ चलती रहती हैं। तैजस और कार्मण शरीरों की शुद्ध सघातन कृति कभी समव नहीं, क्योंकि वे शरीर सघाती जीवों के सदैव साथ रहते हैं, और उनकी सघातन-परिघातन कृति ही सदैव होती रहती है। जीव के योगों का अभाव होने पर अयोग केवली गुणस्थान में ही इन दोनों शरीरों की परिघातन कृति होती है। इन कृतियों की व्यवस्था को ध्वलाकार ने मार्गणाजी के अनुक्रम से विशेषतः ६६ से ७१ तक के छ सूत्रों की टीका में समझाया है। उनकी मगलसूत्रों की टीका तथा ४५ वे सूत्र के आश्रय से गमों का विवेचन भी बड़ा मार्मिक है। (पट्टसङ्ग्रह भाग-९)

द्वितीय प्रकरण वेदना नामक है। वेदना का अर्थ है जीव के द्वारा कर्मफल का अनुभव व उपचार से उक्त अनुभव के कारणीभूत कर्म भी वेदना है। इसका इस प्रकरण में बड़े विस्तार से १६ अधिकारों द्वारा वर्णन किया गया है, जो कर्म सिद्धान्त के सूक्ष्म ज्ञान के लिये बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। वे अधिकार निम्न प्रकार हैं —

(१) विशेष (सू० ३), (२) नय (सू० ४), (३) नाम (सू० ४), (४) द्रव्य (सू० २१३), (५) क्षेत्र (सू० १९),

(६) काल (सू० २७९), (७) भाव (सू० ३१४), (८) प्रत्यय (सू० १६), (९) स्वामित्व (सू० १५), (१०) वेदन विधान (सू० ५८), (११) गति (सू० १२), (१२) अनन्तर (सू० ११), (१३) सन्निकर्ष (सू० ३२०), (१४) परिमाण (सू० ५३), (१५) भावभावा (सू० २१), और (१६) अल्प-बहुत्व (सू० २७) ।

१-निष्पेक्ष अधिकार में नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव इन चार निष्पेक्षों द्वारा वेदना के स्वरूप को समझाया है । २-नय-विभाषणता अधिकार में उक्त निष्पेक्षों में कौन सा अर्थ यहाँ प्रकृत है, यह नेमग, सग्रह आदि नयों के द्वारा समझाया गया है । ३-नामविधान अधिकार में नैमगादि नयों के द्वारा ज्ञानावरणीय आदि आठ कर्मों में वेदना की अपेक्षा एकत्व स्थापित किया गया है । ४-द्रव्यविधान अधिकार में पद भीमासा, स्वामित्व और अल्पबहुत्व इन तीन अनुयोगों के द्वारा ज्ञानावरणीय-आदि कर्मों के द्रव्य का उत्कृष्ट, अनुकृष्ट, जघन्य, सादि-अनादि स्वरूप समझाया गया है । वे किन जीवों में किस प्रकार घटित होते हैं यह बतलाया गया है, तथा अनुक्रम से आठो कर्मों की जघन्य व उत्कृष्ट वेदनाओं के तरतम भाव को प्रगट किया गया है । इस सम्बन्ध में टीकाकार ने भागहारो, नामा गुण-हानियों, समयप्रबद्ध, गुणधेनि-निर्जरा, समुद्रपातो आदि का जो विवरण दिया है, उससे यह अधिकार बहुत विस्तार व महत्त्वपूर्ण बन गया है । (षट्कडामय—भाग १०)

५-शून्य-विधान में ज्ञानावरणीय आदि आठ कर्मों पर पुनः द्रव्य को वेदना मानकर समुद्रपातादि विविध अवस्थाओं में उनके सौकोच व विस्तार को प्राप्त होने वाले जीव प्रदेशों के शून्य की प्ररूपणा की गई है और इसे समझाने के लिये भी पद-भीमासा, स्वामित्व, और अल्प-बहुत्व ये तीन अनुयोग ग्रहण किये गये हैं ।

६-काल-विधान अधिकार में उक्त तीन अनुयोगों द्वारा काल के स्वरूप को समझाया गया है । उसके नाम, स्थापना, द्रव्य, समाचार, अद्धा, प्रमाण और भाव इन सात भेदों व उनके भी नामा उत्तर भेदों का निर्देश किया गया है । पाच द्रव्यों के परिणाम में हेतुभूत कालानुओं का प्रधान काल तथा सचित, अचित व मिश्र भेदों से युक्त दश व मशक काल, बूलिकदम काल, नदश शीतकाल आदि को अग्रप्राग काल बतलाया गया है । समाचार काल के भी लौकिक और लोकोत्तर भेद बतलाये हैं, और फिर ज्ञानावरणीय कर्मों की उत्कृष्ट आदि वेदनाओं की काल मर्यादा उनके स्वामियों तथा उनके तरतम भाव का प्ररूपण किया गया है । इसके अन्त में दो चूलिकाएँ भी हैं । पहली चूलिका में स्थिति वच-स्थान, निपेक्ष, आवाधा-काण्डक और अल्प-बहुत्व इन चार अनुयोगों की प्ररूपणा की गई है । तथा दूसरी चूलिका में स्थिति-वच-अध्यवसाय स्थानों को जीव, प्रकृति और स्थिति इन तीन समुदाहारों द्वारा समझाया गया है । (षट्कडामय—भाग ११)

७-भाव-विधान अधिकार में पूर्वोक्त पद-भीमासादि तीन अनुयोगों द्वारा ज्ञानावरणीय आदि आठ कर्मों की उत्कृष्ट, अनुकृष्ट आदि रूप भावात्मक वेदनाओं का विचार किया गया है । उनके स्वाभी जीवों को बतलाया गया है, और जघन्य, उत्कृष्ट व जघन्य-उत्कृष्ट भेदों के माध्यम से कर्म-प्रकृतियों का अल्प-बहुत्व प्रगट किया गया है । उत्तर प्रकृतियों के अल्प-बहुत्व की यहाँ यह विनोपता है कि उसके ६४ पदों को पहले भाषा सूत्रों में प्रगट करके पश्चात् उन्हें पूर्ववत् गद्य-सूत्रों के महावण्डक रूप में समझाया है । ऐसी सूत्रालोक नामाओं की सत्ता आठ है । अनुमानत यह भाषाएँ सूत्रकार को स्वयं पूर्व आचार्य परम्परा से प्राप्त हुई होगी । इस अधिकार की तीन चूलिकाएँ भी हैं । प्रथम चूलिका में सम्प्रत्यक्ष-स्थिति, आवक, विरत, अनन्तानुबन्धी, विसंयोग, दर्शनमोह-अपेक्ष, चारित्र्यमोह-अपेक्षामक, उपसान्तकषाय, क्षयक, क्षीयमोह, स्वस्थान-जिन, और योग निरोध में प्रवृत्त जिन इन चारह स्थानों में गुणधेनि-निर्जरा का उत्तरोत्तर असंख्यात गुणित्व, तथा काल की अपेक्षा सत्तातगुणहीनत्व स्थापित किया गया है । यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि सत्तातगुणहीन के सम्यग्मूर्ष्टि आवक आदि सूत्रों की व्याख्या करते हुए सर्वासंनिधिकार ने गुणधेनि के केवल १० ही स्थान गिनाये हैं । यहाँ अन्तिम दो स्थानों में भेद वही किया गया है । दूसरी चूलिका में अनुयोगवध-अध्यवसाय स्थानों का अविभाग-प्रतिच्छेद, स्थान, अन्तर, काण्डक आदि १२ प्ररूपणों द्वारा कथन किया गया है । तीसरी चूलिका जीव-अमुदाहार विषयक है जिसमें एक स्थान जीव-अमाधानुगम, निरन्तर-स्थान जीव प्रमा-पान्नाम, सान्तरस्थान आदि आठ अनुयोगादर है ।

८-वेदना-प्रत्यय विधान में ज्ञानावरणीय आदि आठो कर्मों की वेदना के प्रत्ययों अर्थात् कारणों का प्ररूपण किया गया है और यह भी नयों के आध्यय से । तदनुसार आठो कर्मों के प्रत्यय ह्रिदादि पापों, कषायों, निदान, व कलह, वैशुन्य आदि को नेमग, व्यवहार और सग्रह नय की अपेक्षा बतलाया है । किन्तु नृजुन नय भी अपेक्षा उनके प्रकृति और प्रदेश भाग को योग-प्रत्यय एव स्थिति और अनुभाग को कषाय-प्रत्यय, तथा उच्च नय की अपेक्षा अवसत्त्व कहा गया है । यहाँ टीकाकार

ने जो शब्द नय के प्रकरणमें अवक्तव्य का सूक्ष्म विवेचन किया है, वह शब्द नय की मर्यादा को समझने के लिये बड़ा महत्वपूर्ण है। इसी प्रकार दसवें सूत्र में जो कर्म प्रत्ययो में 'भाव' शब्द आया है उसका अर्थ टीकाकार ने 'मेय' अर्थात् प्रत्यक्ष आदि मान किया है। यहाँ प्रश्न उठाया है कि 'मेय' का 'भाव' कैसे हो गया? इसका समाधान करने के लिये उन्होंने 'एए धम्म समाया' आदि भाषा उद्धृत करके कहा है—'अनेन सूत्रेण प्राकृते एकारस्य अकार विधानात्'। इस सूत्र का उन्होंने अन्यत्र भी टीका में उपयोग किया है और इस पर से प्रतीत होता है कि उनके सम्मुख कोई प्राकृत भाषा का भाषावद्ध व्याकरण उपस्थित था, जो अब नहीं मिलता।

९—वेदना-स्वामित्व विधान में आठो कर्मों के स्वामियों का प्ररूपण किया है और इसके लिये भी उन्होंने नवो का अवलम्बन लेकर एक जीव, जो जीव और नाना जीव के एक व द्वि सयोगी आठ भागों से स्वामित्व का विधान किया है। यहाँ उन्होंने नैगम और व्यवहार नयो की अपेक्षा आठो कर्मों के आठो प्रकार के स्वामियों का 'स्यात्' शब्दपूर्वक विधान किया है। किन्तु सग्रह नय की अपेक्षा केवल दो प्रकार के स्वामियों का एक जीव और नाना जीव, तथा ऋजुसूत्र और शब्द नय की अपेक्षा केवल एक जीव के स्वामित्व का विधान किया है, क्योंकि ये नय द्रव्य-बहुत्व को स्वीकार नहीं करते।

१०—वेदना-वेदन अधिकार में आठो कर्मों के वक्ष्यमान, उदीर्ग व उपशान्त स्वरूपों का एकत्र व अनेकत्व की अपेक्षा नैगमादि नवो के अनुसार प्ररूपण किया गया है। यहाँ नैगम, व्यवहार और सग्रहनयो की अपेक्षा पृथक् पृथक् और कुछ भेद को लिये हुए निरूपण पाया जाता है। ऋजुसूत्र नय की अपेक्षा कर्मों की केवल उदीर्ग अर्थात् फल प्राप्त विपाक वेदना मात्र को स्वीकार किया गया है और शब्दनय की अपेक्षा विषय को अवक्तव्य कहा है।

११—वेदना-वृत्ति-विधान अनुयोगद्वारा में कर्मों की स्थित, अस्थित अथवा स्थितास्थित अवस्थाओं का निरूपण किया गया है। नैगम सग्रह और व्यवहार नयो की अपेक्षा ज्ञानावरणीयादि चार भातिया कर्मों की वेदना को स्यात्-स्थित और स्यात्-स्थित-अस्थित ही कहा है व अभातिया कर्मों को कथञ्चित् स्थित, अस्थित व स्थितास्थित तीनों रूप। ऋजुसूत्रनय से सभी कर्मों को कथञ्चित् स्थित और कथञ्चित् अस्थित इन दो रूप तथा शब्द नय की अपेक्षा अवक्तव्य।

१२—अनन्तर-विधान अनुयोगद्वारा में कर्मों के अनन्तर परम्परा व उभयप्रकार वधो का विचार किया गया है। नैगम और व्यवहार नयो की अपेक्षा आठो कर्मों की वेदना तीनों प्रकार के वक्ष्य है। सग्रहनय से अनन्तर और परम्परा वक्ष्य। ऋजुसूत्र नय से केवल परम्परा वक्ष्य तथा शब्द नय से अवक्तव्य।

१३—वेदना सन्निकर्ष विधान में यह विचार किया गया है कि कर्मों की जो वेदना द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इन चार में से किसी एक की अपेक्षा उत्कृष्ट या अधन्य होती है, वह क्षेत्र विषयावधौ से भी उसी प्रकार होती है या अन्य भी। जैसे ज्ञानावरणीय की द्रव्य की अपेक्षा उत्कृष्ट वेदना, क्षेत्र की अपेक्षा उत्कृष्ट होती है या अनुत्कृष्ट? उत्तर है वह नियम से अनुत्कृष्ट और असंख्यात गुणहीन होती है, तथा काल और भाव की अपेक्षा उत्कृष्ट व अनुत्कृष्ट दोनों ही। इस विषय का एक महत्वपूर्ण प्रकरण है वेदनीय कर्म की वेदना सम्बन्धी। ५० वें आदि सूत्रों में बतलाया गया है कि जो वेदनीय-वेदना क्षेत्र से उत्कृष्ट होती है, वह द्रव्य तथा काल से नियमत अनुत्कृष्ट और भाव से उत्कृष्ट होती है। यहाँ टीका में प्रश्न उठाया गया है कि लोकपूरण-समुद्घात-गत केवली के क्षेत्र की अपेक्षा वेदनीय कर्म की वेदना उत्कृष्ट होते हुए, भाव से अनुत्कृष्ट क्यों नहीं होनी चाहिये? इस सवाल का टीका में बड़े विवेचन सहित समाधान किया है और इस सब में सूत्र की प्रामाणिकता की पुष्टि में सूत्र के स्वरूप को बतलाने वाला निम्न श्लोक उद्धृत किया है —

अर्थस्य सूत्रेणात् सम्मत् सूत्रेवर्धितस्य सूरिणा। सूत्रयुक्त अनल्पार्थं सूत्रकारेण तत्तत् ॥

अर्थात् अर्थ का भले प्रकार सूचक होने से तथा अर्थ का उत्पादक होने से सूत्रकार आचार्य द्वारा कही हुई अर्थपूर्ण उक्ति ही तत्तत् सूत्र है। और इसके पश्चात् उन्होंने कहा है —

“न च वृत्ति-विरुद्धादौ न सुतोमेदमिदं शोचु सन्निकर्षदे। सुतविरुद्धताए वृत्तित्ताभावादौ ॥”

अर्थात् वृत्ति विरुद्ध होने से यह सूत्र तो नहीं है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सूत्र के विरुद्ध जानेवाली बात में स्वयं युक्ति का अभाव है। इस प्रकार टीकाकार ने आरम्भ के व्याख्यान में युक्ति की सीमा को निर्धारित कर दिया है और स्वयं उनका व्याख्यान युक्तियों से परिपूर्ण होते हुए भी उक्त नियम का पूर्णतः परिपालन करता हुआ पाया जाता है।

१४—वेदना-परिमाण-विधान अधिकार में आठो कर्मों की प्रकृत्यर्थता, समय-प्रवृत्त्यर्थता और क्षेत्र-व्यापार की प्रत्यक्षा की गई है। प्रकृत्यर्थता में अन्य कर्मों की उत्तर प्रकृतियों तो उसनी ही बतलाई है, जितनी अन्यत्र। किन्तु ज्ञानावरणीय

दर्शनावरणीय और नामकर्म की प्रकृतियों को असरपात लोकप्रमाण बतलाया है, जिसका टीकाकार ने जीव स्वभाव प्रत्यक्ष द्वारा उचित समाधान किया है। समग्र प्रवर्धार्थानुसार ज्ञानावरणीय, वर्णनावरणीय और अन्तराय की एक एक प्रकृति को तीस कोड़ा-कोड़ी सागरोपमो के समय-प्रबद्धो से गुणित प्रमाण कहा है। इसी प्रकार अन्य कर्मों को प्ररूपणा की गई है। इसी प्रकार सेन-प्रत्यास में जीव द्वारा अवच्छेद क्षेत्र के प्रमाण से गुणित समय-प्रबद्ध प्रमाण रूप प्रकृतियों का निर्देश किया गया है।

१५—भागाभाग प्रकरण में कर्म प्रकृतियों का उन्हीं प्रकृत्यर्थता आदि तीनों अपेक्षाओं से यह प्ररूपण किया गया है कि वे सब प्रकृतियों की अपेक्षा कितने भाग प्रमाण है। जैसे ज्ञानावरण प्रकृति समस्त प्रकृतियों के कुछ कम दो भाग प्रमाण है और इसी प्रकार दर्शनावरण भी, तथा छेप छ कर्मों की प्रकृतिया पृथक् पृथक् असरपातवें भाग प्रमाण है, इत्यादि।

१६—वेदना अल्प-बहुत्व विधान में उन्हीं प्रकृत्यर्थता आदि तीनों अनुयोगों द्वारा ज्ञानावरणीयादि बाढो कर्मों के अल्प-बहुत्व का प्ररूपण किया गया है, और इसी के साथ वेदना खट १४४९ सूची में पूर्ण होता है। (षट्छंदात्मक भाग—१२)

५—दार्पणा खण्ड :—

५ वें खण्ड वर्णना में उक्त २४ अनुयोगों द्वारा में से स्पर्श, कर्म और प्रकृति ये तीन, तथा बधन अनुयोगद्वार के बध और बधनीय विभागों का विस्तार से विवेचन किया गया है। इस खण्ड का नाम 'वर्णना' इस कारण रखा गया है क्योंकि इसने बहुभाग (बधन अनुयोगद्वार, सूत्र ६८-५८०) में वर्णनाओं का वर्णन किया गया है।

स्पर्श अनुयोगद्वार के ३० सूत्रों में नाम, स्थापना आदि १३ प्रकार के स्पर्श बतलाये गये हैं और अन्त में यह स्पष्ट किया है कि यहाँ उनमें में आर सब स्पर्शों को छोड़कर कर्मस्पर्श से ही प्रयोजन है, जिसका विषय है ज्ञानावरणीयादि कर्मों के विसर्गोपपत्तियों का जीव के साथ सम्बन्ध जो कि पूर्व में और विरोध वेदना खण्ड में बतलाया जा चुका है।

कर्म अनुयोगद्वार में ३१ सूत्र हैं, जिनमें नामकर्म, स्थापना कर्म व द्रव्यकर्म आदि दश प्रकार के कर्मों का निरूपण किया गया है। पहले कौन सा नव किन-किन प्रकार के कर्मों को स्वीकार करता है यह विखलाकार, उन कर्मों का जो स्वल्प प्रकट किया गया है, उसके आश्रय से टीकाकार ने अनेक महत्त्वपूर्ण विषयों का विस्तार से परिचय कराया है, जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं—  
द्रव्यकर्म से तात्पर्य है नाना द्रव्यों की सद्भाव किया, जैसे जीव का ज्ञान-वर्धन रूप परिणमन तथा पुष्कल का वर्ण-गन्धादि रूप व धर्म का गमनागमन में हेतु रूप आदि परिणमन, इसी प्रकार मन-बचन-काय के निमित्त से जीव का सन्दन प्रयोग कर्म है। भिष्यात्व, असयम, कपाय और योग के निमित्त से कर्मों का ज्ञानावरणीयादि रूप परिणमन कर ग्रहण करना समबदान कर्म है। औदारिक शरीर द्वारा अन्न खेचना, परिताप, आरभ आदि पाप क्रियाओं को करना अन्न कर्म है। स्यारहवें से तेरहवें गुणस्थान तक केवल योग के निमित्त से होने वाला कर्म कहा गया है। इसे टीकाकार ने कुछ प्राचीन भाषाओं के आधार पर से साता रूप तथा भूषण, तृपा आदि सकल वाधाओं को दूर करने वाला कहा है। तपोकर्म के प्रसंग में बाह्य और आन्तरिक तपो एवं उनके भेद प्रभेदों का विस्तार से प्ररूपण किया गया है। क्रिया कर्म के विवरण में शुद्ध, जिन व जिनालय की प्रवर्धना, नमस्कार, वदना, स्तुति आदि का विवरण दिया गया है। प्रयोग कर्मादि छः कर्मों का टीकाकार ने सत्त्वस्वादि बाढ अनुयोगों द्वारा भी ओष और आवेश अर्थात् गुणस्थान व मार्गनास्थान की अपेक्षा भी प्ररूपण किया है। प्रकृत में समबदान कर्म से प्रयोजन बतलाया गया है।

प्रकृति अनुयोगद्वार में १४२ सूत्र हैं। यहाँ आदि में नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव प्रकृति रूप चार भेद करके उनका तपो के माध्यम से विचार किया गया है। प्रकृति के प्रकृति-विशेष, प्रकृति-नय-विभाषणता आदि १६ अधिकारों की सूचना की गई है, किन्तु प्ररूपण केवल उक्त दो का ही किया गया है। शेष को टीकाकार ने वेदना खट के अनुसार समझ केने की सूचना की है। द्रव्य प्रकृति के आश्रय से यहाँ ज्ञानावरणादि बाढो कर्मों का विस्तार से और अनेक बातों में कुछ अनूठा विवेचन पाया जाता है। यहाँ किये गये ज्ञान के भेद-प्रभेदों का व पूर्वों का वर्णन बहुत महत्त्वपूर्ण है। टीकाकार ने पूर्वों का स्वरूप विस्तार से समझाया और उन्हीं में समस्त श्रुतज्ञान का समावेश सिद्ध किया है। यह प्रकृत किये जाने पर कि तब आचार आदि स्यारह अन्न, अन्न बाह्यादि १४ प्रकीर्ण रूप श्रुतों का अन्तर्भाव कहा होता है, उन्हींने केवल यह उत्तर दिया है कि उन्हें अनुयोगद्वार व अनुयोगद्वार-समास-प्राभूत के अवयव ही होना चाहिए, ऐसा कोई नियम नहीं है, अथवा प्रतिपत्ति-समास रूप श्रुतज्ञान में इनका अन्तर्भाव कहना चाहिए। इस समाधान के होते हुए भी बीरस्तेनाचार्य का मत यही प्रतीत होता है कि श्रुतज्ञानका मूलाधार तो पूर्वगत ही है। (षट्छंदात्मक भाग—१३)

वध और वधनीय में लगातार सूत्र है, जिनकी संख्या ७२७ है। वध प्रकरण प्रथम ६४ सूत्रों में समाप्त हो गया है। यहाँ नामादि चार प्रकार से वध के भेद करके उनमें नयो की योजना की गई है और फिर उन्हीं वध भेदों का स्वरूप वर्णन किया गया है। इनमें द्रव्य वध के आगम, नोआगम रूप दो भेद, नो आगम द्रव्य वध के प्रयोग वध और विस्त्रासवध ये दो भेद, विस्त्रासवध के सादि अनादि रूप से दो भेद तथा प्रयोग वध के कर्म और नोकर्म, तथा नोकर्म वध के आलापन, अस्लीवण, सस्लेय, शरीर और शरीरी ये पांच भेद फिर समझाये गये हैं। इस प्रकरण के पश्चात् तीन सूत्रों में वधक अनुयोगद्वारा का अवतार करके यह सूचित कर दिया गया है कि यहाँ सुहाव्य के ग्यारह अधिकारों द्वारा इस विषय को समझ लेना चाहिये। इसके पश्चात् सूत्र ९८ से वधनीय अनुयोगद्वारा प्रारम्भ होता है। आदि में ही यह स्पष्टीकरण किया गया है कि वेदनात्मक अर्थात् विषाक या अनुभव कराने वाले पुद्गल-स्वप्न ही वधनीय होते हैं, और वे वर्णगात्र हैं। इसलिये कर्म-वर्णगात्रों का स्वरूप आठ अनुयोगों द्वारा जानने योग्य है जो इस प्रकार हैं —वर्णगा, द्रव्य-समुदाहार, अनन्तरोपनिधा, परम्परोपनिधा, अवहार, यवमध्य, पद्मीमासा और जल्प-वहृत्व ॥

वर्णगा के दो भेद हैं—आभ्यान्तर और बाह्य। आभ्यान्तर वर्णगा भी एक श्रेणी और नाना श्रेणी रूप से दो प्रकार की है। एक श्रेणी वर्णगा का विचार निक्षेप, नय-विभाषणता, प्रत्यणा आदि १६ अनुयोगों द्वारा जातव्य कहा गया है, किन्तु उनमें से विवेचन केवल प्रथम दो का ही किया गया है। शेष विवेचन छोड़ने का कारण टीकाकार ने यह सूचित किया है कि उनका परिचय वर्णगा-द्रव्य-समुदाहार के विवरण से प्राप्त हो सकता है। वर्णगा-द्रव्य-समुदाहार का प्रत्यण भी नाना अनुयोगों द्वारा किया गया है जिनमें २३ प्रकार की वर्णगाओं का स्वरूप वर्णन मनन करने योग्य है। विवेचन बादर और सूक्ष्म निगोद वर्णगाओं का स्वरूप व उनके आधारभूत शरीरों व अन्य द्रव्यों का विवेचन महत्त्वपूर्ण है। यहाँ साधारण जीवा का स्वरूप बतलाने वाली 'साधारणमाहारी' आदि सात गद्यायें सूत्र रूप से पाई जाती हैं, जिनके आश्रय से टीकाकार ने महत्त्वपूर्ण व्याख्यान किया है। प्रत्येक शरीर, पृथिवी, जल, अग्नि और वायुकायिक, देव-नारिकीयों का वैयर्थिक शरीर, आहारक शरीर और केवली इन आठ शरीरों को छोड़कर शेष समस्त ससारी जीवों के शरीर बादर निगोद जीवादि प्रतिष्ठित हैं। इनके अतिरिक्त जल, धूल व आकाश में सर्वत्र सूक्ष्म निगोद वर्णगाओं का सम्भाव है। क्षीणकयाय गुणस्थान में ध्यान के बल से क्षणिक के शरीर में नये निगोद जीव उत्पन्न नहीं होते, तथा पुराने अपनी आयु पूर्ण कर मरने लगते हैं। अतः इस गुणस्थान के अन्तिम समय में वहाँ जघन बादर-निगोद-वर्णगा होकर समीप केवली-जिन में उसका सर्वथा अभाव हो जाता है। वधन अनुयोग की चूल्का में निगोद शरीरों व जीवों का स्वरूप और भी सूक्ष्मता से समझाया गया है। यहाँ आदि में ही कहा गया है कि जब कोई निगोदी जीव उत्पन्न होता है और एक समय में अनन्तान्त साधारण जीव एक शरीर धारण करते हैं, ऐसे असंख्यात लोकमान शरीरों का एक निगोद होता है (सू० ५८२)। दूसरे समय में असंख्यात गुणहीन जीम उत्पन्न होते हैं और यह उत्पत्ति नम अधिक से अधिक एवं आबली के असंख्यातच भव तक चलता जाता है। उत्पत्त्यात् एव दो या तीन समय का अन्तर पड़कर पुन उत्पत्ति नम बाहू होता है। इसके पश्चात् अवन्मण करनेवाले जीवों का जल बहृत्व दिया गया है। इस भाग के अन्त में सूचना की गई है कि नव्यविधान के जो प्रकृति, स्थिति, अनुमान और प्रवेष्ट वध होते हैं, उनका प्रत्यण भूतवलि भट्टारक ने महावध में विस्तार से किया है, इसलिये यहाँ नहीं किया जाता। (पट्टभाष्य भाग-१४)

#### ६ महावध :-

उपर्युक्त वधनीय अधिकार की समाप्ति के पश्चात् वहाँ ७९७ वें सूत्र में सूचना की गई है कि —'ज त वधविज्ञाण त चरन्विह'। पयडिधो, ठिडिधो, अनुमागवधो, पदेसवधो चेदि ।' और इस सूत्र पर टीकाकार का कहना है कि सूत्रोक्त चारों वधों का विधान भूतवलि भट्टारक ने महावध में सप्रपञ्च (सविस्तार) लिखा है, इसलिये हमने यहाँ नहीं लिखा। इस प्रकार समस्त महावध यहाँ प्रस्तुत होने पर वध-विधान समाप्त होता है। इस सूत्र और टीका से स्पष्ट है कि महावन्ध दण्ड का अवतार इसी सूत्र से हुआ है। दुर्भाग्यवत महावध की ताडपणीय प्रति के आदि के कुछ ताडपन अल्प होने से इस जलवधप्रति में महावन्ध का किस प्रकार प्रारम्भ किया गया था, यह ज्ञात नहीं होता। उपलब्ध पाठ के आदि में १६ गद्यायें पाई जाती हैं जो अवधिज्ञान के क्षेत्र विषयक हैं और उनके अन्त में सूचना है—'एव ओधिणाणावरणीयस कम्मस्स पत्त्वणा कदा भवदि ।' तत्पश्चात् मन पर्यय एव केवलज्ञानावरणीय कर्मों तथा दर्शनावरणीय, वेदनीय, मोहनीय, कम्मस्स पत्त्वणा कदा भवदि ।' तत्पश्चात् मन पर्यय एव केवलज्ञानावरणीय कर्मों तथा दर्शनावरणीय, वेदनीय, मोहनीय, आत्मा, नाम, गोन और अन्तराय कर्मों के उल्लेख के पश्चात् सूचना है कि प्रकृति समुत्कीर्तन समान हुआ। इनके पश्चात्

वध का स्वल्प समझकर ओष और आदेश प्रत्यक्षा का निर्वेश करने काल, अन्तर, सतिनर्प, भगवत्प्रिय, नागाभाग, परिमाण, तथा क्षेत्र-स्पर्शानादि अल्प-वहुत्व पर्वन्त प्रत्यक्षाओं द्वारा प्रकृति वध का व्याख्यान किया गया है ।

(महाबन्ध भाग-१)

स्थितिबध का प्रत्यक्ष निषेध, आवाधा-काण्डक व अल्पवहुत्व के अतिरिक्त बद्धादेव, सर्व-नोत्तम वध आदि २८ अनुयोग-द्वारों द्वारा किया गया है । तत्पश्चात् भुवनाख्य, पदनिषेध, वृद्धि, अव्यवसाय-समुदाहार, जीन नमुदाहार तथा उत्तर प्रकृति स्थिति वध का प्रत्यक्ष तत्सम्बन्धी नागा अधिकारों द्वारा किया गया है । (महाबन्ध भाग २-३)

अनुभाग वन्ध का प्रत्यक्ष पहले मूल प्रकृतियों का और फिर उत्तर प्रकृतियों का पुनः पुनः सजा आदि २४ अनुयोग-द्वारों द्वारा किया गया है । (महाबन्ध भाग ४-५)

प्रवेशवध की प्रत्यक्षा भी मूल और उत्तर प्रकृतियों को पुनः-पुनः लेकर स्थान, सर्ववध-जीनवध, उत्कृष्ट-अनुकृष्टवध आदि अल्प-वहुत्व तक २४ अनुयोगों द्वारा और तत्पश्चात् भुवनाख्य, पदनिषेध, वृद्धि, अव्यवसाय-समुदाहार और जीन-नमुदाहार अनुयोगों द्वारा विस्तारपूर्वक की गई है । दुर्भाग्य की बात यह है कि उत्तर सभी प्रकरणों में प्लू-बहु शब्दों में नुद्धि व अप्राप्त होने से बीच-बीच में पाठ ललित हुआ पाया जाता है । समय है मूढविद्वि के ही मञ्जर में प्रयत्न करने में उनकी नुद्धिपूर्ति की जा सके । (महाबन्ध भाग ६-७)

यहाँ मूलवर्णित कृत महाबन्ध सङ्घ समाप्त हो जाता है, जिसकी रचना इन्द्रवदीकृत श्रुतावतार के अनुसार तीन हजार श्लोक प्रमाण है ।

अगर कहा जा चुका है कि पुण्यकृत और भूतवर्णित की सूत्र रचना में कर्म प्रकृति-साधुद्वय के २८ अधिकारों में से केवल प्रथम छ अर्थात् कृति, वेदना, स्पर्श, कर्मप्रकृति और वन्धन का प्रत्यक्ष पाया जाता है । उप निबन्धनादि १८ अधिकारों पर कोई सूत्र रचना नहीं थी, तथापि नीचेलेखनायें ने अपने गुरु से उपदेश पाकर इनकी भी प्रत्यक्षा की और इस अधिकारों की भी इन्द्र-नन्दी ने सत्कर्म नामक छठा सङ्घ कहा है । इन अधिकारों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है —

(७) निबन्धन :—नामक अधिकार में मूल और उत्तर प्रकृतियों के विषय वचन का निरूपण किया गया है । जैसे वस्तुनिष्ठ रूप में निबद्ध है, ओष शब्द में व प्राण वध में इत्यादि । उसी प्रकार ज्ञानावरण सप्त द्रव्यों में निबद्ध है, विन्दु उनकी सब पर्यायों में नहीं । इसी प्रकार दर्शनावरणीय, मोहनीय व गीन वात्मा में निबद्ध है, वेदनीय सुप्त-गुप्त में, नाम पुद्गल, जीव और क्षेत्र विषाको में तथा अन्तराय दानादि में । इस प्रकरण में वीरसेन स्वामी ने २० सूत्र वतार की निबद्ध किये हैं ।

(८) प्रक्रम —यह अर्थ है परिवर्तन । इस अधिकार में कर्म प्रक्रम को चित्त व विषय वतलाकर यह प्रत्यक्ष किया गया है कि कर्मण वर्णा के पुद्गलस्वरूप मूल प्रकृति रूप से तथा प्रकृति, स्थिति व अनुभाग के वैनिर्द्वय स श्यों और विम प्रक्रम परिणमन करते हैं । इस प्रक्रम में धवलाकार ने साध्य दर्शन के सत्कार्यवाद एवं नित्यप्राप्त, असत्कार्यवाद व क्षणिकवाद आदि को एकान्तप्राप्ति का निरसन कर, द्रव्य की अनेकान्तता व उसकी उत्पाद-व्यय युक्त भुक्तता के व्यापार के माध्यम से सिद्धि की है ।

(९) उपक्रम —जिस प्रकार प्रक्रम में प्रकृति, स्थिति व अनुभागतत्त्व पुद्गल वर्णाशा का प्रत्यक्ष किया है उसी प्रकार उपक्रम में उनके वध होने के द्वितीय समय से लेकर क्रमशः आगे के कार्य का प्रत्यक्ष किया गया है और तदनुसार उपक्रम चार अनुयोगों में विभाजित है—वधन, उदीरण, उपशामन, और विपरिणाम, जिनमें क्रमशः ज्ञानावरणादि जाहें वधा के रथ, उदीरण, प्रशस्त और अप्रशस्त उपशामना तथा प्रकृति, स्थिति आदि की देश व सकल निर्वेश रूप वनन्द पार्यों की प्रत्यक्षा की गई है । इस प्रक्रम में कर्मों की अपकर्षण, उत्कर्षण, सन्नमन आदि अवस्थाओं का विचार वज्र महत्त्वपूर्ण हुआ है ।

(१०) उदय —इस प्रकरण में कर्मद्रव्य के स्थिति व अनुयोग आदि रूप से उदय में आने की प्रक्रिया को स्पष्टान्वित, प्रमाण, काल, अन्तर आदि नागा अनुयोगों के अनुसार समझाया गया है ।

इन निबन्धानादि चार प्रकरणों के ऊपर 'सतकर्म' नामक पत्रिका भी प्राप्त हुई है, जिनमें उक्त विषयों के विवेचन में अनेक स्थलों पर 'कुदो', 'कैतित्यमेतेषां' आदि रूप से प्रत्यक्ष उठाकर उनका समामान मूलमता व विस्तार से किया गया है । पत्रिका की उत्पादिका के वाक्यों से इसके कर्ता का समस्त अष्टादश अधिकारों पर टीना लिखने का अभिप्राय प्रतीत होता

है, किन्तु कहा नहीं जा सकता कि इन चार से आगे के प्रकरणों पर भी पबिका लिखी गई या नहीं, और यदि लिखी गई तो प्राप्त प्रति में वह क्यों नहीं सहज की गई। उपलब्ध अक्ष अपने रूप में पूर्ण है और उसके अन्त में कनाडी भाषा में एक छोटी सी प्रशस्ति भी है, जिसमें माघनिद सिद्धान्तदेव व श्रीमद्उदयाधिराज के नाम भी आये हैं। (वृद्धाङ्गम भाग १५)

(११) मोक्ष — इस प्रकरण में यह प्ररूपण किया गया है कि वच को प्राप्त हुए कर्मों का जीव प्रदेशों से मोक्ष वर्णात् छुटकारा किस प्रकार होता है। इस प्रसंग में वेसनिर्जरा व सकल-निर्जरा तथा प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशों का उत्कर्षण, अपकर्षण, पर-प्रकृति सन्नमन व स्थिति-नामन रूप कर्मावस्थाओं का वर्णन किया गया है।

(१२) सन्नम — एक कर्म प्रकृति का दूसरी प्रकृति में परिवर्तित होने का नाम सन्नम है। यह निम्ना एक ही मूल प्रकृति की उत्तर प्रकृतियों के बीच सन्नम है, बाह्य प्रकृतियों से नहीं। इनकी प्रकृति, स्थिति आदि में किस प्रकार, किन जीव परिणामों के बल से सन्नमन होता है यह यहाँ समझाया गया है।

(१३) लेख्या — इस प्रकरण में द्रव्य और भाव रूप कृष्ण, नीलादि छः लेख्याओं का स्वरूप बतलाया गया है और उनके जीवों व शरीरों में उत्पन्न होने की प्रक्रिया व तीव्र-मन्द अवस्थाओं का प्ररूपण किया गया है।

(१४) लेख्या कर्म — इस प्रकरण में यह बतलाया गया है कि कृष्णादि लेख्याओं से युक्त जीव के बाह्य लक्षण, कार्य व रग-रङ्ग कैसे होते हैं।

(१५) लेख्या परिणाम — इस अधिकार में यह बतलाया गया है कि जीव के परिणामों में सल्लेख व विबुद्धि की हानि बुद्धि के अनुसार लेख्याओं का किस प्रकार सन्नमन होता है। परिणामों की तीव्रता व मन्दता तथा विबुद्धि व सल्लेख की बुद्धि व हानि के प्रमाणानुसार यह सन्नमन स्वस्थान अर्थात् उसी लेख्या के भीतर तीव्र व मन्द अंशों में, तथा परस्थान अर्थात् भिन्न लेख्याओं में भी होता है।

(१६) सातासात — कर्मों का वच साता रूप अर्थात् सुखानुभवन के साथ भी किया जा सकता है और असाता रूप अर्थात् दुःखानुभवन के साथ भी, और सात रूप से बाँधे और सात रूप से ही भोगे जाने वाले कर्म को एकान्त सात, इससे विपरीत अर्थात् असात रूप से भोगे जाने वाले कर्म को अनेकान्त सात माना गया है। इसी प्रकार एकान्त-असात, अनेकान्त-असात भेद भी जानने चाहियें। इस प्रकार के कर्मों वी उत्कृष्ट व जघन्य वेदना कहाँ, किन जीवों को होती है, यह इस प्रकरण का विषय है।

(१७) दीर्घ ह्रस्व — मूल और उत्तर प्रकृतियों में से कितनी का ही वच, उदय आदि एक साथ होता है। इनमें से जितनी अधिक से अधिक प्रकृतियों का एक साथ वचादि सन्नम है, उतना किसी जीव में होने पर दीर्घत्व, उससे कम होने पर मोदीर्घत्व तथा सबसे कम होने पर ह्रस्वत्व माना जाता है। इस प्रकार प्रस्तुत अनुबोधद्वार में प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश इन चारों अपेक्षाओं से कर्मों के दीर्घ-ह्रस्व का प्ररूपण किया गया है। उदाहरणार्थ प्रकृति दीर्घ के दो भेद हैं—मूलप्रकृति दीर्घ और उत्तरप्रकृति दीर्घ। इनमें से प्रत्येक के पुन दो भेद किये गये हैं—प्रकृति स्थान दीर्घ और एक-एक प्रकृति स्थान दीर्घ। वच की अपेक्षा आठों मूल प्रकृतियों का एक साथ वच होने पर प्रकृति दीर्घ व उनसे कम का होने पर मोप्रकृति दीर्घ होगा। इसी प्रकार सत्त्व, उदय आदि की अपेक्षा दीर्घ-ह्रस्व, मोदीर्घ-मोह्रस्व का स्वरूप समझना चाहिये।

(१८) भवधारणीय — यहाँ पहले आठ कर्मों और उनके निमित्त से उत्पन्न हुए जीव परिणामों को बोध-भव तथा गति नामकर्मों व उनके उत्पन्न कुछ जीव परिणामों को आदेश-भव तथा पूर्व-शरीर को परिखाग कर उत्तर-शरीर के ग्रहण को भव-ग्रहण-भव कहकर अमूर्त जीव का मूर्त शरीर के साथ सम्बन्ध कैसे होता है यह बतलाकर, यह सिद्धान्त स्थापित किया गया है कि आगामी भव को धारण करने में जुज्यमान आयुर्कर्म ही कारणीभूत होता है और नवीन आयुर्कर्म उसे धारण किये रहने में सहायक होता है, जिस प्रकार कि दीपक का स्वरूप निर्माण होता है—भस्ती से और उसकी ज्योति की धारा अवलम्बित होती है तेल पर।

(१९) योगलब्ध — इस अनुबोधद्वार के नाम व स्वरूप के सबध में वीरसेन स्वामी स्वयं निस्तबेह नहीं हैं, और इस लिये उन्होंने विकल्प रूप से दो पाठ लेकर तदनुसार उनका स्वरूप बतला दिया है। एक तो इस नाम की व्याख्या इस प्रकार हो सकती है—‘आत्ता गृहीता आत्मसात्कृता पुद्गला पुद्गलात्ता’ अर्थात् जो पुद्गल आत्मसात् किये गये उनका नाम पुद्गलात्ता है। उन्हें आत्मसात् करने के छः प्रकार हैं—ग्रहण से, जैसे हाथ में ढका लेना; उपभोग से, जैसे वध, ताम्बूल

आदि, बाह्यर से, जैसे खान पान आदि; ममत्व व अनुराग से, तथा परिग्रह से । “अथवा योगलाभ अत्ता रूप रस गंध कासादिलक्षण सख्य योगल-अत्ता ।” अर्थात् पुद्गलो का रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि लक्षण व स्वरूप ही हुआ उनकी आत्मा । इस प्रकार योगल-अत्ता यह इस अनुयोगद्वार के नाम की व्याख्या हो सकती है, जिसमें पुद्गल के उक्त गुणों की अनन्तमात्र वृद्धि आदि षड्गुणवृद्धि की प्ररूपणा अिस प्रकार मात्र विधान में की गई है, उसी प्रकार करनी चाहिये । इससे अधिक इस अनुयोग द्वार का और कोई विवेचन यहां नहीं किया गया ।

(२०) निषत्तमणिघत्त — जो कर्म जीव परिणामों की विशेषता से उदय व प्रकृति सक्रमण के योग्य नहीं रहते किन्तु उत्कर्षण, अपकर्षण योग्य होते हैं, वे निषत्तीकृत कहे जाते हैं । अनिवृत्तिकरण गुणस्थान में प्रविष्ट हुए उपसामक व अपक जीव के समस्त कर्म अनिषत्त होते हैं । तथा अनन्तानुबन्धी की विसंयोजना करने वाले के अनिवृत्तिकरण में अनन्तानुबन्धी चतुष्क अनिषत्त होते हैं, व शेष कर्म निषत्त भी हो सकते हैं और अनिषत्त भी । दर्शन मोह उपसामक व क्षपक के अनिवृत्तिकरण में केवल दर्शनमोह ही अनिषत्त है, शेष सब कर्म निषत्त या अनिषत्त होते हैं, इसी अर्थपद के अनुसार समस्त मल और उत्तर प्रकृतियों के २४ अनुयोगों द्वारा निषत्त व अनिषत्त की सूचना देकर यह प्रकरण पूर्ण किया गया है ।

(२१) निकाचित-अनिकाचित — कर्मों की उस अवस्था को निकाचित कहते हैं जब कि वे उदय सक्रमण अपकर्षण व उत्कर्षण के योग्य नहीं होते । इससे विपरीत अवस्था का नाम अनिकाचित है । अनिवृत्तिकरण गुणस्थान में प्रविष्ट जीव के समस्त कर्म अनिकाचित हैं, उससे नीचे निकाचित भी होते हैं और अनिकाचित भी । यहां यह भी ध्यान में रखने योग्य है कि उपशान्त, निषत्त और निकाचित का सन्निकर्ष है, अर्थात् इनमें से कर्मों की कोई एक अवस्था होने पर उनमें अन्य दो अवस्थाएँ नहीं होती । यहां इतनी ही प्ररूपणा की गई है ।

(२२) कर्मस्थिति — इस प्रकरण में वीरसेन स्वामी ने चार पक्षियों में केवल इतना ही कहा है कि नागहस्तिक्षमाश्रमण के अनुसार यहाँ कर्मों की जघन्य और उत्कृष्ट स्थितियों की प्ररूपणा है, और भार्यमसु क्षमाश्रमण का कहना है कि यहां कर्म-स्थिति सचित कर्मों के सत्त्व की प्ररूपणा है । इस प्रकार इन दोनों ही उपदेशों के अनुसार कर्मस्थिति की प्ररूपणा इस अनुयोगद्वार में करनी चाहिये ।

(२३) पश्चिमस्तब्ध — यहाँ जीव के अन्तिम भव सबंधी कर्मों की बध, उदय, उदीरणा, सक्रमण और सत्कर्म इन पाँच मार्गचारी से प्ररूपणा की जानी चाहिये । इस सूचना के पश्चात् यहां संयोग केवली की आयु के अन्तर्मुहूर्त मात्र शेष रहने पर होने वाली केवली समुद्घात क्रिया को बतलाया गया है, जिसमें दण्ड, कपाट, प्रतर और लोकपूरण समुद्घातो द्वारा स्थिति व अनुभाग के घात और तत्पश्चात् योगनिरोधो के द्वारा शैलेयी अवस्था की प्राप्ति, समुच्छिन्नक्रियाविद्वृत्ति ध्यान और तत्पश्चात् मुक्ति होने का क्रम समझाया गया है ।

(२४) अल्प बहुत्व — इस प्रकरण के आदि में वीरसेन स्वामी ने सूचना की है कि नागहस्ति भट्टारक यहां सत्कर्म-मार्गणा द्वारा प्ररूपण करते हैं, और यह उपदेश परम्परागत होने से मान्य है । तदनुसार यहां पहले सत्कर्म के स्वामी जीवों का प्ररूपण कर नाना गतियों में नाना भेद प्रवेदों की अपेक्षा कर्मों के सत्त्व के अल्प-बहुत्व का क्रम समझाया गया है ।

इस प्रकार सत्कर्मप्रकृति-पाण्डव के चौबीसों अनुयोगद्वारों का विषय प्ररूपण कर भवलाकार वीरसेन स्वामी ने अपनी यह रचना पूर्ण की है, और इन्द्रनदी के अनुसार यही रचना (निबधवादि १८ अनुयोगद्वार) सत्कर्म नामक छठा सङ्ग है ।



### (स) समय—

उपर्युक्त उल्लेखों से यह भी ज्ञात हो जाता है कि विद्यानन्द उक्त गंग नरेश शिवमार द्वितीय और राममल्ल सत्यवाक्य प्रथम के समकालीन हैं। अर्थात् ई० सन् ७७५ से ई० ८४० उनका अस्तित्व समय अनुमानित होता है। जैसा कि हमने विस्तार के साथ अग्यन विचार किया है।

### (ग) साधुजीवन और कठोर चारित्र्याराधन—

विद्यानन्द के विद्यालय पाण्डित्य, सूक्ष्म प्रज्ञा, विशदज्ञ प्रतिभा, गम्भीर विचारणा, अदभुत अध्ययनशीलता और अपूर्व तर्कणा आदि के गवेष में इनी लेख में हम आगे विचार करेंगे। उससे पूर्व उनके साधु जीवन की कठोर चर्या पर भी कुछ कहना आवश्यक समझते हैं।

विद्यानन्द ने यद्यपि चारित्र्य सम्बन्धी कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं रचा और यदि रचा भी हो तो वह उपलब्ध नहीं है, जिस पर से उनकी चर्या पर कुछ विवेच्य जाना जाता, फिर भी उनके तत्त्वार्थश्लोक-वार्तिक और अष्टसहस्री-गत व्याख्यानो से उनके निर्दोष और मुदूढ चरित्र पालन का हमें अच्छा संकेत मिल जाता है। यहाँ हम उदाहरण स्वरूप उनके तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक-गत दो महत्त्वपूर्ण विचारों को प्रस्तुत करते हैं।

(१) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक (पृ० ४५२) में तत्त्वार्थसूत्र के छठे अध्याय के ११वें सूत्र के व्याख्यान में जब उन्होंने पूर्व परम्परा-नुसार दुःख मोक्ष आदि असंभाव्यवैधीन रूप पापात्मक के कारणों का समर्थन किया तो उनसे प्रश्न किया गया कि जैन साधु जो वाय क्लेश, अन्यान्य, आतापन आदि दुस्चर तपों को तपते हैं उनसे उन्हें भी दुःखादि होना अवश्यम्भावी है और ऐसी हालत में उनके भी अनातावेदनीय रूप पापात्मक होगा। अतः कायक्लेषादि तपों का उपदेश युक्त नहीं है। और यदि युक्त है तो दुःखादि को पापान्न ता ताण्य उत्तमाना असमत् है? विद्यानन्द इस प्रश्न का अपने पूर्वज पूज्यपाद, अकलकदेव आदि की तरह आर्यनमस्त ममाधान करते हुए कहते हैं कि जैन साधुओं को कायक्लेषादि तपस्चरण करने में द्वेषादि कषाय रूप परिणाम उत्पन्न नहीं होते, यद्यपि उनमें उन्हें आनन्द जाता है। जिन्हें उनके करने में संक्लेष होता है आनन्द नहीं जाता, जो उन्हें भार तथा आपद मानत है, उन्हीं से वे दुःखादि पापात्मक के कारण हैं। यदि ऐसा न हो तो स्वर्ग और मोक्ष के जितने भी साधन हैं वे सब दुःख रूप ही हैं और इसलिये उत्तर साधुओं को भी उनके करने से पापात्मक होगा। अतः संक्लेष परिणाम युक्त दुःखादि ही अनाता वेदनीय रूप पापात्मक के कारण हैं।

इन उल्लेखों में 'सत्यवाक्य' पद द्वारा शिवमार द्वितीय (ई० ८१०) के उत्तराधिकारी राममल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई० ८१६) का उल्लेख किया गया है।

(ब) अष्टसहस्री के निम्न प्रथम-पद्य में भी सत्यवाक्य का निर्देश किया गया प्रतीत होता है—

येनऽलोप-कुनीतिनृत्ति-सरित् श्रेयावता घोषिता

यदवाचोऽप्यलक-नीति खचिरास्तत्त्वार्थसार्य-सुत।

स श्रीस्त्वामिदमन्तमद्र-यतिभूद्व-भूयादविभुर्मानुमान्।

विद्यानन्द-धन-प्रदोऽनघधिया स्वाद्वाद-भाषिणी ॥

यहाँ 'यदवाचोऽप्यलक-नीति-खचिरास्तत्त्वार्थसार्य-सुत' और 'अनघधिया विभु' ये दो पद खासतौर से विद्वानों के लिए विचारणीय हैं। ये दोनों ही पद सत्यवाक्य के अर्थ में प्रयुक्त किये जा सकते हैं। इस पद्य के सारे ही पद ऐसे हैं जो स्वामी नमस्तमद्रयतीन्द्र के अतिरिक्त किसी राजा विशेष के अर्थ में भी लगते हैं और वह राजा विशेष यहाँ सत्यवाक्य (राममल्ल-सत्यवाक्य प्रथम) के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं जान पड़ता।

१ देवी, प्रस्तुत लेखक द्वारा सम्पादित आप्त-परीक्षा की प्रस्तावना।

२ ऐसा ही आर्यनमस्त व्याख्यान उन्होंने अष्टसहस्री (पृ० २६०) में समस्तमद्र की 'आप्तमीमासा' गत 'विशुद्धि यन्त्रेणाङ्ग' दस्त ९५वीं कारिका का किया है।

इसका उत्तर विद्यानन्द अपनी विवर्णप्रतिभा एवं सूक्ष्म बुद्धि से देते हुए कहते हैं कि वस्तु दो तरह के अनेकान्तो रूप है— (१) सहानेकान्त, (२) क्रमानेकान्त । सहानेकान्त का ज्ञान करने के लिये तो गुणयुक्त को और क्रमानेकान्त की सिद्धि के लिये पर्याययुक्त को द्रव्य कहा गया है । अतः गुण तथा पर्याय दोनों शब्दों का द्रव्य लक्षण में निवेश युक्त एवं सार्थक है ।

जहाँ तक हम जानते हैं यह दो तरह के अनेकान्तों की कल्पना और उक्त सुन्दर समाधान विद्यानन्द की सूक्ष्म प्रज्ञा एवं तीक्ष्ण बुद्धि से प्रसृत हुए हैं ?

विद्यानन्द स्वतन्त्रवेत्ता और उदार विचारक भी थे । स्पष्ट है कि अकलकदेव<sup>१</sup> और उनके अनुयायी माणिक्यनन्दि<sup>२</sup> तथा लघु अनन्तरीय<sup>३</sup> आदि ने प्रत्यभिज्ञान के अनेक (दो से भी अधिक) भेद मतकाये हैं । परन्तु विद्यानन्द<sup>४</sup> अपने सभी प्रणों में प्रत्यभिज्ञान के एकत्व और सादृश्य से वो ही भेद प्रतिपादन करते हैं । इसी प्रकार एक उदाहरण उनके उदार विचारों का भी हम नीचे प्रस्तुत करते हैं —

तत्त्वार्थश्लोक वातिक पुं ३५८ में विद्यानन्द ने ब्राह्मणत्व, चाण्डालत्व आदि जातियों की व्यवस्था गुणों व दोषों से मतलाले हुए लिखा है कि ब्राह्मणत्व आदि जातियाँ सम्बन्धशून्यादि गुणों तथा मिथ्यात्वादि दोषों से व्यवस्थित हैं । नित्य और अनादि जाति कोई नहीं है । जो इन्हें अनादि नित्य, सर्वगत और अपूर्ण स्वभाव मानते हैं, वे प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों से बाधित हैं । इस तरह उन्होंने अपने उदार विचारों को उपस्थित किया है और यह उनकी जैन तर्क ग्रन्थों के लिये अपूर्व देन है । प्रभाचन्द्र ने उनके इस कथन की ही प्रमेयकमलमात्तंष्ट (पृ० ४८२-४८७) तथा व्यायक्रमुच्यन्त (पृ० ७६८-७७९) में परलक्षित एवं विस्तृत किया है ।

यहाँ यह भी उल्लेखयोग्य है कि विद्यानन्द सकल व्याख्याकार भी हैं । उन्हें आचार्य गृध्रपिण्ड, स्वामी सनत्तमन्न, अकलक आदि के पद-वाक्यादिकों का अपने प्रणों में जहाँ कहीं व्याख्याएँ एवं समोद्घाटन का अवसर मिला है, उनका उन्होंने सभी प्रामाणिकता एवं ईमानदारी से व्याख्यान किया है<sup>५</sup> ।

उनके प्रणों में प्रचुर व्याकरण के सिद्धि प्रयोग अनूठी पद्यात्मक काव्य रचना, तर्कगर्भ वादवर्चा, प्रमाणपूर्ण सैद्धान्तिक विवेचन और हृदयस्पर्शी जिन-शासन-मणि जन्हें उत्कृष्ट वैयाकरण, श्रेष्ठ कवि, अद्वितीय वादी, महान् सैद्धान्ती, और सच्चा जिनशासन-मत सिद्ध करने के पुष्कल प्रमाण हैं । वस्तुतः विद्यानन्द जैसा सर्वतोमुखी प्रतिभावान् ताकि उनके बाद भारतीय वादमय में, कम से कम जैन परम्परा में तो कोई दृष्टिगोचर नहीं होता । यही कारण है कि उनकी प्रतिभापूर्ण कृतियाँ उत्तरवर्ती माणिक्यनन्दि, वादिराज, प्रभाचन्द्र, अमरदेव, देवसूति, हेमचन्द्र, लघुसमन्तमन्न, वादिराज, प्रभाचन्द्र, अनिनव धर्मभद्रण, उपाध्याय यशोविजय आदि जैन ताकिों के लिये पथ प्रदर्शक एवं अनुकरणीय हुई हैं । माणिक्यनन्दि का परीक्षा-मुख जहाँ अकलकदेव के वादमय के आधार से रचा गया है वहाँ विद्यानन्द की प्रमाणपरीक्षादि ताकि रचनाओं का भी बहु आभारी है और उनका उस पर उल्लेखनीय प्रभाव है । वादिराज (ई० १०२५) ने लिखा है कि 'यदि विद्यानन्द अकलक के वादमय का रहस्योद्घाटन न करते तो उसे कौन समझ सकता था ।' प्रकट है कि विद्यानन्द ने अकलकदेव की अष्टवर्ती के

१—गुणवद्द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्त सिद्धये ।

तथा पर्यायवद्द्रव्य क्रमानेकान्त सिद्धये ॥ तत्त्वार्थश्लोकभा० पृ० ४३८

२—वादीमसिद्ध सूत्रि (९वीं शती) ने भी अपनी स्वाध्यावसिद्धि में युगपदनेकान्त और क्रमानेकान्त इन दो अनेकान्तों का वर्णन किया है, जो सम्भवतः विद्यानन्द का अनुकरण हो ।

३—लघीमः का० २१

४—परीक्षामुख ३-५ से ३-१० ।

५—प्रमेयरत्नमाला ३-१० ।

६—तत्त्वार्थश्लोकवातिक पुं १९०, अष्टसं० पुं २७९, प्रमाणपरीक्षा पुं ६९ ।

७—तत्त्वार्थश्लोकभा० पुं २४०, २४२, २५४ आदि तथा अष्टसं० पुं ५, ११६, २६० आदि और प्रमाणपरीक्षा पुं ६८, ६९ आदि

तात्पर्य को अष्टसहस्री द्वारा उद्घाटित किया है। पार्श्वनाथ चरित में विद्यानन्द के तत्त्वार्थालोचकार, तत्त्वार्थरत्नोद्धार तथा देवायामालकार (अष्टसहस्री) की प्रशंसा करते हुए उन्होंने तो यहाँ तक लिखा है कि आश्चर्य है कि 'विद्यानन्द के इन दीप्तिमान् अलंकारों की चर्चा करने-कराने और सुनने-सुनानेवालों के भी मनो में कान्ति वा जाती है—उन्हें धारण करने वाला की तो बात ही क्या है।' प्रभाचन्द्र, अमयवेव, वादि देवसुरि, हेमचन्द्र और धर्ममूषण के ग्रन्थ भी विद्यानन्द के तार्किक ग्रन्थों से उपजीव्य हैं। उन्होंने उनके ग्रन्थों से स्थूल के स्थूल उद्धृत किन्ते हैं और अपने ग्रन्थों को उनसे अलंकृत कर उन्हें शीघ्र प्रचलित किया है। विद्यानन्द की अष्टसहस्री को, जिसके सम्बन्ध में विद्यानन्द ने स्वयं ही कहा है कि 'हजार शास्त्रों को सुनने की अपेक्षा बकेली इस अष्टसहस्री को सुन लीजिये, उसी से समस्त सिद्धान्तों का ज्ञान हो जावेगा', पाकर यग्योविजय भी इनने विनोद एव मुग्ध हुए हैं कि 'उन्होंने उसपर 'अष्टसहस्री तात्पर्यविवरण' नाम की गन्ध न्याय भरी प्रपूर्ण विलसत व्याख्या भी लिखी है।

(छ) तर्कशैली :—

विद्यानन्द की तर्क शैली तर्कशास्त्रियों के लिये स्पर्धा की वस्तु है। उन्होंने अपने ग्रन्थों में जो बहुमूल्य तर्क शैली प्रस्तुत की है वह सूक्ष्म और तीक्ष्ण तर्कणाओं से अति-श्रोत होते हुए भी इतनी विशद एवं प्रवाहपूर्ण है कि कि पाठक उसपर मुग्ध हुए बिना नहीं रहता। प्रसिद्ध दार्शनिक स्व० प० अम्यादासजी शास्त्री ने विद्यानन्द की तर्कशैली पर अपने उद्गार प्रकट करते हुए कहा था कि 'विद्यानन्द की असाधारण तर्कणा एवं गहन विचारणा अत्यन्त प्रशंसनीय है। उन्होंने ईश्वर कर्तृत्व की जैसी विशद, सबल एवं तर्कपूर्ण समालोचना की है वैसी अन्य किसी ने की हो, अब तक देखने में नहीं आई। धर्मकीर्ति, नान्दरहित आदि विद्वानों ने भी ईश्वरकर्तृत्व की आलोचना की है, पर वह आलोचना विद्यानन्द की आलोचना की समता नहीं करती। विद्यानन्द तो दण्ड लेकर ईश्वर के पीछे पड़ गये। 'आप्त परीक्षा' उनकी इस विषय की एक बेजोड़ रचना है। निःसन्देह निम्नलिखित व्यक्ति उनकी प्रशंसा करेंगे।'

जैन तार्किक श्रेष्ठ प० सुखलालजी विद्यानन्द के तत्त्वार्थश्लोकवातिक की तर्कणाओं एवं गहन विचारणाओं की प्रशंसा करते हुए लिखते हैं कि 'तत्त्वार्थश्लोकवातिक में जितना और जैसा सबल मीमांसक दर्शन का खडग है वैसा तत्त्वार्थसूत्र की हस्तपी किसी भी टीका में नहीं। तत्त्वार्थश्लोकवातिक में सर्वार्थसिद्धि तथा राजवातिक में वर्चित हुए कोई भी मूख विषय छूटे नहीं, बल्कि बहुत से स्थानों पर सर्वार्थसिद्धि और राजवातिक की अपेक्षा श्लोकवातिक की चर्चा बढ जाती है। किन्ती ही बातों की चर्चा तो श्लोकवातिक में विस्तृत अपूर्व ही है। राजवातिक में दार्शनिक अभ्यास की विशालता है तो श्लोकवातिक में इस विशालता के साथ सूक्ष्मता का तत्त्व भरा हुआ दृष्टिपोचर होता है। समग्र जैनवाङ्मय में जो योंही बहुत कृतियां महत्त्व रखती हैं उनमें की दो कृतियां राजवातिक और श्लोकवातिक भी हैं। तत्त्वार्थसूत्र पर उपरम्भ तैत्तिरीय साहित्य में से एक भी ग्रन्थ राजवातिक या श्लोकवातिक की तुलना कर सके, ऐसा दिखाई नहीं देता।'

स्वर्गीय प० महेन्द्रकुमार जी बनारस ने लिखा है कि 'तर्क ग्रन्थों के अभ्यासी, विद्यानन्द के अतुल पाणिग्रन्थ, तत्त्वार्थ विवेचन, सूक्ष्मता तथा गहराई के साथ किन्ते जाने वाले पदार्थों के स्पष्टीकरण एवं प्रसन्न भावा में मूये गये मुक्तिजाल से परिचित होंगे। उनके ग्रन्थों को जैन न्याय के कोषागार से अलग कर दिया जावे तो वह एकदम निःश्रम वा हो जायेगा।'

विद्वानों के इन उद्गारों से हम सहज में जान सकते हैं कि विद्यानन्द की तर्क निष्पत्ता प्रमेय प्रतिपादन शैली किन्ती आकर्षक तथा मुग्ध करने वाली है। उनकी इस अपूर्व शैली के दो उदाहरण देखिये—

१—(क) 'कस्यचिद् दुष्टस्य निग्रहं शिष्टस्य चानुग्रहं करोतीत्येव प्रमुखात्, लोकप्रसिद्धं प्रमुखात्। न च

१—देखो 'आप्तपरीक्षा' की प्रस्तावना पृ० २८

२—देखो, न्यायवि० वि० (लि० प० ३८२) मत वह पक्ष जो इसी लेख में पहले उद्धृत किया जा चुका है।

३—अनुसूत्र स्फुरद्गत विद्यानन्दस्य विस्मयः

अथवतामप्यलंकार दीप्तिरङ्गेषु रिङ्गति। श्लो० २८।

४—श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुतं किमन्यैः सहस्रस्थानैः

विज्ञायेत यथैव स्वसमय-परसमय-सद्भाषः ॥ अष्टस० पृ० १५७।

मायेश्वर सिद्धि, नानाप्रभूणात्मिकमहाप्रभूतन्त्रत्वदर्शनात् । तथा हि-विवादाध्यासिता नानाप्रभव एकमहाप्रभूतन्त्रा एव नाना-प्रभूत्वात् । ये ये नाना प्रभवस्ते ते सर्वैकमहाप्रभूतन्त्रावृष्टा, यथा सामन्त-महासामन्त-माण्डलिकादय एकचक्रवर्तिनन्त्रा, प्रभववर्चते चक्रवर्तीन्द्रादय, तस्मादेक महाप्रभूतन्त्रा एव । योऽसौ महाप्रभु स महेश्वर इत्येकेश्वरसिद्धि । स च स्वदेहिनिर्माण-करोऽप्यवेहिना निग्रहानुग्रहकरत्वात्, यो योऽप्यवेहिना निग्रहानुग्रहकर स स स्वदेहिनिर्माणकरो वृष्ट, यथा राजा, तया चायमन्य-देहिना निग्रहानुग्रहकर, तस्मात्स्वदेहिनिर्माणकर इति सिद्धम् ।

तच्च न परीक्षासमम्, महेश्वरस्वाधारीत्य स्वदेहिनिर्माणानुपपत्ते । तथाहि—यदि हीश्वरो देहान्तरादिमात्रपि स्वदे-हमनुभ्यान्मात्रादुपादयेत् तदाऽप्यवेहिना निग्रहानुग्रह लक्षण कार्यमपि प्रकृत तस्यैव जनयेदिति तज्जनने देहाधानमनर्थक स्यात् । यदि पुनर्देहान्तरादेव स्वदेह विवधीत तदा तदपि देहान्तरमन्यस्माद् देहादित्यनवस्थिति स्यात् । तथा चापरापरदेह-निर्माण एवोपशीणशक्तिकत्वान्न कदाचित्प्रकृत कार्यं कुर्वादीत्यवर ।' आप्तप० पृ० ६६ ।

(ख) किञ्च सत्त्व वा वियोग स्यादस्मिन् वीर्यरूपो वातुमयस्यो वा ? प्रथम पक्षे विधिवाद एव । द्वितीय पक्षे निरालम्बनवाद । तृतीय पक्षे तुल्यदोषानुगुण । चतुर्थपक्षे व्याघात, सत्त्वास्तत्त्वयो परस्पर व्यवच्छेदत्वं परोरैकतत्त्व निषेधे-न्यतरस्य विधानप्रसङ्गे, सकृदेकनोनयप्रतिबन्धायोगात् ।—अप्तस० पृ० ८ ।

कितनी प्रसन्न, विद्या अर्थात् और तर्कपूर्ण होती है । सका और समाधान दोनों कितने व्यवस्थित और सरल तरीके से प्रस्तुत किये गये हैं । इसी तरह अपने प्राय सभी ग्रन्थों में उन्होंने इस मोहक एवं प्रबोधजनक शैली को अपनाया है ।

२—दूसरा उदाहरण भी देखिए —

(क) कुमारिल भट्ट ने मीमांसाश्लोकवार्तिक में सर्वज्ञ का निषेध करते हुए लिखा है कि 'सुगत सर्वज्ञ है, कपिल नहीं, इसमें क्या प्रमाण है ? यदि दोनों को सर्वज्ञ माना जाय तो उनके उपदेशों में परस्पर विरोध क्यों ? इसलिये कोई सर्वज्ञ नहीं है ।' यथा—

सुगतो यदि सर्वज्ञ कपिलोनेति का प्रमा । तावुमी यदि सर्वज्ञो मतमेव कथ तयो ॥

विद्यानन्द कुमारिल के इस प्रचण्ड आक्षेप का तर्कपूर्ण करारा उत्तर देते हुए कहते हैं —

भावना यदि वाक्यार्थो नियोगो नेति का प्रमा । तावुमी यदि वाक्यार्थो ह्यौ भट्ट-प्रभाकरौ ॥

कार्येज्ज बोधना ज्ञान स्वरूपे किञ्च तत्प्रमा । इयोश्चैवान्त ता नष्टौ भट्ट-वेदान्तवाचिनौ ॥

अर्थात् इस तरह श्रुति भी प्रमाण नहीं हो सकती । हम पूछते हैं कि भावना श्रुतिवाक्य का अर्थ है, नियोग नहीं, इसमें क्या निवामक है ? यदि दोनों श्रुतिवाक्य के अर्थ हैं तो भट्ट और प्रभाकर दोनों खतम हो जाते हैं । इसी तरह नियोग श्रुतिवाक्य का अर्थ है, विधि (ब्रह्म) नहीं, इसमें क्या प्रमाण है ? यदि दोनों श्रुतिवाक्य के अर्थ हैं तो भट्ट और वेदान्ती दोनों नष्ट हो जाते हैं ।

(ख) कुमारिल ने सर्वज्ञ के निषेध के सिलसिले में ही इसी ग्रन्थ में एक दूसरी जगह लिखा है कि सद्भावसाधक प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणों में से कोई भी प्रमाण सर्वज्ञ का साधक नहीं है । अत अभाव प्रमाण से उसका अभाव सिद्ध होता है । यथा—

सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेवमीमस्मवादिभि ।

दृष्टो न चैक देशोऽस्ति किञ्च वा योऽनुमापयेत् ॥

न चागम विधि कश्चिन्नित्य सर्वज्ञबोधन ।

न च मनार्थवादाना तात्पर्यमवकल्पते । इत्यादि ।

विद्यानन्द इसका भी तर्कपूर्ण जवाब देते हुए कहते हैं कि 'सर्वज्ञ का साधक सबसे बड़ा प्रमाण यही है कि उसका कोई वाचक प्रमाण नहीं है । प्रत्यक्षादि से यस्तु का सद्भाव सिद्ध होता है । अत उनसे सर्वज्ञ का अभाव नहीं हो सकता । अभाव

१—शास्त्रीजी का एक मौखिक भाषण जिसे न्यायालकर प० वशीधरजी इन्दौर ने सुनाया ।

२—देखो, उत्तारार्थसूत्र सविवेचन की 'परिचय' प्रस्तावना पृ० ९२ ।

३—देखो अनेकान्त वर्ष ३, फिरण ११ ।

प्रमाण भी सर्वज्ञ का निषेधक संभव नहीं है; क्योंकि जहाँ निषेध का निषेध (अभाव) करना होता है उसका ज्ञान होने पर और जिसका निषेध करना होता है उसका स्मरण करने पर ही नियम से नहीं है' ऐसा ज्ञान अवश्य अभाव प्रमाण प्रवृत्त होता है, लेकिन न तो किसी प्रमाणादि से सर्वज्ञ के आधारभूत समस्त संसार का ज्ञान संभव है, जहाँ सर्वज्ञ का निषेध करना है और न सर्वज्ञ का पहले अनुभव है तब उसका स्मरण कैसे हो सकता है ? क्योंकि अनुभवपूर्वक ही स्मरण होता है ? अतः अभाव प्रमाण का उदय न हो सकने से वह भी सर्वज्ञ का अभाव नहीं साध सकता । इसलिये सर्वज्ञ का कोई बाधक न होने से वह नियम से सिद्ध होता है ।' यथा—

प्रत्यक्षमपरिच्छिन्दन् विकालं भुवनवयम् ।

रहितं विस्तृतत्वज्ञेनं हि तद् वाचकं भवेत् ॥

नानुमानोपमानार्थपित्वाऽऽत्ममवसादपि ।

विश्वज्ञाभावसंसिद्धिः तेषां सद्भिषयस्ततः ॥

• • • • •

अभावोऽपि प्रमाणं न निषेध्याधारवैक्येन ।

निषेधस्मरणे च स्थान्नास्तित्ताज्ञानमंजसा ॥

न चार्थोपपन्नज्ञानं कुतश्चित्तुपपद्यते ।

नापि सर्वज्ञसंसिद्धिः पूर्व तत्स्मरणं कुतः

येनाशेषजगत्स्य सर्वज्ञस्य निषेधनम् । (आष्टपदीसा पृ० २२३-२२५)

कुमारिल, प्रभाकर, धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर आदि मीमांसक तथा बौद्ध दार्शनिकों के जैनदर्शन पर किये गये आक्षेपों का विधानन्द ने इसी प्रकार अपनी सन्तुलित एवं गम्भीर तर्कों से शैली के माध्यम से जवाब दिया है । कुमारिल और धर्मकीर्ति जैसे प्राज्ञ ग्रन्थकार तो कहीं-कहीं परपक्ष-खंडन में अपना सन्तुलन भी खो बैठते हैं और दूसरे दार्शनिकों को सम्मत्, अज्ञानी, अवलीलवक्ता आदि शालियों की बर्षा करते हुए भी देखे जाते हैं । पर सूक्ष्म विवेकी विधानन्द की तर्कनर्मा विचारणा में ऐसी कोई भीज दृष्टिगोचर नहीं होती । निःसन्देह विधानन्द की यह सब से बड़ी विशेषता है जो बहुत कम दूसरों में पाई जाती है । मीमांसकों और वेदान्तियों की भावनानियोग और विधि की दुर्लभ चर्चा, जो जैन दर्शन के लिये विधानन्द की अपूर्व देन है, तत्त्वार्थलोकवातिक तथा अष्टसहस्री में अत्यन्त गंभीर और प्रबल भाषा में विस्तार के साथ प्रस्तुत करके विधानन्द ने विद्वानों के लिये एक अभिनव ज्ञान भंडार प्रदान किया है । यही वे बातें हैं जिनका उत्तरवर्ती जैन छात्रिकों पर अमिट प्रभाव पड़ा है ।

## २—विधानन्द के गून्ध :—

विधानन्द ने नी महत्त्वपूर्ण ग्रंथों की रचना की है । इनमें ५ स्वतन्त्र एवं मौलिक हैं और ३ टीका-ग्रंथ हैं । इनका संक्षिप्त परिचय निम्न प्रकार है :—

१—विधानन्द महोदय—यह विधानन्द की सम्भवतः आद्य रचना है, क्योंकि उत्तरवर्ती प्रायः सभी रचनाओं में इसके उल्लेख मिलते हैं और सूचना दी गई है कि 'विस्तार से विधानन्द महोदय से जानना चाहिये ।' किन्तु दुर्भाग्य से आज यह महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ जैन वाङ्मय में उपलब्ध नहीं है । विक्रम की १३वीं शताब्दी तक इसका पता चलता है । विधानन्द के चार सौ वर्ष बाद हुए वाचिदेवसूत्रि ने अपने 'स्याद्वादरत्नाकर' में इसके नामोल्लेखपूर्वक इसकी संज्ञित भी दी है ।<sup>१</sup> इस उल्लेख से जहाँ इस ग्रन्थ की प्रसिद्धि एवं महत्ता प्रकट है वहाँ उसका १३ वीं शती तक अस्तित्व भी सिद्ध है । इसकी खोज होनी चाहिये ।

२—तत्त्वार्थलोकवातिक—यह आ० गूढपिण्ड (समास्थित) रचित तत्त्वार्थसूत्र पर लिखी गई पाम्बित्यपूर्ण विवाह

१—'इति परीक्षितमसकृद्विधानन्द महोदये'—तत्त्वार्थसूत्रो० पृ० २७२, ..... अवगम्यताम् ॥ यथागम् प्रप्येन विधानन्द महोदयात् । त० सूत्रो० ३८५ । 'इति तत्त्वार्थलोकवातिके विधानन्द महोदये च प्रप्यंतं प्रसूतिताम्'—अष्ट स० पृ० २९० । 'देवाय तत्त्वार्थलोकवातिके विधानन्द महोदयेषु च तत्त्वार्थस्य व्युत्पत्त्यानाम् ।' (आष्ट० पृ० २६२)

२—देखो, स्याद्वादरत्नाकर पृ० ३४९ ।

टीका है। जैन वाङ्मय में उपलब्ध कृतियों में यह एक बेजोड़ रचना है और तत्त्वार्थसूत्र की टीकाओं में प्रथम श्रेणी की टीका है। कुमारिल ने भीमांशसूत्र पर भीमांशांश्लोकवार्तिक लिखा है। विद्यानन्द ने उसीके जवान में तत्त्वार्थसूत्र पर इस टीका को रचा है।

(३) अष्टसहस्री—यह स्वामी समन्तभद्र के देवागम (आप्तमीमांसा) पर रचा गया महत्त्वपूर्ण टीका-ग्रंथ है। विद्यानन्द ने अकलंक द्वारा 'देवागम' पर लिखी गई महान् एवं दुर्लभ रचना (अष्टशती) को इसमें आत्मसात् करके अपनी असाधारण प्रतिभा से उसके प्रत्येक पद-वाक्यादि का हृदयस्पर्शी मर्मोद्घाटन किया है।

(४) युक्त्यनुशासन—यह भी स्वामी समन्तभद्र के तर्कग्रंथ युक्त्यनुशासन पर लिखी गई उनकी मध्यम परिमाण की सुन्दर एवं विशद टीका है।

(५) आप्तपरीक्षा—(स्वोपज्ञ टीका सहित) समन्तभद्र ने जिस प्रकार 'मोक्षमार्गस्यनेतारम्' इस तत्त्वार्थसूत्र के मङ्गला-धरण पद्य पर उसके व्याख्यान रूप में आप्तमीमांसा लिखी है, उसी प्रकार विद्यानन्द ने उसी पद्य के व्याख्यान रूप में इसकी रचना की है और साथ ही उस पर अपनी टीका भी लिखी है। इसमें ईश्वर, कपिल, सुवत और ब्रह्म की परीक्षापूर्वक अर्हत-जिन को आप्त सिद्ध किया गया है। रचना बड़ी सुबोध व महत्त्वपूर्ण है।

६—प्रमाण-परीक्षा—यह छोटी-सी गद्य-पद्यात्मक रचना है। इसमें वर्धनान्तरीय प्रमाणों के स्वरूपादि की आलोचना करते हुए जैन-दर्शन सम्मत प्रमाण के स्वरूप, संख्या, विषय और फल का अच्छा वर्णन किया है।

(७) पद्म-परीक्षा—यह भी विद्यानन्द की गद्य-पद्यात्मक तार्किक कृति है। इसमें जैन दृष्टि से पद्म (अनुमान-प्रयोग) की व्यवस्था की गई है और अन्यदीन पद्म-मान्यताओं में दोष दिखाये गये हैं।

(८) सत्यशासनपरीक्षा—यह विद्यानन्द की अन्तिम रचना जान पड़ती है, क्योंकि यह अपूर्ण उपलब्ध है। इसमें पुरुषा-द्वैत आदि १२ शासनों (मर्तों) की परीक्षा करने की प्रतिज्ञा की गई है। परन्तु उनमें से ९ की पूरी और प्रमाकर-शासन की अमूर्ती परीक्षा मिलती है। प्रमाकर-शासन का सोपांश, तत्त्वोपप्लव परीक्षा और अनेकान्त-शासन-परीक्षा इसमें अनुप-लब्ध हैं। यह कृति भी बहुत ही विशद और तर्कपूर्ण है। यह अभी अप्रकाशित है।

(९) श्रीपुरपाश्वर्ननाथस्तोत्र—यह श्रीपुर के पाश्वर्ननाथ (उनके सातिशय प्रतिविम्ब) को लक्ष्य में रखकर रचा गया विद्यानन्द का चरितपूर्वस्तोत्र-ग्रंथ है। समन्तभद्र के द्वारा लिखे गये देवागम की भाँति इसमें कपिलादि की आलोचना करते हुए पाश्वर्ननाथ को आप्त सिद्ध किया गया है।

अन्त में हम यह कहते हुए अपने निबन्ध को समाप्त करते हैं कि विद्यानन्द की उज्ज्वल कीर्ति और प्रभाव में जहाँ उनकी ये रचनायें पार थाँव लगाती हैं, वहाँ वे जैन वाङ्मय ही नहीं, अपितु समस्त भारतीय वाङ्मय के लिये अत्यन्त गौरवास्पद हैं।



# आचार्य हेमचन्द्र और उनकी साहित्य साधना

( ले० मुनि श्री मोहनलाल "शार्दूल" )

सविता का अभिनव उदय स्वभाव से ही सकल सृष्टि के कण कण को जागरण का अमर संदेश और गतिशीलता के सिद्धे प्रज्वलित स्फुरित होता है। उस अमृत-बेला में सूर्य के प्रदीप्त ज्योतिर्मण्डल से अग-अग उद्योतित हो उठता है। उसकी स्वर्णरश्मियाँ दूर-दूर तक फैल जाती हैं, तिमिर को कहीं भी अवकाश नहीं छोड़तीं। अहमणि के जीवनदायी करों से स्वल, जल, अतल कुछ भी अस्पृष्ट नहीं रह पाता। समग्र क्षेत्रों में उसकी भास्वर-किरणें पहुँच जाती हैं और उनकी ज्योतिर्मय बना देती हैं। नभोमणि की स्वाभाविक उज्ज्वला का नैसर्गिक परिणाम यह है कि उस विकासशील प्रभा के प्रभाव से कुछ भी अप्रभावित नहीं रह पाता। समग्र वस्तु-व्रात पर उसकी स्वर्णिम मयूख की छाप अंकित होती है और उसे लाभान्वित करती है।

हेमचन्द्र का विशाल जीवन-वृत्त सूर्योदय का जीवित जागृत प्रतिबिम्ब है। उससे प्रत्येक क्षेत्र को नया जीवन और नई चेतना प्राप्त हुई है। विस्मृति के गहन अन्धकार में जो जीवन और तथ्य विलुप्त हो चुके थे उनको प्रकाश में आने का सुखबसर मिला है। हेमचन्द्र के प्रखर तेज से सारा गुजरता आलोकित हो उठा था। गुजरता की सांस्कृतिक, राजनीतिक, सामाजिक आदि सभी परम्पराओं को उन्होंने नवीन दृष्टिकोण प्रदान किया था और अपने कठोर परिश्रम से सबल बनाया था। जन जीवन के जितने अंग होते हैं उन पर सब पर उन्होंने मार्मिक साहित्य लिखा था। यही कारण है कि वे जन-जीवन में घुलमिल गये और जो नया मोड़ देना चाहते थे उसमें सफल हुए। उनका संवेदन बहुत गहरा और सूक्ष्म था, इसलिए वे उपेक्षित से उपेक्षित अवयवों में भी नये प्राण संचारित कर सके।

श्री हेमचन्द्राचार्य ने अपने समय में सबसे अनूठी और बड़ी बात जो की थी वह यह थी कि उन्होंने समाज और शासन पर धर्म का अंकुश पुनः स्थापित किया था। जब कर्म धर्म पर छा जाता है और उसे अगति देने लगता है तो बहुत बड़ा अड़क बिपदा हो जाता है। उस समय चैतन्य कुण्ठित होने लगता है और जड़ता प्रसार पाने लगती है। राजसत्ता की ओरी जितनी बलशाली होती है वंचन उतना ही कठोर और मजबूत होता है।

स्वामाधिक ही इस कटघरे के बाहर झाँकने की प्रवृत्ति मँव हो जाती है और जीवन की शान्ति राजनीति के चक्कर में घिर जाती है। मानव का जो सर्वोत्तम भाव समर्पण है वह यही सिद्धिदा प्रारम्भ हो जाता है और नमः सिद्धिदा सिमटता निरुपयोगी गठ बन जाता है, परन्तु जीवन का मूल तो वितरण की महाधारा पर अवस्थित और सुरक्षित है उसे केवल ग्रहण और संघर्ष के महासागर में छोड़ दिया जाय तो वह गल कर विनष्ट हो जावेगा। हेमचन्द्र ने इस गहन गुत्थी के तार सुलझाये थे और धर्म की सीमा की विस्तीर्ण बनाया था। यह उनकी एक मौलिक और महत्त्वपूर्ण देन थी। पुणः-न्तरकारी परिवर्तन था। इसी परिवर्तन का परिणाम था कि सिद्धराज-जयसिंह जैसा योद्धा और तेजस्वी राजा उनके चरणों में झुका और कुमारपाल विनम्र भक्त बना तथा प्रशासन में सांस्कृतिक चेतना जागी।

इस उपर्युक्त परिवर्तन का उनको महान् लाभ प्राप्त हुआ। वे मानव के जिस महान् विटप को पल्लवित, पुष्पित और फलित करना चाहते थे उसके लिये आधार भूमि तैयार हो गयी थी। राजकीयवर्ग उस प्रशस्त पथ की ओर मुड़ गया था और जीवन जागृति के इस विराट अनुष्ठान में सावधान हो गया था। हेमचन्द्राचार्य की पावन प्रेरणा उसे जीवन के सगोच ले आई थी। कृत्रिमता से दूरकर वह वास्तविकता के सितित पर आ खड़ा हुआ था।

हेमचन्द्र का जीवन-संघर्ष अत्यन्त व्यापक है। उन्होंने हर क्रिया-कलाप में विशाल दृष्टिकोण को अपनाया था। उनके आचार्य वर्तन-व्यवहार में मर्यादा की तथा संकीर्णता की दुर्गन्ध नहीं प्रत्युत सहिष्णुता और स्वभाव की सुवास थी।

उस सुवास से सारा गुजरात सुवासित है। गुजरात की अत्येक गतिविधि की भव्यता में उनका विशाल हृदय स्पन्दित है। अपने समय की घटनाओं में ही वे रस-नदी लेते हैं, प्रत्युत बहुत पूर्वकाशीन संस्कृति उन्नायक कार्यन्वयी का भी स्मरण करके आत्मविश्रान्त हो जाते हैं और यथा प्रशस्ति लिखते हैं। नृपतिमूलराज खैब गतावलम्बी था, यह इतिहास सिद्ध है, फिर भी उन्होंने अपने संस्कृत-प्रयाथय महाकाव्य में उसके योग्य कार्यों की मुक्तकठ से प्रशंसा की है। अपने समय में भी वे तिहाराज जयसिंह तथा कुमारपाल के साथ कई बार सनातन तीर्थों की यात्रा करते हैं। उनका भक्तिमान् शिष्य कुमारपाल अपनी राजधानी अनहिलपुर पाटण में महादेव का मन्दिर बनवाता है। सोमनाथ का जीर्णोद्धार करता है तथा केदारनाथ की मरम्मत भी सम्पन्न करता है। यह सब हेमचन्द्र की देखरेख तथा प्रेरणा से किया जाता जाता है। सूर्य की तरह यह स्पष्ट है कि यह उनके विशाल दृष्टिकोण का प्रतीक है। उनमें यदि स्वगताग्रह होता तो ये सब कार्य कभी न हो पाते। उनके आचरण में वही आत्मा जो मानव कल्याण के उपयुक्त था, और क्षेत्रातीत तथा समयातीत था। श्री के० एम० मुषी ने कल्पित अद्भुत शब्दों में उनके लिये यह ठीक ही लिखा है कि “यह था समस्त जग का एक प्रखर विद्वान, कवि, इतिहासकार, वैयाकरण और कोशकार, गुजरात का कलिकाल-सर्वेश, मध्यनिषेधक-शासन का सर्वप्रथम प्रेरक, मध्यकाल में अहिंसा को राजनीति में लाने का प्रयत्न करने वालों में प्रथम, गुजरात की एकता और महत्ता को अपनी कल्पना से पूर्ण करने वाला विश्वकर्मा।”

इसी प्रकार ए० बी० लड्डे ने भी लिखा है कि “हेमचन्द्राचार्य ने अमुक जाति या समुदाय के लिये अपना जीवन व्यतीत नहीं किया, उनकी कई कृतियाँ तो भारतीय साहित्य में बहुत महत्त्व का स्थान रखती हैं। वे केवल पुरातन पद्धति के अनुयायी नहीं थे। उनके जीवन के साथ तत्कालीन गुजरात का इतिहास आरम्भ हुआ हुआ है। यद्यपि हेमचन्द्र विश्वजनीन और प्रतिभावान् हैं, फिर भी क्योंकि उनका निवास सबसे अधिक गुजरात में हुआ इसलिये उनके व्यक्तित्व का सर्वाधिक लाभ गुजरात को ही प्राप्त हुआ है। उन्होंने अपने जीवन्त जीव और असत व्यक्तित्व से गुजरात को सारा सजाया है और मुग-मुग तक जीवित रहने की जीवन शक्ति भरी है। सारे सोलकी-बस को अपनी लेखनी का अमृत पिला-पिला कर अमर बनाया है। गुर्जर-इतिहास में उन्हें अद्वितीय स्थान प्राप्त है।”

विश्ववर्ष पण्डित शिवदत्त ने अपने लेख में इसे स्पष्ट उल्लिखित किया है।<sup>१</sup> संस्कृत साहित्य और विनमादित्व के इतिहास में जो स्थान कालिदास का था और श्रीहर्ष के दरबार में बाणभट्ट का, प्रायः वही स्थान राजह्वी शाताब्दी में चौलुक्य बशोद्भव सुप्रसिद्ध गुर्जर-नरेन्द्र शिरोमणि सिद्धराज जयसिंह के इतिहास में श्री हेमचन्द्राचार्य का है।

गुजरात के सुप्रसिद्ध उपन्यास-लेखक श्री भूमकेशु का कथन भी इस ओर संकेत करता है। उन्होंने कहा है—“सोलकीयो का इतिहास हेमचन्द्राचार्य के बिना छटाइयो का इतिहास बन जावे, हेमचन्द्राचार्य के बिना गुजराती भाषा का इतिहास अपूर्ण और अकिंचन लगे, हेमचन्द्राचार्य के बिना गुजरात के पास विश्व के साहित्यिक इतिहास में निश्चित करने योग्य व्यक्तित्व बहुत कम है।”

बसुदत्त गुजरात के सर्वांगीण निर्माण और उसे उन्नति सिखर पर बढ़ाने में हेमचन्द्र अत्यन्त अनिवार्य व्यक्ति थे। वे गुजरात की समग्र प्रवृत्तियों की कमनीयता में ओतप्रोत हैं और उनको अपने व्यक्तित्व के रंग से रेंगा है। हेमचन्द्र यदि गुजराती-इतिहास में प्रवेश नहीं पाते तो शायद गुजरात का यह निस्सम रंग नहीं हो पाता। गुजरातियों को अपनी महत्ता देखकर गर्व का और महान् बनने का भाव जो स्वप्न आता है, वह कदाच नही आता। हेमचन्द्र विना गुजराती भाषा का जन्म-संस्कार न हो पाता। इनके विना वर्षों तक गुजरात को जागृत रखनेवाली संस्कारिता की कल्पना अशक्य है और इनके विना गुजराती प्रजा के भाव के जो जो विशेष लक्षण-समन्वय, विवेक, अहिंसा, प्रेम, श्रद्धा सदाचार और प्रामाणिक व्यवहार-प्रणाली आदि हैं, न था पाते। इन सब सद्गुणों की वृद्धि में उनका योग अग्रिम है। यही कारण है कि गुजरात के नृसिंह आकाश में

१—नागरी प्रचारिणी पत्रिका (भाग ६, संख्या ४)

२—श्री हेमचन्द्राचार्य पृ० ९

३—श्री हेमचन्द्राचार्य पृ० ८



वे तेजस्वी सितारे की तरह चमक रहे हैं। उन्होंने साहित्य के रूप में जो अमृत बहाया है वह आज भी गुजरात की नस-नस में बह रहा है। इस प्रकार वे स्वतः ही गुजराती इतिहास के अपरिहार्य, अमूल्य गणि सिद्ध हो जाते हैं।

**जन्म-कुल और बाल्य काल :-**

श्रीमद् हेमचन्द्राचार्य का जन्म "प्रभावक-चरित" के अनुसार विक्रम संवत् ११४५ कार्तिक पूर्णिमा को गुजरातान्तर्गत धन्वूका गांव में हुआ। धन्वूका भाधर नदी के दाहिने तट पर, अहमदाबाद से उत्तर-पश्चिम में ६२ मील की दूरी पर स्थित है। इनके पिता मोक्ष-कुल जाति के वैष्णव थे। उनका नाम चाचदेव था<sup>१</sup>। चाचदेव की पत्नी का नाम राहिली (चाहिणी) था। पाहिणी ने एक सुन्दर स्वप्न देखा। उस समय वहाँ चान्द्रगच्छ के आचार्य देवचन्द्रसूरि आये हुए थे। पाहिणी देवी ने अपने स्वप्न का रहस्य उनसे पूछा। आचार्य देवचन्द्रसूरि ने कहा—तुम्हारा यह स्वप्न बहुत उत्तम है। तुम अवश्य ही ज्ञान, वशान, चारित्र्य की वृद्धि के लिये एक अलौकिक ज्योतिष्मन्त पुत्ररत्न मुझे जैन शासन के हितार्थ अर्पित करोगी। इसी अच्छे (चंगे) सपने के कारण या आधार पर बालक का नाम चंगदेव रखा गया। लङ्केश्वर से चंगदेव का पालन होने लगा। हिमचुति की तरह वह बालक विकास पाने लगा।

एक बार आचार्य देवचन्द्र श्रामानुग्राम बिहार करते हुए भयन्जनो के प्रबोध हेतु धन्वूका गांव में आये। लोगों के झुण्ड के झुण्ड उनके दर्शनार्थ तथा उनकी पीयूषमयी वाणी का रसास्वादन करने के लिये जा रहे थे। पाहिणी भी चंगदेव को साथ लेकर गुह्यवन्दन की गयी। सहजस्वरूप और शुभलक्षणी पंचवर्षीय चंगदेव को देखकर आचार्य देवचन्द्र उस पर मुग्ध हो गये और तत्काल पाहिणी से बोले—बहिन! इस चिन्तामणि को तुम मुझे अर्पित कर दो! आचार्य की वाणी सुनकर पाहिणी व्याकुल सी हो गयी। मन में भ्रमता जाग आयी और गद्गद् कंठ से बोली—गुरुदेव! यह कैसे हो सकता है? मेरे एक ही पुत्र है, बहुत छोटा है, मेरा एक मात्र आधार है, यह कलेजे की कोर.....आये उसकी वाणी एक गम्भीर लड़कड़ा-सी गई। उसकी आँखों में अश्रुविन्दु छलक आये। परन्तु आचार्य के मुख से हेमचन्द्र की प्रतिभा की प्रशंसा व उनके द्वारा होने वाली जैनशासन की प्रभावना की बात समझकर, धर्म की भावना से माँ ने बालक को आ० देवचन्द्र को सौंप दिया। आचार्य उसे स्तम्भतीर्थ (लम्मात) में ले कर गये और सिद्धराज के मंत्री उदयन के घर में परिपालन के लिए रख दिया।

**दीक्षा-ग्रहण:-**

हेमचन्द्र की प्रव्रज्या के विषय में मतेय तथा व्यवस्थित प्रमाण नहीं मिलते। प्रभावक-चरित के अनुसार पाँच वर्ष की, अवस्था में उनका दीक्षित होना सिद्ध होता है, पर जिनमण्डनकृत "कुमारपाल प्रबन्ध" में विक्रम संवत् ११६४ में प्रव्रजित होने का उल्लेख प्राप्त होता है और प्रबन्ध चिन्तामणि, पुरातन प्रबन्ध-संग्रह, प्रबन्ध-कोश तथा कुमारपाल-प्रतिबोध आदि ग्रंथों में आठ वर्ष की वय में दीक्षा ग्रहण करने का विवरण मिलता है। इस सब उल्लेखों के आधार पर दीक्षाविषयक ठीक निर्णय कर पाना कठिन है, पर अधिक संभव यही है कि दीक्षित होने के समय उनकी आयु आठ वर्ष की रही हो, क्योंकि अधिकांश ग्रंथों में ऐसा ही विवरण मिलता है। प्रव्रज्या ग्रहण के बाद चंगदेव का नाम सोमचन्द्र रखा गया। सोमचन्द्र की प्रतिभा बहुत ही प्रखर, सूक्ष्मचाहिणी, तथा प्रसरणशील थी। स्वल्प समय में ही अपने चन्द्रमा के समान प्रभावित से वे तर्क लक्षण, अलंकार, छंद आदि विषयों का बहुत गहरा अध्ययन कर चुके थे<sup>२</sup>, "छत्त-सहस्र-पद" की धारणा-शक्ति से सम्पन्न हो गये थे, फिर भी उनको संतोष नहीं था। वे विद्यार्जन के लिये काश्मीर जाना चाहते थे पर ऐसा करने के लिए उनके गुरु-देवचन्द्र ने अनुज्ञा नहीं दी।

**सूरि पद-प्राप्ति :-**

सोमचन्द्र अपनी प्रतिभा से ही पद नहीं थे, उन्होंने इतर गुणों में भी निपुणता प्राप्त की थी। सर्व, समन्वय, अनुशासन

१—कुमारपाल-प्रतिबोध आदि कई ग्रंथों में "चन्व", "चाचिच", "चाच" आदि नाम भी मिलते हैं।

२—सोमचन्द्रस्तोत्रचन्द्रोद्भवप्रभावलादसी।

तर्क लक्षण साहित्य विद्या: पर्यच्छिन्दुद्वुत ॥ (प्रभावक-चरितम्-हेमचन्द्रसूरि-प्रबन्ध, श्लोक ३७)

बलाने की क्षमता, आदि पर उनका विशेष अधिकार था। विनयशीलता, समता, आदि को भी उन्होंने आत्मसात् कर लिया था। उनकी योग्यता असाधारण थी। हर विषय में वे अपनी नयी सूझ-बूझ रखते थे तथा उसे सम्पादित करने का नया ढंग रखते थे। आचार्य देवचन्द्र उन पर पूरे प्रसन्न थे। उनकी योग्यता का उन्हें सात्त्विक गर्व था। यही कारण था कि उन्होंने सोमचन्द्र को ११६६ में २१ वर्ष की लघु वय में सूरिपद से विमुक्ति किया। यह सूरिपद शान का समारोह नवसम्पादित प्रमाण-मीमांसा की प्रस्तावना के अनुसार नागौर में सम्पन्न हुआ, जिसका प्रबन्ध धनद नाम के एक वणिग ने किया। सूरिपद देने के बाद सोमचन्द्र का नाम हेमचन्द्र कर दिया गया।

### आचार्य हेमचन्द्र और जयसिंह सिद्धराज :-

श्री हेमचन्द्र एक जैन आचार्य थे, फिर भी उनकी दृष्टि इतनी विचाल थी कि प्राणि-माय की हित-परिहर्षना उनमें गमित थी। बिना कोई भेद भाव के वे इस जनजागरण और जीवनोत्थान के कार्य में अपने को व्यपित कर चुके थे। प्रत्येक अवसर पर वे एक नयी सूझ बूझ से काम लेते और सब के लिए अपनी तत्त्वस्थिति में भाषा का एक चमत्कारिक प्रभाव छोड़ देते। संभवतः चेतना की इस विलसत्ता ने ही महापराक्रमी गुर्जरेश्वर जयसिंह सिद्धराज को आकृष्ट किया था। आचार्य हेमचन्द्र और सिद्धराज का प्रथम परिचय कब हुआ, इसका विवरण प्रामाणिक रूप से तो कहीं प्राप्त नहीं होता, पर लगता है यह अवसर मालव-विजय के बाद ही उनके आगमन पर मिला हो।

एक किंवदन्ती के अनुसार उनका प्रथम सम्पर्क वहाँ से प्रारम्भ होता है जबकि सिद्धराज मालव को जीत कर गुजरात के एक प्रदेश से गुजर रहा होता है, पर भीड़ बहुत भारी होने के कारण ठिक्कता है और हिचकिचाता है। तब शुभयोग से श्री हेमचन्द्राचार्य भी वहीं होते हैं और वे उसे जाने बढ़ने की प्रेरणा देते हैं।

“हे राजन् ! अपने कुंजर को निःसंकोच जाने बढाओ, दिग्गज यदि संशय पाते हों तो पाले दो ! तुम लगे मत ! क्योंकि सारी धरती का उच्चारण तो तुमने ही किया है।”

इस स्फुट और स्फूर्त बात को सुनकर सिद्धराज जागे बढ़ता है और आचार्य के इस प्रतिभाशाली ढंग से अन्दर ही अन्दर कुछ आकृष्ट हो जाता है। तबपरांत तो आचार्य और राजा का नैकदय बर्षानाम ही रहता है, और दोनों परस्पर कामी संबद्ध हो जाते हैं तथा एक दूसरे के विकास में आजन्म सहायक होते हैं। सिद्धराज और श्री हेमचन्द्र के सम्बन्ध की एक कड़ी राज-माता मीनलदेवी भी हैं। वह जैन भगवत्प्रिया हैं। इसी कारण जैनो को उन्होंने प्रश्रय देना चाहा था। गुजरात-नरेश जयसिंह अपने समय का बड़ा प्रभावशाली और विकासप्रेमी राजा हुआ है। उसने गुजरात की हर उन्नति में अपना ध्यान लगाया है और विकास की प्रत्येक लहर को वसिष्ठोक्त बनाया है। तत्कालीन समय में मालव की सांस्कृतिक चेतना का स्तर बहुत समुन्नत था। विकास की वायु भी वहाँ बहुत जोर से चल रही थी। राजा भोज का सरस्वती-प्रेम सुप्रसिद्ध है। वह स्वयं संस्कृत का प्रकाण्ड पण्डित था। वीरशक्ति और सांस्कृतिक विकास के लिए वह हर समय उत्कृष्ट और उद्योगी रहता। राजा सिद्धराज भी अपने गुजरात को उससे निम्न नहीं देखना चाहता था। इसलिये उसने पूर्ण प्रयत्नपूर्वक गुजरात के सर्वांगीण विकास के द्वार खोले थे। सिद्धराज की राजनैतिक दृष्टि भी बहुत तीव्र थी। वह गुजरात में एक नये युग का निर्माता है और गुजरात को उन्नति सिंहास पर के जाने में उसका सूक्ष्म-कौशल बहुत विख्यात है। आचार्य हेमचन्द्र और सिद्धराज की प्रतिभा-सम्मिश्रण से गुजरात की चौमुखी प्रगति हुई थी। सिद्धराज ने जहाँ नूतन राजनीति का निर्माण किया, वहाँ आचार्य हेमचन्द्र ने संस्कार-निर्माण का महत्त्वपूर्ण काम किया। सिद्धराज समर विजयी था, तो हेमचन्द्र मारविजयी। सिद्धराज सरस्वती-प्रेमी था, तो हेमचन्द्र सरस्वती-धर्मी। वह अपने विचाल वैभव का अभिपति था—तो वह महाविरक्ति का। सब मिलाकर इन दोनों का संघम गुजरात के लिये अमृतपूर्व अभ्युदय का समय है।

धूमकेतु के कयनामुसार भी यह समय गुजरात का सर्वोत्कृष्ट है। गुजरात की सांस्कृतिक गम्यता के जिस सूर्य का

१—कारम प्रसरं सिद्ध ! हस्तिराजमशक्तिम् ।

परचन्दु दिग्गजः किं तैर्भूत्स्वर्गवैद्विदात्तः ॥ (प्रभावकचरित, हेमचन्द्रचरितम्)

उदय मूलराज के समय में हुआ, उसकी समग्र किरणों का पाटुकरण भीमदेव के शासन काल में हुआ और सिद्धराज के समय में वह अपनी प्रसार किरणों सहित अभ्यान्त में पहुँचा।

आचार्य हेमचन्द्र और राजा सिद्धराज समबलक थे। सिद्धराज का जन्म हेमचन्द्र से २ वर्ष पूर्व वि० सं० ११४३ में हुआ। चिन्तन पद्धति में भी दोनों काफ़ी निकट थे। दोनों का ही गुजरात पर पूर्ण और समीपवर्ती क्षेत्रों पर बहुत सुन्दर प्रभाव था। सिद्धराज राष्ट्रीय नेता, शासक, संरक्षक के रूप में सम्माननीय था, तो हेमचन्द्र धार्मिक चारित्रिक व सांस्कृतिक दृष्टि से प्राणदायी थे। दोनों में गहरा सम्बन्ध था।

आ० देवसूरि ने ११८१ में जब सिद्धराज की समा में दिगम्बर आचार्य श्री कुमुदचन्द्र के साथ साक्षात् किया था, तब हेमचन्द्र भी उनके मित्र के रूप में उपस्थित थे। सिद्धराज पर इसका भी अच्छा असर रहा था। इस तरह सिद्धराज का आ० हेमचन्द्र के साथ गहरा आन्तरिक सम्बन्ध रहा प्रतीत होता है। उसके कई प्रमाण भी मिलते हैं।

**आचार्य हेमचन्द्र और कुमारपाल :—**

हेमचन्द्र और सिद्धराज का सम्बन्ध परस्पर गहरे मित्रों का सा था, जो वहाँ हेमचन्द्र और कुमारपाल का सम्बन्ध गुरु और शिष्य का माना जाता है। कुमारपाल पर उनका विशेष प्रभाव रहने का कारण भी था। हेमचन्द्र ने सात वर्ष पहले ही उसे राज्य मिलने की गुप्त घोषणा या भविष्यवाणी कर दी थी<sup>१</sup>। एकवार उसके प्राणों की भी रक्षा की थी। राज्यकीर्ण पुरत उसे पकड़ने जाये तो हेमचन्द्र ने उसे ताड़-पत्तों में छिपा कर उसके प्राण बचाये थे। तभी से वह उनको परम उपकारी और अपना श्रेष्ठ मित्र मानने लगा था। कुमारपाल के राजवर्दी पर जाने के बाद भी सम्बन्ध बराबर बना रहा और वृद्धिगत होता चला गया। हेमचन्द्र उसके साथ बहुत उदार दृष्टि से विचार-विमर्श तथा व्यवहार करते थे। गुजरात का सर्वांगीण विकास कैसे हो यही उनके चिन्तन का प्रमुख विषय रहता था। उन्होंने कभी भी संकुचित दृष्टि का परिचय नहीं दिया। इसी उदार दृष्टि का परिणाम था कि राजा उनके प्रति उत्तरोत्तर आकृष्ट होता गया और उनका प्रभाव प्रशासन में छाता गया। उनके इस प्रभाववाली वातावरण का इतना विस्तार हुआ कि राज्य संरक्षण में पलनेवाले तत्कालीन जैनतर विद्वानों को बहुत अलस और अग्रिय लगा। कुछ एक ने राजा की दृष्टि से उन्हें गिराने के प्रयत्न भी किये। राजा के कान भरे कि हेमचन्द्र अपने ही देशों, तीर्थों और सिद्धान्तों को महत्त्व देते हैं, दूसरों को कुछ भी नहीं समझते, गौरव-दान तो दूर, प्रत्युत् अवज्ञा करते हैं। राजा के मन में यह बात चूभ गयी, पर जब उसने हेमचन्द्र से कहा कि आप सोमनाथ की यात्रा पर चले तो उन्होंने बिना शिक्षक के इसे स्वीकार कर लिया। उन्होंने राजा के साथ कई तीर्थों की यात्राएँ कीं और भक्ति-विमोह होकर स्तुति की। एक बार उन्होंने स्तुति करते हुये कहा था—“चाहे किसी भी समय में, किसी भी देश में, किसी भी रूप में अवज्ञा नाम में आप हों, राय देपावि दोषों से रहित होने पर भगवान् के रूप ही हैं। हे! वीतराग भगवान् आपको नमस्कार है।” महादेव की स्तुति करते हुये उन्होंने कहा था—

“महारागो महादेवो महामोहस्तैष्वन च। कषायस्य च हृतो येन, महादेवः स उच्यते ॥”

“जिसने महाराग, महादेव और कषाय को मिटा दिया है, वही महादेव है,” उनको मेरा नमस्कार है। आचार्य हेमचन्द्र के इन उदार विचारों और उदात्त आचरणों की प्रतिक्रिया कुमारपाल पर बहुत सुन्दर हुई। वह हेमचन्द्राचार्य के अधिकाधिक निकट होता चला गया। वह सबसे बढ़ कर आबखानी और हितैषी इन्हें ही समझता था। इन्हें अपना गुरु मानता था। कुमारपाल का शासन काल वि० सं० १२२९ तक है। इस सम्पूर्ण अवधि में उनका पूर्ण प्रभुत्व रहा था, ऐसा माना जाता है।

आचार्य हेमचन्द्र ने कुमारपाल के चारित्रिक पक्ष को भी बहुत परिष्कृत किया था। ऐश्वर्य के विकासमय और उत्तेजक वातावरण में रहते हुए भी उसे राजपि और परमाहृत बना दिया था। आचार्य ने उसे मांस-मदिरा खादि सत्ताओं ही व्यसन से मुक्ति दिलायी थी और पापों के विषम जाल से बचाया था। राजा को वस्तुतः इन धीरे-धीरे कृत्यों के अनाचरण से बहुत संतीय और सुख मिला था, तभी वह इन व्यसनो के त्याग के व्यापक प्रचार-प्रसार के लिये उद्यत हुआ था। उसने अपने वाक्य १८

राज्यों में "अभारि" घोषणा की थी, सत्त व्यवसन बर्ज्य व्यवस्था की थी और एक काफ़ी समय से चली आ रही दूषित परम्परा के उन्मूलन का श्रेय भी कुमारपाल ने प्राप्त किया था। प्रशासन की एक सुदृढ़ रीति थी चली आ रही थी कि जिस औरत के पति, पुत्र स्वर्गगत हो जाते, उसका सारा घन राज्य द्वारा हृष्ट किया जाता था। बेचारी उस दुस्विया को और भी दुःखिता तथा अशहाय बना दिया जाता। राजा कुमारपाल ने उस द्रव्य को अग्रहणीय घोषित किया था। इन सब उत्तम और प्रशस्त आचरणों से गहिरा की सीमा विस्तीर्ण हुई थी तथा लोगों में उज्ज्वल आचार-भूमिका बनी थी। दोषमुक्त व्यक्ति की तरह दृष्ट्य रहित इस राज्य की नींव सुदृढ़ एवं गहरी बनी थी क्योंकि प्रशासन सवेदनशील तथा मानव संस्कारों का आदर करने वाला बनने लगा था। सरीब और अक्षय्य व्यक्तियों को इससे बहुत राहत मिली थी।

यद्यपि कुछ हृष्टधर्म और स्वभताग्रही व्यक्तियों ने "अभारि" घोषणा का बहुत प्रबल विरोध किया और धर्म के लिए शासक तथा धर्मोन्मूलन का कार्य बताया, पर राजा ने इसका भी उचित प्रतिकार किया। विरोधी लोगों ने राज्य में भ्रम फैलाया कि कण्ठकेववर को बलि न देने से महान् संकट होगा तथा अन्धकार उत्पन्न चकेगा। पर राजा ने इसका समाधान यह किया कि रात भर पशुओं को देवी के मन्दिर में बन्द करवा दिया और कहा—यदि देवी को बलि शयीष्ट है तो वह अपने-आप बलि ले लेगी, पर प्रातः सब ही पशु जीवित मिले। इससे राजा की अभारि घोषणा को बहुत बल मिला तथा विरोधी लोगों की भी मुंहतोड़ उत्तर मिल गया।

राजा कुमारपाल जैन धर्म में दीक्षित हुआ था गद्दी, यह विषय इतिवृत्तपेक्षाओं के लिये विवादास्पद नाला जाता है। के० एम० मुंशी ने भी अपनी पुस्तक "गुजरात और उसका साहित्य" में उसे उसकी मूल्य से चार वर्ष पूर्व तक चैन बताया है, जैन नहीं। इंग्लिशकृत शास्त्री ने भी उसे परममाहेश्वर स्वीकार किया है। परन्तु इन माम्यताओं के विपरीत भी प्रमाण मिलते हैं। एक पाठपात्र विद्वान् एलेक्जेंडर ने कुमारपाल का जैन धर्म में दीक्षित होना स्वीकार किया है। उसने कुमारपाल द्वारा स्वीकृत बारह श्रुतों का विषय वर्णन किया है। हिन्दी की एक पुस्तक "आचार्य हेमचन्द्र" में भी कुमारपाल के जैन होने का स्पष्ट उल्लेख है। उसमें लिखा है—कुमारपाल वि० सं० १२१६ में मार्गशीर्ष शुक्ला द्वितीया को आबक धर्म के बारह श्रुत स्वीकार कर विधिपूर्वक जैनधर्म में दीक्षित हुआ। इस प्रकार अनुकूल और प्रतिकूल दोनों प्रकार के प्रमाण प्राप्त होते हैं। वतः यह शोध का ही विषय मानना चाहिये।

साहित्यः—

हेमचन्द्र की साहित्य-साधना बहुत विद्याल और व्यापक है। जीवन को संस्कृत, संबद्धित, संघालित और संगत करने वाले चितने पहलू होते हैं, उन सभी को उन्होंने अपनी लेखनी का विषय बनाया है। विभिन्न क्रियाओं की तथा निम्न-निम्न निष्कट-दूर के तथ्यों की जीवन पर जो प्रतिक्रिया होती है, जीवन को जो उत्तेजना मिलती है तथा प्रेरणा प्राप्त होती है उन समग्र विषयों पर उन्होंने अपनी लेखनी चलायी है।

जीवन के सर्वांगीण-विकास में जो आन्तरिक और बाह्य क्रियाएँ अनिवार्य दीखती हैं, उनकी परिधि इतनी विद्याल है कि समग्र विषय उनमें समाविष्ट हो जाता है। संसार का हर विचार, हर आचरण और हर कण जीवन के सम्मुख के लिये संबल बन सकता है। बन ही नहीं सकता बल्कि जब उसे अपरिहर्ष्य रूप में बनाया जाता है, तभी जीवन की मृजला सुदृढ़ और चिरस्थायी बनती है। भूगोल, खगोल, ज्योतिष, इतिहास, न्याय, नीति, धर्म, साहित्य, दर्शन, विज्ञान, कला और आचार आदि सभी धाराओं का रस ग्रहण कर जीवन समृद्ध और परिपूर्ण बनता है। आचार्य हेमचन्द्र ने इन सभी विषयों पर बहुत ही मार्मिक और विद्याल साहित्य लिख कर जीवन को प्रबुद्ध एवं प्रगतिशील बनाया है।

उनके साहित्य का परिमाण बहुत विद्याल मिला जाता है। वे एक जैनाचार्य थे, वतः स्वाभाविक ही था कि उनकी रचि जैन सिद्धान्तों के प्रचार-प्रसार में अधिक हो, किन्तु वे इसमें ही लिप्त न रहे। जीवनोत्थान के हर विषय को उन्होंने महत्त्व दिया है और जन-साधारण के जीवनोपयोगी बगों पर अपनी लेखनी चलाई है। व्याकरण, काव्य, नाटक, कोष, छन्द, अस्कार,

१—भव भारो।

२—Kumarpala was a Shaiva still in 1169, four years prior to his death, and that he was not converted to Jainism. Gujarat and its Literature P. 16

न्याय, नीति, इतिहास, स्तुति आदि विविध विषयों पर प्रभूत साहित्य सृजन किया है। यद्यपि वर्तमान में जो विकास और अनुसंधान हुआ है उससे अनेक नये विषय निकल आए हैं, उन पर उनका बहुत व्यापक साहित्य नहीं मिलता, फिर भी उनके बीच अवश्य ही प्राप्त हो सकते हैं। वे एक सफल और समर्थ साहित्यकार के रूप में प्रख्यात हुए हैं। उनका साहित्य इतना रोचक, गर्मस्पर्शी और सजीव है कि वह पाश्चात्य देशों तक पहुँचा है। पश्चिम के विद्वान् उनके साहित्य पर इतने मुग्ध हुए कि उन्होंने उनको ज्ञान का महान् सागर ( Ocean of Knowledge ) कहा है। उनकी हर रचना में नया दृष्टिकोण है, नवीं शैली है तथा नया तरीका है। उन्होंने अपनी विश्लेषण प्रक्रिया का संसार को अद्वितीय लाभ दिया है। सोमप्रभसूरि ने, जो कि उनके समकालीन थे, उनकी इस सर्वोत्तीर्ण प्रज्ञा पर विस्मय विमूग्ध होकर कहा था—

“कलुप्तं व्याकरणं नवं, विरचितं छन्दो नवं, द्वयाश्रया—

लंकारी प्रवृत्ति नवी, श्री योगशास्त्रं नवं प्रकटितं ।

तर्कः संजगितो नवो, जिनवरादीनां चरित्रं नव,

धर्मं येन न केन केन विविता मोहः कृतः दूरतः ।”

स प्रकार उन्होंने सरस्वती के भंडार को अमर निधियाँ भेंट की हैं। उनकी आसक्ति क्या है? और कौन से समय में निवृत्त है, इसका कोई कहीं स्पष्ट उल्लेख उपलब्ध नहीं होता। फिर भी कुछ प्रमाणों के आधार पर अनुमान होता है कि उनकी प्रथम रचना व्याकरण ही रही होगी। व्याकरण निर्माण की एक चित्ताकर्षक और अनोखी घटना है। यह प्रसंग आचार्य हेमचन्द्र के व्यक्तित्व का उद्दीपक भी है।

वि० सं० ११९९ में मालव-विजय के उपरान्त वहाँ के साहित्य भंडारों में से बहुत सी सामग्री गुजरात लाई गई। एक दिन निरीक्षण करते हुए सिद्धराज ने भोजराज विरचित “सरस्वती कण्ठाकरण” नामका एक व्याकरण देखा तो उसका राजकीय अहं जाग उठा कि मेरे राज्यात्म्य में बना भी कोई व्याकरण होना चाहिए। अपनी परिपक्व के पण्डितों के डटोल तो आचार्य हेमचन्द्र ही उसको इसके योग्य प्रतीत हुए। उसने उनको राज्य समा में आमंत्रित करके निवेदन किया कि— “हे मुनि नायक, आप अविलम्ब एक व्याकरण का निर्माण करें जो संसार के मनुष्यों के लिये उपकारक हो, मेरा पक्ष फैलावे और आपकी प्रख्याति बढ़ावे ।” आचार्य हेमचन्द्र की स्वीकृति मिलने पर राजा ने उसकी समस्त सामग्री का प्रयोग कर दिया। हेमचन्द्र ने काश्मीर से ८ व्याकरण संग्रहावे और उनका विशिष्ट अध्ययन करके नवीन व्याकरण का निर्माण किया, जो ३५६६ सूत्रों में है। इसका नाम “सिद्धहेमशब्दानुशासनम्” रखा। इसके आठ अध्याय हैं। सात में तो संस्कृत व्याकरण और आठवें में प्राकृत व्याकरण है। प्राकृत व्याकरण में १११९ सूत्र हैं। व्याकरण बहुत ही सुन्दर और सुगम बनी है। “गुजरात नृ प्रधान व्याकरण” लेख में पण्डित वेचरदास दोशी ने कहा है कि—अभ्यास की सुगमता की दृष्टि से पाणिनी के सूत्रों की योजना की अपेक्षा हेमचन्द्र के सूत्रों की योजना विशिष्ट और सरल है, और संज्ञाएँ भी सुगम तथा सुबोध हैं। प्राचीन ग्रन्थ “प्रवन्ध-चिन्तामणि” में भी इसकी कमनीयता की गुणगाथा मिलती है।

“प्रातः संवृषु पाणिनि प्रलपितं कालन्वकम्भा वृषा

मा कार्षीः कष्टं शाकटायनवचः क्षुब्धेन चान्द्रेण किम् ।

किं कण्ठाभरणादिभिर्वैठरपत्यात्मानमन्यैरपि

श्रूयन्ते यदि तावद्वर्णमधुरा श्रीसिद्धहेमोत्तमः”॥

हेम व्याकरण, १— मूलपाठ, २— छातुपारायण, ३— गणपाठ, ४— उपादि प्रत्यय और ५— लिगानुशासन, व्याकरण के इन पाँचों अंगों से परिपूर्ण है।

यह एक वर्ष में सवालाल्ल श्लोकों के प्रमाण लिखी गयी थी ऐसी मान्यता है, पर मधुसूदन मोदी जो हेमचन्द्र के विषय अभेदा हैं, तथा जिन्होंने उनके ग्रन्थों पर “हेम-समीक्षा” नाम से एक समीक्षात्मक पुस्तक भी लिखी है, वे पंचांगी व्याकरण के ५०००० श्लोकों से अधिक स्वीकार नहीं करते। यह तथ्य कुछ अन्वेषणीय है। आचार्य ने व्याकरण पर ६० हजार श्लोक प्रमाण

और अणहिल्लपुर पाटण का वर्णन किया है। किसी भी सर्ग को देखा जाय, हेमचन्द्र की महान् वाग्मा उसमें विद्यमान वीर्यशी है। इसके आठ सर्ग हैं और ७५७ वाक्याँ हैं। वि० सं० १३७१ में पूर्णकलसगणि ने इस पर ४२३० श्लोक प्रमाण टीका लिखी है।

**त्रिपष्टिशलाकापुरुषचरित्रम्:—**

काव्य के नाम से ही अभिव्यक्त है कि इसमें अष्टशलाका व्यक्तियों (मिनने योग्य महापुरुष) का जीवन चरित्र है। २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ बलदेव, ९ वासुदेव और ९ प्रति वासुदेव। इन पैंसठ को इसमें विशिष्ट किया गया है। इस काव्य में दश पर्व हैं और मुनि पुण्यविषय की के अनुसार ३२००० हजार श्लोक हैं। इसका रचनाकाल जर्मन निदान डा० गुल्हर के अभिमत से वि० सं० १२२६—१२२९ के बीच का है।

प्रस्तुत काव्य एक अनोखा और असूट भण्डार है। "यदिहास्ति तदन्वयः, यत्रेहास्ति न कुत्रचित्" की उक्ति के अनुसार ऐसा लगता है कि इसमें कुछ भी अर्वाणित नहीं रहा। तात्त्विक दृष्टि से ईश्वर, परलोक, आत्मा, कर्म, धर्म, सृष्टि आदि विषयों पर खूब विचार विवेचन है। संक्षेप में पददर्शन के सिद्धान्त, उनका निरूपण तथा समन्वय इसमें प्रस्तुत किया गया है। जन मान्यताओं की चर्चा भी बहुत विस्तार-पूर्वक की गयी है। इतिहास कथा, पौराणिक कथानक आदि का भी इसमें समावेश है। तत्कालीन सामाजिक स्थिति का भी यहाँ सुन्दर चित्रण किया गया है।

गुजरात की आध्यात्मिक चेतना, सांस्कृतिक जागरूकता, साहित्यिक समृद्धि, अद्वितीय वैभव, व्यापारिक समृद्धि, वनता की अनिरुचियाँ एवं उसके आचरण आदि के वर्णन भी इसकी विशाल आत्मा में उल्लिखित हैं। पूजा, भक्ति, उपासना, ध्यान, व्रता, आदि का भी विश्लेषण बहुत हृदयग्राही है। नारी की गौरव वाचा भी काव्य में गायी गई है। विभिन्न विषयों से परिपूर्ण यह काव्य वस्तुतः बहुत सुन्दर और अमय निधि है।

**कोशः—**

प्रभावक-चरित के अनुसार आचार्य हेमचन्द्र ने चार कोशों की रचना की है—अभिधान चिन्तामणि, अनेकार्पणाममाला, देशीनाममाला और विषण्डु। इन सब में अभिधान चिन्तामणि सबसे अधिक प्रसिद्ध है। इसकी रचना वि० सं० के आसपास हुई है। इसमें छ काव्य है, और १४५१ श्लोक हैं। अमरकोष की तरह जैनो में इसे कठस्थ करने की परिपाटी चालू है। वस्तुतः यह शब्दों का विशाल भण्डार है। आचार्य हेमचन्द्र ने इस पर स्वोपसृति भी लिखी है।

अनेकार्पणाममाला में ७ काव्य हैं, और १८२९ श्लोक हैं। इसकी विशेषता यह है कि एक ही शब्द के अनेक अर्थ दिये गये हैं। १६ एकस्वर वाले, ५९१ द्विस्वर, ७६६ त्रिस्वर, ३४३ चतुस्वर, ४८ पंचस्वर, ५ षट्स्वर और अश्वय के ९० श्लोक, इसप्रकार समग्र श्लोक सन्ख्या १८२९ है।

विषण्डु में छ काव्य हैं, और ३९६ श्लोक हैं। इसमें सब वनस्पतियों के नाम हैं। ये छ काव्य हैं—बृक्ष, पुष्प, लता, शाक, तृण और धान्य। देशीनाममाला में ३५०० देशी शब्दों का सकलन किया गया है। चारों ही कोशों पर आचार्य हेमचन्द्र के शिष्य महेश्वरसूरी ने टीकाएँ लिखी हैं।

**काव्यानुशासनः—**

"शब्दानुशासनेऽस्माभिः साध्व्यो वाचो विवेचिता

तासांमयानी काव्यस्य यथावदनुष्मिन्ते ।" (१,२)।

इस श्लोक के अनुसार यह कृति सिद्धहेमशब्दानुशासन के बाद की प्रतीत होती है आचार्य हेमचन्द्र प्रखर प्रतिभा के स्वामी थे, फिर भी नये ज्ञान के अर्जन के लिये सदैव प्रस्तुत रहते, और इसी से उनकी कृतियों में पूर्णता आ पाती। काव्यानुशासन की सृष्टि भी इसी धारा पर हुई। ज्ञानद्वन्द्वजन अग्निवगुण्ड, रुद्रट, राजशेखर, धनजय, मम्मट आदि के काव्य मीमांसा, काव्यप्रकाश, ज्ञान्यलोक, आदि लक्षणग्रन्थों का अध्ययन करने के उपरान्त काव्यानुशासन की रचना की गयी है। इसीलिये यह ग्रन्थ काफी सफल और सुन्दर बना है। उन सब ग्रन्थों की विशेषताओं के सामन्यत्व की आधारभूमि पर इसका निर्माण हुआ है। सूत्रनिर्माण में मम्मट की छाप है तथा गार्ग्यशास्त्र के सूत्रों की योजना में धनजय और भरत की। फिर भी हेमचन्द्र ने किसी का अनुकरण नहीं किया, अपनी अन्वेषणशील प्रतिभा से नयी सृष्टि की है।

आचार्य मम्मट ने काव्य के प्रयोजन बताते हुए कहा है —“काव्य यथासे हर्षकृते व्यवहारविदे शिवेतरशतय सद्यः-परिनिवृत्तये, कान्तासमिमततयोपदेशयने” साहित्य निर्माण यद्य, अर्थ, व्यवहारविज्ञान, अर्थय निवारण तत्काल निर्वृति और कान्ता समान कमनीय उपदेश के लिये किया जाता है। वहाँ आचार्य हेमचन्द्र ने “काव्यमानन्दाय” यह कहकर और एक उद्देश्य जोड़ दिया जो कि वर्तमान में “स्वातन्त्र्यसुखाय” के नाम से प्रचलित है। काव्य-प्रकाश में वहाँ आया है साधर्म्य-मुपमा भेदे” वहाँ काव्यानुशासन में “हृद्य साधर्म्यमुपमा” किया है। इस तरह आचार्य हेमचन्द्र ने अपने स्वतन्त्र चिन्तन का महत्त्व रखा है। मधुसूदन मोदी ने अन्य लक्षण और अलंकार श्रवो को बुझाये माना है और इसे सरल एवं सुधीय स्वीकार किया है तथा सर्वांगसुन्दर ग्रन्थ माना है।

काव्यानुशासन पर हेमचन्द्र ने अलंकारचङ्गाणि नामसे एक लघुवृत्ति लिखी है और “विवेक” नाम से विस्तृत टीका का निर्माण किया है, जैसाकि उसके प्रारम्भ में वे स्वयं कहते हैं—

“विचरीतुं क्वचित् द्रव्यं, न च सन्दर्भितं क्वचित् । काव्यानुशासनस्यायं विवेकं प्रवित्तम्यते ॥”

इस तरह यह एक महान ग्रन्थ बन जाता है।

योगशास्त्रः—

योगशास्त्र की रचना कुमारपाल के निवेदन पर हुई थी। इसमें बारह प्रकाश और १०१३ श्लोक हैं। यह ग्रन्थ गृहस्थ-जीवन को लक्षित करके लिखा गया है। गृहस्थ में रहते हुए व्यक्ति आत्मसाधना कैसे करे, यही इसका प्रमुख प्रतिपाद्य है। एक से चार प्रकाश तक अनुव्रत आदि का विवेचन है। चार से बारह प्रकाश तक योग की परिभाषा, व्यायाम, रेचक, कुम्भक, पूरक आदि का विश्लेषण कर स्थिरचित्तता के आसन तथा साधन बताये हैं। इसके अध्ययन व अभ्यास से आध्यात्मिक जीवन को अच्छी प्रेरणा मिलती है। व्यक्ति अन्तर्मुखी हो, ऐसे लक्ष्य इसमें प्रतिबिम्बित हैं। कुमारपाल इसका रीय स्वाध्याय करता था और नवीन प्रेरणा प्राप्त करता था।

यद्य पालने “मोहपरजय” में योगशास्त्र को मधुसूदनी के लिए वक्ष्यकवच कहा है। इसकी समता आचार्य हेमचन्द्र के ज्ञानार्णव से की जाती है। हेमचन्द्र ने इस पर वृत्ति भी लिखी है। इसके अतिरिक्त प्रमाण-मीमांसा (न्याय-ग्रन्थ) महर्षीति, नानेयनेनिहितस्थान-काव्य, छन्दोनुशासन, अण्ययोग व्यवच्छेदिका, अयोग-व्यवच्छेदिका, द्विजबन्धन-पट्टा, स्तुति ग्रन्थ आदि अनेक कृतियाँ भी आचार्य हेमचन्द्र की हैं। उनके बहुत से ग्रन्थ अनुपलब्ध भी हैं व कुछ अभी अप्रकाशित हैं, जिनकी हस्त-लिपियाँ जैसलमेर, पाटण, तथा सम्मात के पुस्तक भण्डारों में प्राप्त होती हैं। आचार्य हेमचन्द्र का साहित्य जितना विशाल था, उतना ही नहीं, फिर भी उसका सरक्षण तथा प्रचार-प्रसार काफ़ी हुआ है।

“हेमसमीक्षा” के पुरा-वचन में मुनि जिनविजयजी ने कहा है कि —हेमचन्द्र की कृतियों के समान दूसरे आचार्यों की रचनायें प्रचार-प्रसार का अवसर नहीं पा सकी। इनकी रचनाओं की राजाजी ने जैन, जैनतर, अनेक भण्डारों में निजबाया था तथा दूर-दूर तक पहुँचाने की व्यवस्था की थी। सरक्षण की दृष्टि से कहा जाता है कि कुमारपाल ने ज्ञात ही शैलियों को अपने आश्रय में रखकर हेमचन्द्र के ग्रन्थ लिपिवद्ध कराये और अपने राज्य में २१ बड़े बड़े ज्ञान भण्डार स्थापित कराये।

“लेखनी करवाल से अधिक शक्ति की धारि है” बुल्वर लिटन की इस उक्ति के अनुसार हेमचन्द्र का साहित्य गया चिन्तन प्रस्तुत करता है। यही कारण है कि उनका साहित्य विदेशी तक पहुँच सका तथा वहाँ के विद्वानोंको आकृष्ट कर सका। जर्मन विद्वान् डा० हर्टमन जेकोबी तथा डा० बुल्वर ने उनके साहित्य का गहरा अध्ययन किया है, और इन दोनों ही विद्वानों ने उन पर विम्वल लिखे हैं, जिनमें उनकी कृतियों का सिद्धान्तोक्त्यन्त किया गया है। उनकी कृतियों का चिन्तित वर्णनात्मक परिचय जनता को प्राप्त हो, इस दृष्टि से भी एक ग्रन्थ गुजरती भाषा में लिखा जा चुका है। इसका नाम “हेम-समीक्षा” है। इस ग्रन्थ में हेमचन्द्र की एक एक कृति पर समालोचनात्मक दृष्टि से विस्तारपूर्वक लिखा गया है। इसके लेखक है मधुसूदन मोदी।

शिष्यमण्डलः—

आचार्य हेमचन्द्र जैसे प्रतिभाशाली व्यक्तित्व सम्पन्न और उत्तमोत्तम गुणों के धारक थे, वैसे ही उनका शिष्य सङ्घ भी था। हेमचन्द्र की अलग-अलग कृतियों में उनके अनेक शिष्यों के नाम मिलते हैं। रामचन्द्रसूत्रि, बालचन्द्रसूत्रि, गुणचन्द्रसूत्रि,

महेन्द्रसूरि, वर्षमानगयी, देवचन्द्र, उदयचन्द्र, यशचन्द्र ये उनके काफी प्रख्यात शिष्य हुए हैं। इन्होंने हेमचन्द्र की रचनाओं पर नृत्तियाँ तथा टीकाएँ लिखी हैं, और स्वतन्त्र ग्रंथ प्रणयन भी किया है।

रामचन्द्रसूरि इन सब में अग्रणी थे। उनमें कवि की प्रखर प्रतिभा थी तथा साधुत्व का अलौकिक तेज था। इनकी अनेक रचनाएँ हैं। कुमारविहारशतक के रचयिता वे ही हैं। इन्हें प्रबन्धशत-कर्तृ कहा जाता है। इनकी कृतियाँ काफी प्रसिद्ध हुई हैं। इन्होंने और गुणचन्द्रसूरि ने मिलकर जो “गाद्यदर्पण” लिखा था, वह काफी प्रचलित व प्रसिद्ध हुआ है। भूपाल सिद्धराज ने इनकी काव्य प्रतिभापर मुग्ध होकर “कविकटारमल्ल” की पदवी भी दी। हेमचन्द्र के दिव्यत हो जाने पर राजा कुमारपाल का दुःख भी इन्होंने ही शान्त किया था। महेन्द्रसूरि ने अभिधानचिन्तामणि, अनेकार्थनाममाला, देशी-नाममाला और निघण्टु पर टीकाएँ लिखीं। देवचन्द्रसूरि ने “चन्द्रलेखा-विजय-प्रकरण” नामक एक काव्य लिखा तथा तीन नाटक लिखे। बालचन्द्रगणि ने “स्नातस्मा” नाम के एक काव्य की रचना की है। हेमचन्द्र के शिष्य समूह की जानकारी के लिये भोगीलाल सान्देशरा ने “हेमचन्द्राचार्य नृत्तिय ग्रन्थमण्डल” नामसे एक पत्रिका भी प्रकाशित की है। हेमचन्द्र अपने साधु शिष्यों के अतिरिक्त गृहस्थ शिष्यों से भी परिवृत रहे। उनमें कुमारपाल का महामंत्री चापनट, बाहक, चाहुट, जादि अनेक श्रद्धालु तथा अनन्य निष्ठ और भक्तिमान् सुप्रसिद्ध आचक हुए हैं।

### उपसंहारः—

आचार्य हेमचन्द्र एक बहुत ही प्रतिभाशाली चेतनाशील और उदार व्यक्तित्व वाले आचार्य हुए हैं। उन्होंने उन सब क्षेत्रों में विपुल यश अर्जित किया है, जो मानव-जीवन के उन्नायक होते हैं। उन सभी विषयों में उन्होंने एक नई चेतना बागुद की है तथा उदात्तता की सबल छाप लगायी है। सब क्षेत्रों की जड़ में उन्होंने जो एक वस्तु भरी है, वह है जीवन की निर्बन्ध व अनुप्राणित करने की समलम्ब शक्ति। कार्य और प्रणालियों से कोई धर्म नहीं निकलता, यदि उनमें जीवन को परिष्कृत और विस्तृत बनाने का सामर्थ्य न हो तो। इस सामर्थ्य से विकल कार्य और पद्धतियाँ सारथ्य होती हैं और भार रूप बनी रहती हैं। उनसे जीवन को सजीवन नहीं मिल सकता। हेमचन्द्र इसी सजीवन के सत्पाद थे। उन्होंने मानव जीवन के हर पहलू में सजीवन की पार बहायी है। उनकी अगणित विद्येपताएँ हैं, कहना चाहिये वे विलक्षणता और विवेक-तामय ही थे। फिर भी यदि विश्लेषक दृष्टि से देखा जावे तो उनके व्यक्तित्व के कई पहलू तो बहुत ही उमरे हैं। उन सब पर तो नहीं, किन्तु चार पहलुओं पर मैं किंचित् चर्चुपात करना चाहूँगा।

### अध्यात्म-पथ के महान् यात्रीः—

हेमचन्द्र अध्यात्मपथ के एक महान् यात्री थे। उन्होंने जीवन का पूर्ण विकास आत्म-साधना में ही देखा है। उनका अध्यात्म शुष्क और नीरस नहीं, बल्कि तरल और सरस है। सर्वभूत हितैत को उसमें प्रमुख स्थान प्राप्त है। उनकी दृष्टि से अध्यात्म विकल जीवन, सौरभरहित-पुष्प, लावण्यविहीन-रस, चरित्रधूत्व-ताम्र के समान अस्तिव्यविहीन है। अध्यात्म तो जीवन की आत्मा है। उसके बिना जीवन की परिकल्पना भी कैसे की जा सकती है? इन्होंने इस मौलिक तत्त्व की गहरी आराधना की थी। केन्द्र में वे इसे रखकर ही कोई पद-विशेष करते थे। इसीलिये उससे अन्य चरण-विन्यास में भी सर्व-हितपरता के प्राग प्रतिष्ठित हो जाते थे और उन्हें एक अव्यक्त सुख प्राप्त होता था। उनके ज्ञान और सतुष्ट जीवन का सीधा असर पड़ता था, क्योंकि उनमें कोई उलझन नहीं थी—जहाँ कि व्यक्ति को बटकना पड़े।

### संस्कार निर्माताः—

हेमचन्द्र अपने समय के एक महान् संस्कार निर्माता थे। उन्होंने जीवन के प्रत्येक अंग को परिष्कृत करने का प्रयास किया था। संस्कार से जो परिमार्जन और सौन्दर्य आता है उसका मूल्यांकन होना कठिन है। संस्कार और संशोधित वस्तु का जहाँ मूल्य बढ़ता है, वहाँ उसका स्थायित्व भी बढ़ जाता है, क्योंकि क्षिपिल और अग्रद अंशों के निष्कासन के उपरान्त उन में दृढ़ और मगल अंश ही अवशिष्ट रहते हैं।

हेमचन्द्र ने जीवन की हर प्रवृत्ति में तथा हर गतिविधि में परिष्कार किया था और प्रसुप्त सांस्कृतिक चेतना को जगाया था। पूजा, भक्ति, न्यायाकाण्ड, सेवा, व्यापार, व्यवहार, रहन-सहन, वेशभूषा आदि सभी विषयों पर नम्रौर प्रकाश डाला था तथा एक नया निखार, एक नया आकर्षण इनमें उत्पन्न किया था। इन सब कृत्यों से उन्होंने मनस्वियों के मन में मस्कि



के प्रति एक व्यापक अनुराग जगा दिया था, जो कि उन्हें प्रतिपल विद्युद्घट बनने के लिये उद्यत रूखे और जीवन में गगन नहीं आने दे।

**सफल साहित्यकारः—**

आचार्य हेमचन्द्र एक सफल साहित्यकार थे। उन्होंने बहुत विस्तृत और मार्मिक साहित्य का सृजन किया है। उनके साहित्य की अपनी एक विशेषता है—यह सब शान्त रस से आप्लावित है। उसमें आध्यात्मिकता मुखरित है। उनका ज्ञान गभीर, ठोस और व्यापक था। अतः उनकी रचनाएँ भी बहुत गहरी, मर्मभेदी और सूक्ष्म बनी हैं। उनसे नाते माहित-सागर का मथन कर पाना बहुत कठिन कार्य है, क्योंकि उसकी परिमाण बहुत विस्तृत है। किंवदन्ती है कि उन्होंने साँचे तीन करोड़ पद्य प्रमाण-साहित्य लिखा था, पर आधुनिक शोधों के आधार पर इसमें कुछ अन्तर आ गया है। अन्तर्ग ही यह शायद अनुसंधान और खोज का है। फिर भी यह तो स्पष्ट है ही कि उनकी ज्ञानराशि सचमुच में विस्मयजनक है। जागमिर, दार्शनिक, साहित्यिक, सामाजिक और राजनैतिक आदि सभी प्रकार के ज्ञान से उनका भण्डार भरा हुआ था। वही भी उनकी गतिशील नहीं होती थी। लोग उनके ज्ञान में सर्वज्ञता का आभास पाते थे, इसीलिये उन्हें 'कलिकालनर्बन्ध' की उपाधि से विभूषित किया गया था। 'गुजरात का सर्वज्ञ' इस नाम से भी वे काफी प्रख्यात हुए हैं। सहज ही इन विनोदताओं में उनके जन्मदात्र व प्रतिपन्न-ज्ञान का अनुमान लगाया जा सकता है।

**समयधर्मी राजनोत्तिष्ठ—**

हेमचन्द्र बहुत अध्यात्म के पार-प्राप्तयोगी थे, वही समयधर्मी राजनोत्तिष्ठ भी बहुत अनुभूते थे। जिस समय में जीर कहा गया करता चालिये, इस तथ्य के पुरे 'सत्त्वज्ञ' थे। 'केव पुरुषे क चण्डे' आचारारण के इस सिद्धान्त को उन्होंने बुरा हृन्मन कर लिया था, इसीलिये वे हर जगह सम्मान पाते और अपना प्रभाव डाल सकते। इसी योग्यता के आधार पर वे ० एम० मुनि की इच्छा पुस्तक 'गुजरात और उसका साहित्य' के अनुसार हेमचन्द्र ने अपने जिनबाली गिण्यों के द्वारा गुजरात पर शासन सा कर लिया था और राजा को अपना पूर्ण सहयोगी बना लिया था।<sup>१</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य हेमचन्द्र सर्वगुणों से मण्डित एक महान् पुरुष थे। उन्होंने अपने आपसी जगद-हितार्थ व्यर्पित कर दिया था, और सत्कार वागरण, साहित्य निर्माण व जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में सन्तुष्टि करने की प्रेरणा के स्रोत बनकर आजीवन वे मानवता की सेवा करते हुए अपने जीवन को कृतार्थ करते रहे। विपुल ज्ञान के स्वामी होने पर भी एकदम निरभिमन रहकर जन साधारण के जीवन का पथ प्रदर्शन करते रहे। वे अपने अन्तिम समय तक अपने धर्म-धर्म में लीन रहे। वि० सं० १२२९ से ८४ वर्ष की आयुभोग कर वे स्वर्गस्थ हो गये।

यद्यपि आज हमारे बीच उनका मोक्षिक छरीर नहीं है, फिर भी उनका यश दिनमणि की तरह प्रकाशमान है और चिरकाल तक प्रकाशमान रहेगा।

१ Hemchandra in fact ruled Gujrat through his powerful Jain disciples and the Jains accepted the king as their co-religionist (Gujrat and its literature p 76)

## पञ्चमचरित्रं

(प्रथम जैन-रामायण का सर्वांगीतरात्मक विश्लेषण)

(ले०—कै० आर० चन्द्र, रिसर्च स्कालर, प्रा० जे० वि०, मु० पुर)

‘पञ्चमचरित्रं’ राम-कथा संबंधी प्रथम जैन महाकाव्य है। इसमें पञ्च (पंच) का ही अर्थ राम नाम है। जैन-परंपरा में राम आठवें कलदेव थे, जो बीसवें तीर्थंकर मुनिमुत्त के तीर्थ-काल में हुए थे। वाल्मीकि-रामायण का जो स्थान ब्राह्मण-साहित्य में है, वही पञ्चमचरित्र का जन साहित्य में। यदि वाल्मीकि-रामायण संस्कृत-साहित्य में आदि महाकाव्य है, तो पञ्चमचरित्र प्राकृत-साहित्य में। इन दोनों रचनाओं में कथात्मक मौलिक रूप से भिन्न नहीं है, परन्तु पञ्चमचरित्र की कुछ अपनी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विशेषताएँ हैं। इसमें सभी पात्रों का जैन-धर्मावलम्बी होना स्वाभाविक है, परन्तु आदिम जातियों के लोगों को इसमें जो आदरणीय स्थान प्राप्त हुआ है, इससे जातिगत वैमनस्य का परिहार हुआ है। इस सांस्कृतिक समन्वय में भारतीय एकता का पोषण व संवर्धन करने वाली उदारता, मित्रता व सहृदयता की भावनाओं की छाप स्पष्ट है।

कवि परिचय व काल :—

अत्यंत सर्ग के अन्तिम पद तथा अन्तिम प्रशस्ति के अनुसार विमलसूरि ने इस चरित्र की रचना की है। वे आचार्य राष्ट्र के प्रशिष्य, विजय के शिष्य और नाइलकुल के वंशज थे।

प्रशस्ति के उल्लेखानुसार यह प्रथम शती ई० की रचना है। परन्तु आधुनिक है इस कवि का उल्लेख सर्वप्रथम ८ वीं शती ई० की रचना कुवलयमाला में हुआ है। ग्रन्थ के अन्तः परीक्षण से यह वाद की रचना प्रतीत होती है। रचियेण का पञ्चमचरित्रम् पञ्चमचरित्र का परिवर्द्धित रूपमान होने से यह ७वीं शती के पूर्व की रचना होनी चाहिये। इसमें महाराष्ट्री भाषा का मिश्रण हुआ रूप है, जो दूसरी शती ई० के पूर्व का नहीं हो सकता। उज्जैन के स्वतंत्र राजा सिद्धोदर का अपने दसपुर के मृत्यु-राजा से युद्ध दूसरी शती ई० के महाजनपदों की ओर संकेत करता है। श्रीसैल व श्रीपर्वतवासियों का उल्लेख तृतीय शती के आरम्भ केत के श्रीपर्वतीय इक्ष्वाकु राजाओं का स्मरण कराता है। आनन्द लोगों का उल्लेख तीसरी चौथी शती के आनन्दवंश (दक्षिण में) की ओर संकेत कराता है। शीनार का उल्लेख इस रचना की गुप्तों के समकालीन से आता है। पूजा के अष्ट द्रव्यों का उल्लेख, अपभ्रंश भाषा का प्रभाव तथा उत्तर-कालीन छन्दों का प्रयोग इस रचना की तीसरी चौथी शती से पूर्वकालीन मानने में बाधाजनक हैं। डा० जैकोबी ने भी पञ्चमचरित्र का रचना काल लगभग यही माना है।

कथानक का आधार व प्रभाव :—

कवि के उल्लेखानुसार यह कथानक ‘पूर्वों’ में कथित व नामावली-निबद्ध और आचार्य-परम्परा से जो परंपरित उपलब्ध था उसकी आनपूर्वी से संक्षेप में लिखा गया है। समवायांग और विलोकप्रशस्ति में नामावली-रूप में क्रमशः ५४ व ६३ उक्त (शालाका) पुरुषों के चरित उपलब्ध होते हैं। इन स्मृति सहायक नामावलीयों के आधार पर ही मौलिक कथानक पुरुष-परम्परा में मौलिक रूप में प्रचलित रहा होगा। आगे ग्रन्थ-रचना के कारणस्वरूप यह भी कहा गया है कि कुकविशों ने अष्टपदांग और अविरचनीय बातें लिख दी थीं, जैसे राजपादि का राससत्त्व, कुम्भकर्ण का छमासीय धावन, राजन द्वारा देशेन्द्र का जीता जाना, कनकमृग का होना और वानरों द्वारा पुल बाँधा जाना—उनके स्टीकरण के लिए यह रचना की गयी। ये सब बातें वाल्मीकि रामायण में विद्यमान हैं। महाभारत में जिस प्रकार राजनचरित का वृत्तान्त पृथक दिया गया है, उसी प्रकार इसमें भी। इसके अतिरिक्त इसमें वानरों की प्लवंगम, राक्षसों की निखान्तर, इन्द्र की सुरपति, पद्म की राम और हनुमान की मस्तसुत के नाम से संशोषित करना उपरोक्त ब्राह्मण ग्रंथों का प्रभाव सिद्ध करते हैं। परन्तु इसमें कुछ स्थल ऐसे हैं जिनका आभास रामायण और महाभारत में नहीं मिलता, जैसे—श्रीकेशी का स्वर्गवद, जनक के पुत्र का उल्लेख, राम द्वारा अनेक राजाओं को अपने अधीन करना और लग-कुक्ष का राम से युद्ध। इसलिये रामायण और महाभारत का आधार होते

हृष्ट भी पञ्चमचरित्र का विकास अपने ही परम्परा से प्राप्त सूत्रों और कथानक पर हुआ है। कथा में कई ऐसे प्रसंग हैं जिनमें विमलसूरि की प्रतिभा स्पष्ट झलकती है। इस मौलिकता का दिग्दर्शन जाये कराया जायेगा। पञ्चमचरित्र उत्तरकालीन सभी चरित्र संबंधी जीवन रचनाओं का आधार है, सिवाय गुणभद्र की परंपरा के, जिसका अनुसरण बहुत कम हुआ है। अर्जुन रचनाओं पर भी इसका प्रभाव पड़े बिना नहीं रहा। सीता स्वयंवर में राम का अनेक राजाओं के बीच मनुष्य-मर्त्य में सफल होना, राक्षसों की प्रेम-झीड़ा और लव को कुश का अवग्रह मानना तथा उनका राम से युद्ध करना इत्यादि ऐसे वृत्तान्त हैं जो अनेक अर्जुन रचनाओं में विद्यमान हैं।

### पञ्चमचरित्र एक पुराणः—

ग्रन्थ का शीर्षक पञ्चमचरित्र है और इसी का उल्लेख प्रत्येक सर्ग के अन्त में हुआ है। इसको यथा-कथा पाचमचरित, राम-देवचरित और रामारविन्द चरित भी कहा गया है। इसके अतिरिक्त इसको पुराण की भी संज्ञा दी है। जीवन परम्परा के अनुसार जिसमें किसी एक शलाका पुरुष का वर्णन हो उसे पुराण या चरित कहते हैं। पुराण के जो आठ अंग माने गये हैं— लोक, देश, पुरु, राज्य, तीर्थ, दान, तप और अन्धम (बंध) उन सबका समावेश इसमें हुआ है।

विमलसूरि ने इस पुराण के जिन सात अधिकारों का निर्देश प्रथम सर्ग में किया है—स्थिति, बंधनमुक्ति, प्रस्थान, लब्धा-कुलोपपत्ति, निर्वाण और अनेक भव, उन सबका वर्णन इस ग्रन्थ के ११८ सर्गों में प्रथम सर्ग में विषयो की जो सूची दी गई है उसी के अनुसार क्रमशः दयास्थापन किया गया है।

### संक्षिप्त कथा :—

अयोध्यापति दशरथ की अपराजिता और सुमित्रा दो महाराजियाँ थीं। एक समय नारद से दशरथ को संवाद प्राप्त होता है कि विनीषण उन्हें मारने आ रहा है, जिससे उनके पुत्र द्वारा सीता के निमित्त किया जाने वाला राजन का मावी बंध टाका जा सके। दशरथ यह सुन अपने बचाव के लिए छद्मवेश में राजधानी छोड़ देते हैं, और संयोगवश कैकेयी के स्वयंवर में पहुँचते हैं। कैकेयी द्वारा उनके पुत्रे जाने पर दूसरे राजकुमार उनसे युद्ध करते हैं। उस युद्ध में कैकेयी दशरथ का रथ हल्लिकर अपना धीर्य और कुशलता बतलाती है और दशरथ विजयी होते हैं। इसी उपलक्ष्य में दशरथ कैकेयी को 'एक' बरदान देते हैं।

अपराजिता एक पुत्र को जन्म देती है। उसका मुख पद्म जैसा सुन्दर होने के कारण उसका नाम पद्म रखा जाता है। उसका अपर नाम राम भी है। सुमित्रा लक्ष्मण को और कैकेयी भरत व शत्रुघ्न को जन्म देती है।

एक बार राम (पद्म) जनक को अर्ध-वर्षों के आक्रमण से बचाते हैं, इसी कारण जनक अपनी औरस पुत्री सीता का सम्बन्ध राम के साथ तय करते हैं। जनक-पुत्र भ्रामण्डल को, जिसे जन्म होते ही चन्द्रगति विद्याभर ने हरण कर ले गया था, मुखा होने पर अज्ञातवांछा सीता से मोह उत्पन्न होता है। चन्द्रगति जनक से सीता को भ्रामण्डल के लिए मांगता है, इससे जनक असमंजस में पड़ जाते हैं। इस दुविधा के निवारणार्थ चन्द्रगति जनक को एक धनुष देकर सीता-स्वयंवर का आयोजन करवाता है, जिसमें सिर्फ राम ही सफल होते हैं और सीता का चरण करते हैं।

दशरथ और भरत पति व पुत्र दोनों के दीक्षा के लिये उपाय देखकर कैकेयी अपने बरदान-स्वरूप भरत के लिए राज्य माँगी है जिससे भरत गृहस्थी बना रहे और पति-पुत्र दोनों के विधेय में कष्ट से उसका बचाव हो। भरत के आनाकानी करने पर राम स्वयं उसको समझाकर राज्य का अधिकारी बनाते हैं और स्वयं अपनी इच्छा से सश्रम तथा सीता के साथ बन को चले जाते हैं। चर अपराजिता और सुमित्रा अपने पुत्र विधेय से बहुत दुःखी होती हैं। कैकेयी से यह देखा नहीं जाता, वह अपने पुत्र के साथ राम के पास पारिवारिक बन में जाकर उनकी लौटाने का प्रयत्न करती है, परन्तु राम अपनी प्रतिज्ञा पर अटल रहते हैं। आगे अपनी यात्रा में अनेक राजाओं का दुःख विधेयन करते हुए राम वन्द्यारण्य पहुँचते हैं।

एक समय लक्ष्मण एक वैदिक ललवार को प्राप्त करते हैं और उसकी शक्ति का सामर्थ्य देखने के लिए एक क्षुरमुट काटते हैं। संयोगवश असावधानी से शंख की हवा हो जाती है जो उस क्षुरमुट में छिपकर तपस्या कर रहा था। शंख की माता-रावण की बहन भद्रनखा, पुत्र की शोख में भटकते वहाँ आ पहुँचती है और इन राजकुमारों को देखकर प्रथम तो विस्मय होती है, परन्तु उनके रूप से मोहित होकर वह दोनों आदमों में से किसी एक को अपना पति बनने की प्रार्थना करती है। राम तथा लक्ष्मण इस प्रस्ताव को अस्वीकार करते हैं। चन्द्रनखा क्रुद्ध होकर अपने पति शत्रुघ्न की उलटा-सीधा समझाकर इनके

वध के लिए भेजती है। उधर रावण भी अपने बहनोई की सहायता के लिए वहाँ पर पहुँचता है। सीता की सुन्दरता पर मोहित होकर राम और लक्ष्मण की अनुपस्थिति में वह सीता का हरण करता है। खरदूषण को मारने के पश्चात् राम सीता को नहीं पाकर दुःखी होते हैं। उसी समय एक विद्याधर विराधित राम को अपनी पतुका राजधानी पातालकाशपुर ले जाता है जिसे खरदूषण ने विराधित के पिता का वध कर उससे छीन लिया था।

इधर सुग्रीव अपनी पत्नी तारा को विट-सुग्रीव की बंगुल से बचाने के लिए राम की शरण लेता है। राम विट-सुग्रीव को मारकर बानर-भूति सुग्रीव की सहायता करते हैं। सुग्रीव के आदेशानुसार हनु (मान) सीता का पता लगाता है। इस प्रसंग में हनुमान द्वारा संका दहन का कोई उल्लेख यहाँ नहीं है। सुग्रीव और उसकी सेना की सहायता से सधमन रावण का वध करते हैं और सीता को साथ लेकर राम और लक्ष्मण जयोध्या लौटते हैं।

तत्पश्चात् भरत और कैकेयी वीक्षा ग्रहण करते हैं। राम स्वयं राजा न बन कर लक्ष्मण को राज्यपाट देते हैं। कुछ समय बाद सीता गर्भवती होती है परन्तु लोकापवाद के कारण राम उसका निर्वासन करते हैं। संयोगवश पुण्डरीकपुर का राजा सीता को भयानक अटवी से ले जाकर अपने यहाँ बहन की तरह रखता है। वहाँ पर लवण और अंकुश का जन्म होता है। वे देश के विजय करने के पश्चात् अपनी माता के दुःख का बदला लेने के लिए राम पर चढ़ाई करते हैं और अन्त में अपने पिता के साथ उनका प्रेमपूर्वक समागम होता है। सीता की अग्नि परीक्षा होती है, जिसमें वह निष्कलंक सिद्ध होती है और उसी समय साध्वी बन जाती है। लक्ष्मण की अकस्मात् मृत्यु हो जाने के कारण राम उन्मत्त हो जाते हैं और भात-बोह से उनका शय उठाकर इधर-उधर भटकते हैं। जब उनका मनोद्विष वात हो जाता है तब वे वीक्षा ग्रहण कर लेते हैं और कठोर तप साधना करके अन्त में निर्वाण प्राप्त करते हैं।

### मौलिक विशेषताएँ:—

मौलिक विशेषताओं में विमलसूरि का कोई सानी नहीं रहता। वास्तविक-रामायण में अवभृत् रस या विकृति के फेर म यथार्थता का दम घुट गया और अनेक अन्धविश्वासों का आतंक छा गया। परन्तु पञ्चमचरित्र ही प्रथम रचना है जिसमें यथार्थता का दिग्दर्शन होता है तथा उल्टपटांग व अतर्कसंगत बातों का निराकरण हुआ है। बुद्धिवाधियों के लिए तो यह कल्पना महत्त्व पूर्ण बरदान है। इसलिए यदि यह कहा जाय कि भारतीय-साहित्य-मग्न में विमलसूरि के रूप में एक ऐसा वैद्विचक्षण नग्न उद्यत हुआ जिसने भारतीय वाङ्मय और संस्कृति को अपनी अपूर्व देन से प्रकाशित कर दिया, तो कोई अल्पति नहीं होगी। इससे अनेक उत्तरकालीन कवि और लेखक अनुप्राणित हुए। इतना ही नहीं बल्कि विमलसूरि के यथार्थवाद का महत्त्व वर्तमान बौद्धिक-युग में और भी बढ़ता जा रहा है क्योंकि इसमें आधुनिक विद्वानों को सांस्कृतिक-गुरिधियों का समाधान मिलता है।

पञ्चमचरित्र की एक अन्य विशेषता यह है कि उसमें विभिन्न परिस्थितियों में मानव-चरित्र को जैसा उठाया गया है। इन्हीं विशेषताओं का संक्षिप्त विवरण नीचे दिया जा रहा है जो पञ्चमचरित्र की मौलिकता का प्रतिपादन करता है।

### (१) यथार्थवाद:—

रावण का जिस इन्द्र के साथ युद्ध हुआ वह कोई देवपति नहीं था, बल्कि विद्याधर-वंश का राजा था। सोम, वरुण इत्यादि कोई देव नहीं थे, बल्कि उसके अधीनस्थ विभिन्न प्रांतों के मानव राज्यपाल थे। इन्द्र जिस वंश की संतान था, उसकी स्थापना नमि और विनमि द्वारा की गयी थी, जो भारतवर्ष के प्रथम राजा व तीर्थंकर ऋषभदेव के संबंधी थे। अपूर्व विद्याओं के स्वामी होने के कारण इस वंश का नामकरण विद्याधर वंश हुआ।

इसी वंश में से दो अन्य वंशों का उद्भव हुआ जो राक्षस और बानर वंश के नाम से प्रसिद्ध हुए। राक्षस वंश की उत्पत्ति इस प्रकार की गयी है। एक समय संयोगवश अपने बन्धु-बान्धवों से शत्रुता हो जाने के कारण मेघवाहन नामक एक विद्याधर वंशीय राजा को अपना विजयाद्वैपर्वतीय राज्य छोड़ देना पड़ा। गान्धर्व उसे संका और अन्य द्वीपों का स्वामी बनाया गया। इन द्वीपों की रक्षा करने के कारण उसका वंश राक्षस नाम से प्रसिद्ध हुआ।

बानर वंश की उत्पत्ति के संबंध में कहा गया है कि विद्याधर राजा अमरप्रभ ने अपनी प्राचीन बंगल-परंपरा को जीवित रखने के लिए वन्दरों की आकृतियाँ, महलों के तोरणों, मुकुटों तथा च्चत्राओं पर अंकित करवायीं और उस वन्दर आकृति को राज्य-चिन्ह की मान्यता दी। इसी कारण से उसका वंश बानर वंश कहलाया।



निर्वासन करते हैं। अग्नि-परीक्षा में सीता निष्कलंक सिद्ध होती है, तब राम बहुत पछताते हैं और अन्तर से अपने दोषों के लिये सीता से क्षमा याचना करते हैं। बाली को छुपकर मारने का अवसर तो आने ही नहीं दिया। इस प्रकार कवि ने राम के चरित्र को और भी ऊँचा उठा दिया है।

लक्ष्मण कैकेयी की बरवान-मूर्ति पर मन ही मन रोष करते हैं और सब कांटों को पथ से अलग करने की सोचते हैं। परन्तु तुरन्त अपने कर्तव्य का विचार जाते ही शान्त हो जाते हैं और यह सोचते हैं कि मुझजनों ने जो किया है वह उचित ही होगा। इस प्रकार लक्ष्मण अपने गुस्खनों का अपमान करने के अविनय से सहज ही मुक्त रहता है। दण्डकारण्य में भी चन्द्रनखा को अंगविहीन करने का उन्होंने कोई उपक्रम नहीं किया।

रावण स्वयं धार्मिक और व्रती पुरुष था। उसने नलकुंजर की रानी उपरम्या के प्रेम-प्रस्ताव का दुष्प्रयोग नहीं किया बल्कि उसको इस अश्वत्थ कार्य से बचाया। सीता की सुन्दरता पर मोहित हो जाने के कारण रावण ने उसका हृण किया। परन्तु उसने सीता की इच्छाओं के विरुद्ध उस पर कभी बलात्कार करने की चेष्टा नहीं की। यहाँ तक कि जब मन्दोदरी स्वयं उसे परामर्श देती है कि सीता पर बल का प्रयोग क्यों न किया जाय, तब सहज ही रावण के मुख से ये शब्द निकल पड़ते हैं—'ऐसा कभी नहीं हो सकता, क्योंकि मेरा यह व्रत है कि किसी भी स्त्री के साथ उसकी इच्छा के विरुद्ध बलात्कार नहीं करेगा।' इस घटना से सीता के कलंक की शंका का निवृत्त रूप से विचारण भी हो गया है। एक बार ऐसा प्रश्न आता है कि सीता रावण से अपने पति राम और भाई भामण्डल को न मारने की प्रार्थना करती हुई मूर्छित होकर पृथ्वी पर गिर पड़ती है। सीता का ऐसा अटल पतिप्रेम तथा वियोग में उसे यों दुःखी देख रावण अपनी भर्त्सना आप करता है कि मैंने मदनमिमूत हो क्यों इस मिथुन को वियोग की अग्नि में झुलस डाला। सीता को राम के पास लौटाने का विचार आता है, परन्तु वह सोचकर कि इस कार्य से लोग उसे कायर समझेंगे, वह यह निश्चय करता है कि राम और लक्ष्मण को युद्ध में जीतकर परम वैभव के साथ सीता को लौटाऊँगा, जिससे मेरी कीर्ति में शब्दा नहीं लग पावेगा तथा मेरा गौरव और भी बढ़ जावेगा। इस प्रकार रावण के चरित्र का महान् उत्कर्ष पञ्चमचरित्र में मिलता है।

बाली और सुग्रीव में राज्य या स्त्री के लिये कोई झगड़ा नहीं हुआ। बाली एक कुलीन और विदमशील राजा था। जब रावण ने उसको अपने अधीन करना चाहा, तब वह अपने भाई सुग्रीव को राज्य सौंप, स्वतंत्र रहने के लिए दीक्षित हो गया। इस तरह बाली का चरित्र भी समस्त छांछनों से मुक्त रहता है।

कैकेयी द्वारा भरत के लिए राज्य मांगना परिस्थिति अन्य है न कि ईर्ष्याजन्य। अन्तिम महारानी होने के कारण कैकेयी प्रथम दो महारानियों से बच में कम दूरी रही होगी। ऐसी अवस्था में पति और पुत्र दोनों का एक साथ वियोग उसके लिए असह्य हो जाना सहज संभव था। इसी मानसिक पीड़ा से बचने के लिये उसने भरत को गृहस्थ-जीवन में बाँध रखने का यह प्रयत्न किया। उसका हृदय वास्तव्य भाव से खून नहीं था। जब अपराजिता और सुमित्रा पुत्र वियोग में दुःखी होती हैं, तब उसका कष्टमय हृदय द्रवित हो जाता है। राम को लौटाने के लिये वह स्वयं वन में जाती है और राम से कहती है कि भरत को अभी बहुत कुछ सीखना है। राज्य तुम्हीं को करना है। नारी का स्वभाव चपल होता है। एकाएक मेरे से जो अग्रिम बन पड़ा है उसे मत सोचो, क्षमा करो और अयोध्या चलो। वह अपने पुत्र भरत का वियोग सह सकने में अन्त तक अपने को असम पाती रही। भरत के प्रव्रजित (राम के लंका से लौटने के पश्चात्) हो जाने से वह सहसा मूर्च्छित हो जाती है। वह उस घेनु की तरह झन्डन करती है जिसका वस्त्र उससे पृथक् हो गया हो। अन्तरोत्पत्ता दीक्षित होने में ही उसकी आत्मा को शान्ति प्राप्त होती है।

सीता एक पतिव्रता है, अवला नारी नहीं। अग्नि परीक्षा के समय जिस साहस से वह राम को दुत्कारती है, वह उसके नारीत्व के बीज का परिचायक है। वह राम की भर्त्सना करती हुई कहती है—वर्जवती नारी! भयानक अटकी! और वहाँ उसे एकाकिनी छोड़ा जाना! क्या वह निष्ठुरता की परकाय नहीं है? यह तो दुष्ट तथा प्राकृत-जन का ही कार्य है।

अग्निपरीक्षा में सीता निष्कलंकिनी सिद्ध होती है। राम उसे अपमान के लिए उत्सुकता दिखाते हुए अपने किये गये व्यवहार के लिए क्षमा याचना करते हैं।

अनेक दुःखों की कड़वी घूंट ने बाली, सांसारिक जीवन के विषादमय आरोह-अवरोह का अनुभव करने वाली सीता

भला भोगमय जीवन की ओर पुनः क्योंकर आकृष्ट होती ! सहसा सीता अपने केवलाश्र लौटकर संन्यास हो जाती है । यह है एक नारी के सम्माननीय व गौरवमय जीवन का चरम परिपाक !

**विमलसूरि एक सफल कथाकार :—**

विमलसूरि एक कुशल और सिद्धहस्त कथाकार के रूप में पाठकों के सामने आते हैं । उन्होंने कथा को घटनात्मक बनाकर उसे सरल प्रवाह के साथ अवभाषित रूप से अक्षर होने दिया है । कथा को गीण बनाकर काव्यात्मक वर्णन-शैली का भार इस पर नहीं बोपा गया है । अचान्त कथाओं के बीच में आ जाने से मुख्यकथा की गति कुछ अवरुद्ध हो जाती है, परन्तु उन कथाओं में भी जो शिक्षा है, उनका अपना स्वतंत्र आकर्षण है । पूर्व-जन्म की ही ऐसी कुछ कथाएँ हैं जिनमें अनेक जन्मों का गण-नात्मक विवरण पढ़ते-पढ़ते रुचि कुंठित हो जाती है । यह तो सदैव परम्परा से ही जैन कथाओं का मुख्य अंग रहा है । परन्तु एक सफल कलाकार के रूप में उसकी अपनी मौलिकता छिप नहीं सकती । इस महाकाव्य में अनेक स्थलों पर कवि ने गवी-नयी घटनाओं और परिस्थितियों का आविष्कार कर मुख्य कथा में विलक्ष्य मोड़ दिया है जिससे मुख्य कथा में छिछलापन नहीं आ सका है । कुछ परम्परागत कथाओं में यथोचित परिवर्तन के साथ उनको प्रसंगानुसृत बनाकर तथा कुछ नवीन कथाओं की सृष्टि कर कवि ने अपनी कुशलता का सासा परिचय दिया है ।

**पञ्चमचरित्र एक सरस कथात्मक काव्य :—**

जैन-साहित्य में ही नहीं बल्कि सम्पूर्ण भारतीय वाङ्मय में पञ्चमचरित्र प्राकृत भाषा का प्रथम महाकाव्य है । इसकी भाषा महाराष्ट्री प्राकृत है जिस पर यज्ञतप अपभ्रंश का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है । भाषा में प्रवाह, सरलता तथा सरसता है । कदु प्रसंगों तथा युद्ध के अवसरों पर इसमें जोज भी आ गया है । भाषा का रूप मिश्रण हुआ है । उपमा, रूपक, और उत्प्रेक्षा-कंकारों का प्रयोजन प्रयोग हुआ है । कुष्ठक अन्य कंकारों का भी प्रयोग पाया जाता है । सदाचार, ज्ञान और धर्म सम्बन्धी सूक्तियों की बहुतायत होने से कथानक प्रगाथशील बन पड़ा है । वर्णन संक्षिप्त व सरस है, जैसे दशरथ के कंबुकी की बुद्धा-वस्था, सीता-हरण पर राम का क्रन्दन, युद्ध के पूर्व राक्षस सैनिकों द्वारा अपनी प्रियतमाओं से बिदा लेना, कंका में बानर सेना का प्रवेश होने पर नागरिकों की घबराहट और भागदौड़, लक्ष्मण की मृत्यु से राम की उन्मत्तावस्था इत्यादि । माहिष्मती के राजा की नर्मदा में अलकीड़ा तथा कुलगनाओं द्वारा गवाओं से रावण को देखने का वर्णन भी मनोहर है । समुद्र, नदी पर्वत, वन, उपवन, सूर्योदय, सूर्यास्त, युद्ध इत्यादि के भी यथास्थान संक्षिप्त वर्णन इसमें विद्यमान हैं । घटनाओं की प्रधानता में ऐसे वर्णनों को साधारण स्थान ही प्राप्त हुआ है । फिर भी कवि की अपनी वर्णनशैली की छाप सर्वत्र विद्यमान है ।

सम्पूर्ण रचना गाथा नामक मात्रा छन्द में की गयी है । अत्येक उद्देश के अन्त में छन्द बदल गया है । उनमें मुख्यतः वर्ण छन्द हैं और कहीं पर मात्रा छन्द के ही भेद हैं । उद्देशों के मध्य में बहुत कम अवसरों पर वर्णछन्द का प्रयोग हुआ है । वर्ण छन्दों में वसंततिलका, उपजाति, मालिनी, इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रवज्रा, रुचिरा, सार्वभौमिकीकृत आदि उल्लेखनीय हैं ।

**पञ्चमचरित्र एक महाकाव्य :—**

ऊपर हम कह चुके हैं कि कवि ने इस रचना को पुराण की भी संज्ञा दी है । परन्तु इसको पुराण कहना वहाँ तक ही उचित है कि इसमें एक पौराणिक महामुख्य का चरित्र-चित्रण है, क्योंकि पुराण की शैली से इसकी शैली भिन्न है । इसमें तो काव्यात्मक शैली का ही अनुसरण किया गया है । इस प्रकार इसे गीण रूप से पुराण तथा मुख्य रूप से एक महाकाव्य ही कहना चाहिये ।

इस काव्य में घटनाओं की प्रधानता होने के कारण वर्णन लम्बे नहीं हैं, अपितु संक्षिप्त हैं । परन्तु उनमें भावों व रसों की व्यञ्जना उचित रूप में हुई है । आगमों की शैली में जो दुरुहता, पुनरावृत्ति व शुष्कता है उसे यह रचना बिल्कुल मृन्त है । इस प्रकार विमलसूरि ने प्रथम बार प्राकृत-रचना में नवीनता लाकर काव्यात्मक शैली का पोषण किया है ।

जिस तरह कथानक में अपनी मौलिकता का दिग्दर्शन कराया है, उसी प्रकार विमलसूरि प्रथम कवि हैं जिसने प्राकृत भाषा में महाकाव्य रचने की परम्परा का बीजारोपण किया । भाषात्मक व रसात्मक वर्णन की शैली अपना कर उसने धार्मिक आगम-साहित्य की पुनरावृत्ति की शैली में संशोधन किया है और एक कवि की संज्ञा प्राप्त करने में सफलता प्राप्त की है । आगम साहित्य में जो दुरुहता है वह पञ्चमचरित्र में दृष्टिगोचर नहीं होती । उनकी शैली बहुत सुधम तथा अर्थव्यञ्जना बहुत मार्मिक

और स्पष्ट बन पड़ी है। इस काव्यात्मक शैली में अलंकरण का समावेश तो अवश्य है, परन्तु उत्तर-कालीन कवियों का आतं-कारिक जंजाल नहीं है जहाँ वर्णन की कृत्रिमता में कथानक का कोप ही हो जाता है। इस रचना में यथार्थ रूप में कथानक कहीं भी शिथिल नहीं हो पाता तथा रस-भाव व्यंजना भी यथाप्रसंग वनी रहती है।

कवि ने अपने वर्णनों में देश, नगर, समुद्र, नदी, अटवी, ऋतु, शरीर-सौंदर्य व लोकव्यवहार के विभिन्न रसों का समावेश किया है। इन उदाहरणों से कवि के प्रकृति-श्रम व मानवीय अनुभूतियों की समवेदना का अच्छा दृश्य ही होता है। कवि के अपने कौशल के कारण लौकिक सत्य कई सूक्तियों में प्रकट हो उठा है। निम्न पंक्तों में भगवत् देश की समृद्धि, वहाँ की विशेष-ताओं व लोगों की दृष्टि का वर्णन बहुत सुन्दर बन पड़ा है।

इह जम्बुद्वीपदीपे, दक्षिणभरद्दे महन्तगुणकलियो ।  
मगहा नाम जणवयो, नगरागमरमण्डियो रम्भो ॥  
गामपुरखेटकण्ड-मृदम्बदोषीमुद्देभु परिकिण्णो ।  
शोमाहिसिबलवपुण्णो, धणनिवहनिस्सदसीमपहो ॥  
सत्थाहसेदिट्ठगहवद्-कोडुम्बियपमुहुसुदजणनिकहो ।  
मणिकणगरयणमोत्तिय, बहुषणमहन्तकोट्ठारो ॥  
देसन्मि तम्मि लोगो, विप्राणवियक्खणो अहसुक्खो ।  
अलविह्वकन्ति जूत्तो, अहियं धम्मज्जुवमईयो ॥  
मडनट्टच्छतलंछय-निष्चनच्चन्तपीवसद्दालो ।  
नाणाहारपसाहिय-भुज्जाविज्जन्तपहियजपो ॥  
अहियं बीवाहूसव-विपायडो गन्धकुमुमतत्तिल्लो ।  
बहुपाणसागभोगण, अणवरयं वडिडउच्छाहो ॥  
पुक्खरणीसु सरेसु य उज्जाणेषु य समन्तयो रम्भो ।  
परचक्कमारित्ठकर-सुग्गिमक्खविक्खिज्जो मुइयो ॥ (२, १-७)

समुद्र की छटा, तरंगों की उथल-पुथल, जल-जन्तुओं का विचरण तथा उसके वैभव का श्रृंखलाबद्ध वर्णन देखिये।

नीमससमयरकण्डह-जन्नोन्नावडियविलुत्थियावत्तं ।  
आवत्तभिद्दुमाहय-निल्लरियवत्तिय संसजलं ॥  
संसजलसिप्पिसंपुड-विह्वडियपेरत्त चण्णियतरङ्गं ।  
सतरङ्गमाख्याहय-सरियामुहमरियकूलमलं ॥  
कूलयलहंससारस-कलमलमरजणियहत्तडमय्यं ।  
तडममरणय बहुविय-किरणुज्जोवियदुल्लप्पयरं ॥  
पयरत्तविसयमोत्तिय धवळिमवणफेणपुब्बपुब्बज्जय्यं ।  
पुब्बज्जयदिव्वापायव-कुसुमसमाइण्णविण्णज्जं ॥  
विण्णज्जवणं य रेहद्द, महल्लहल्लन्तवीडसंपट्टं ।  
संपट्टवालळरिय, सवत्तो गुलमुलायत्तं ॥

इसी प्रकार गर्मदा व गंगानदी के वर्णन तथा भयावह सिंहनिनाद, अटवी और जंगलीपशुओं से आतंकित विनम्र पर्वत के वर्णन ध्यान देने योग्य हैं।

बर्षाऋतु के वर्णन में बादलों की गड़गड़ाहट, विजली की चमक, भूमि में पड़ी दरारों का दृश्य तथा विद्योपी पक्षियों की अवस्थ गति और प्रियमित्र के लिए उनकी तड़फड़ाहट का सुन्दर वर्णन रूपक और उपमा सहित देखिये।

वयवयसिसिन्निवाहे, गंगातीरदिट्ठमरस रमणिज्जं ।  
गजन्तमेहं मुहल्लो, संपत्तो पाउसो काळो ॥  
धवलवलापापयवद, निज्जुल्लया कणयवत्थकण्डा य ।



इन्द्राजहं कयभूसा-सखनयसल्लिदापोह ॥  
 अज्जनयगिरिसिञ्छया, वणहत्थी पाहुड व सुवदह्णा ।  
 सपेसिया पभूया रनससनाहत्स अज्जमुत्था ॥  
 जन्धारिय समत्थ गवण रयियरपणट्ठणहवक्का  
 तटयडसमुद्धिउपरव, घारासरभिन्नभुवणवल ॥  
 घारासरभिन्नयो, कन्ता सरिऊण मुच्छिओ पडिओ ।  
 पुणरवि माससिओ च्चिव, तीए सुहसममासाए ॥  
 सुट्ठ वि उक्कम्पुलया, पहिया जलपडलिहुरुद्धपवमगा ।  
 कन्तासमागममणा, पसारहिवा विसूरेन्ति ॥

घरद् मत्तु की स्वच्छता, मनमोहकता, सुन्दरता तथा मुनत वातावरण का रूपकमय वर्णन देखिये ।

ववययवणसेवाल, ससिहस वचलवारयाकुपुम ।  
 लोणत्स कुणइ पीई, नमसल्लि पेच्छिउं सरए ॥  
 वक्कायहुसारास-अओन्नरसन्तकयसमालावा ।  
 निप्पणसव्वसत्ता, अहिं चिव देहए वसुहा ॥

सीता की शारीरिक सुन्दरता का उपमा, रूपक और व्यतिरेकमय वर्णन कितना सरस है ।

वरकमलपुत्तनयणा, कोमुइयगियरसरिसमुहसोहा ।  
 कुन्दवलसरिसवसगा, दाडिमकुल्लाहरञ्जया ॥  
 कोमलवाहालइया, रत्तासोउज्जलामकरज्जुयला ।  
 करयलसुगेण्डामज्झा, विलिप्पणनियम्बकरओरु ॥  
 रत्तुप्पलसमचलणा, कोमुइयगिबरकिरणसधाया ।  
 ओहासिउ व नज्जइ, रयगियर वेव कन्तीए ॥ (२६, २९-१०२)

रावण जब यम पर विजयी होकर लका की लौटता है तब उसके दर्शन के लिए अपने-अपने प्रासादों के गवाक्षों की ओर भागने में उनके उत्साह, हवडाहट तथा तर्फूति का कैसा स्वाभाविक और सुन्दर वर्णन है :-

नायरवहूहि सिग्ग वड्ढमुहुरिसगमणाहि अइरेव, ।  
 ससारिउं गवक्का, वड्ढा विथ वणकम्मलेहि ॥  
 अन्ना अन्न पेल्हइ, करेण मा ठाहि मग्गवो तुरिय ।  
 ताए वि था भणिय्जइ, कि मज्झ न कोउय वडिणे ॥  
 मा वणहरेसु पेल्हसु, वड्ढमुहुरिसगमणासि अइवले ।  
 तीए वि य भणिया सा, मा रुम्म गववत्तय एय ॥  
 भणइ सही धमिल्ल, अवसारसु मज्झ नयणमन्नाओ ।  
 तीए वि य भणिया सा, न य पेच्छसि अत्तर विउल ॥  
 मायवहूहि एव इसाणण तत्त पेच्छमापीहि ।  
 हल्लोलमुहलसदा, मवणवक्का कया सन्वे ॥

जब नागर सैनिक लका में प्रवेश करते हैं, तब वहाँ के लोग बगवत्त होकर इपर-उपर भागते हैं । स्त्रियाँ अपने स्वजनो की श्रुति से वचाने के लिये अपने-अपने घरों में ऊँची आवाज से बुलाती हैं । उनकी ध्वजराहट और धूम्रता का बडा ही धार्मिक वर्णन किया गया है । कुलागमार्थ भय से ऐसी नस्त है कि उनकी अपने वस्त्रों व अलकरणों की भी कुछ धुप गही रह जाती :-

ओऊण दुन्नुविरव, ताण पविट्ठाण वणवओ सुमिओ ।  
 कि कि ति उल्लवन्तो, मयविहलविसड्ढो जाओ ॥  
 सपत्त पवववल, हा ताय म्हामय समुप्पज ।

पवितसु घर तुरन्तो मा एव तुम विषादहिंसि ॥  
हा नद् परितापह, सात्य मा जाह लहु नियतेहि ।  
अवि वाह कि वेच्छह परवलवित्तासिय नयारि ॥

× × ×  
काएव गलियरगणा, भउदुदुया तुडियमेहलकलावा ।  
हत्थाबलम्विय करा, अन्ना पुण वण्णइ तुरन्ती ॥

× × ×  
अन्नाएँ गलइ हारो, अन्नाएँ कडयकुल्लाहरण ।  
अन्नाएँ उत्तरिण, विवडियवडिय न विन्नाय ॥ (६७१९-२०, २२, २५)

पाप और पुण्य के वल लोगो की अवस्थाओं में अन्तर हो जाता है । एक तो वे दुखी प्राणी हैं जिन्हें भरपेट खाने को नहीं मिलता, ओढने को वस्त्र नहीं मिलता और रहने को उचित स्थान नहीं मिलता । दूसरी ओर वे धनाढ्य लोग हैं जो सुख की नीब सोते हैं, रसीले आहारपान करते हैं तथा भोगों व ऐश्वर्य के बीच में ही जिनका पूरा जीवन बीतता है । हेमन्त ऋतु में जीवन के ऐसे ही दो विपरीत पहलुओं का वर्णन देखिये ।

आकुचियकरगीवा, पुरिसा सीएण कुडियसम्भवा ।  
सुमरन्ति अग्निनिवह, दीया वि अमन्दपाउरणा ।  
आवडिय दसणवीणा, दाख्खणजीवया वरपरेत्ता ।  
दादिइसमभिभूया, गमेन्ति काल लकयपुण्णा ॥  
पासायतलत्ता वि व, अण्णे पुण गीयवाइमरवेण ।  
वरत्तपाउयद्दा कालायद्धूवससुग्गवा ।  
भुजन्ति सया रसिय, आहार कणयमायपविद्वि ॥  
कुकुमकयइणराणा, अवसीणधणा सुकयपुण्णा ॥

इसी प्रकार स्वयंवर, मण्डप, पूजामहोत्सव व सैनिकों के प्रस्थान के वर्णन उद्धृत किये जा सकते हैं ।

वस्तु वर्णन व भावाभिव्यक्ति में जो सरलता और स्वाभाविकता है वसी ही रसाभिव्यक्ति में भी । शृंगार, वीर और काव्य रसों की अभिव्यक्ति स्थान-स्थान पर हुई है । गीत रूप से उपयुक्त स्थानों पर भयानक, रौद्र, वीरत्त व हस्य रस के भी उदाहरण मिलते हैं ।

**शृङ्गार रस —**

माहेश्वर के राजा का अपनी स्त्रियों के साथ नर्मदा नदी में जल-क्रीडा का वर्णन लीजिये '—

विमिहजलवन्ताविराडम-निरुद्धजलमरिमकुलतीराए ।  
सोहन्ती रमन्तीवो, सहस्सकिरणस्स महिळावो ॥  
एक्का तय वरताणू, वणजुयल असुएण छावन्ती ।  
अवहरियउत्तरिज्जा, सहससि जले अह निम्बुद्धा ।  
ईसावणेण कुविया, उदय घेत्तूण कौमलकरेसु ।  
कन्तस्स हरिसिवमया, भत्तइ वण्णल्लाभाओ ॥  
इन्दीवरवलनवणा, घेत्तु इन्दीवर हणइ अन्ना ।  
अन्नाएँ सा वि तुरिय आहम्मद सहस्सवत्तेहि ।  
अन्ना दट्ठण उरै, नहक्खय वालचन्दसठाण ।  
अवहरियउत्तरिज्जा, छाएइ वण करसलेण ॥  
काएव पणयकुविया, मोण परिमिहिक्क वरजुवर्द ।  
तोस पुण उवणीया, दइएण सिरप्पणामेण ॥

प्रियाओं की काम-भावना, ईर्ष्या, कोप, हर्ष, शका, मनमुट्ठय और प्रिय के अनुपम विलय का कंता सुन्दर चित्रण है

कण्व एव :—

दशरथ के कंचुकी द्वारा अपनी वृद्धावस्था का वर्णन एक मार्मिक वृक्ष उपस्थित करता है । इसी हृदयस्पर्शी वर्णन से दशरथ का काश्यप जाग उठता है । उन्हें सांसारिक वस्तुओं में अनिच्छता के वर्णन होते हैं और वे स्वयं दीक्षा लेने को प्रेरित हो जाते हैं । इस वर्णन में कंचुकी अपने सभी अंगों की निर्वलता का उपयुक्त उपमाओं सहित कथनावलोकन विधेय उपस्थित करता है ।

एयं जराएँ अंगं, मज्जा कयं विगमदप्यउच्छाहं ।  
तूरन्तस्त वि धर्मियं, न बहइ परिजुण्णसयं न ॥  
जे आसि मज्जा नयणा, पढमं धियारदिट्ठल्ला ।  
ते वि न न दीहोही, संपइ जाया कुमित्तं न्व ॥  
कण्णा वि पढमवयणं, निसुणन्ता मम्मणं वि उत्तसारं ।  
ते सुमहयं वि सइ, न सुणन्ति पइ बुपुत्तं न्व ॥  
जे वि मइ आसि पुरा, वन्ता वरजुन्दमकुसुमसंकासा ।  
ते वि अरवद्धइकवा, पडिया अरय न तुम्बाओ ॥

× × ×

तूरन्तस्त य अंगं, कम्पइ बहुला हवन्ति वीसासा ।

खोवो य समुप्पज्जइ, वई वि मण्ढं समुब्बहइ ॥ २९, २१-२४; २९ ।

मुदस्थल पर तूर्य-निनाद, बीर सैनिकों का कोलाहल, क्षीण और जोश में स्फूर्ति के साथ स्वयं संभालन का वर्णन देखिये:—

बहुतूरणिपाएणं, भट्ठाण वुक्कारवद्धिद्वारेणं ।  
न सुणेइ एकमेक्को, उत्तारं कण्णपठियं वि ॥  
योह वि नलाण एतो, आलन्ने वासने महाजुज्जे ।  
संभूमियवसुमईए, गिरी वि आकम्पिया सहसा ॥  
उब्बेलो लवणजलो, पवाइओ माइओ बहुलरेण् ॥  
विबरीयं सरियाओ, बहुन्ति समराणुभावेणं ॥  
उभयवलेसु वरमडा, योग्गरसरससरविण्णिमालाई ।  
मुंभन्ति वाजहाई, उक्काइ य पण्यलन्ताइ ॥  
सन्नडा रणसूरा, पइणन्ति गवासिचक्कपहरेहि ।  
नियमकुलं सावेन्ता, अन्नोन्नवहुज्जयमईया ॥  
माहट्ठा रयणियरा, पठक्कपहरोवमेसु भाएणु ।  
तह जुण्णिवं पवत्ता, जह कइसेअं समोसरिय ॥  
अने समुदिठ्ठा पुण, बाणरसुहवा अमग्गरणपसरा ।  
जुज्झन्ति सबड्डत्ता, रक्खससेअं विवाएत्ता ॥ ५७, २५-३१ ॥

युद्ध के समय बीर सैनिकों की गतिविधियों का कैसा त्वाभाविक वृक्ष है । आपस में मारपीट करने की रोषपूर्ण भावना तथा उनका उत्साह देखिये :—

हण छिन्द निन्द निमिस्सव, उत्तिट्ठुत्तिट्ठ ल्ह पठिच्छाहि  
पण्णोव ताड मारय, उहपत्तुन्त गिहणन्ति ॥ ( ६१, ३१ )

पक्ष-प्रतिपक्ष की गर्वीली और जोशपूर्ण स्पर्धा—

मा माहिं कायर तुमं, दीणं न हणामि जं न परह्वत्तं ।

तेण वि सो पडिमणिओ, अज्ज तुमं चेव नट्ठो सि ॥ ६१, ३४ ॥

वस्त्र शिथिल हो जाने पर एक लड़ता हुआ सैनिक किस प्रकार अपनी पोशाक को स्फूर्ति के साथ संभालता है :—

कोइ भओ सन्नहं, सहसा विच्छिन्नवन्धनंवट्ठु ।

संवेइ साट्ट पुत्तिओ जइ नेहं गिहडियं सण्ठं ॥

वन्तेसु घरिय खग, आवन्तेकम परियर सुहो ।

जुवसइ अविससमणो, सामियपरितोसजुजुतो ॥ ( ६१, ३५-३६ )

आपस में एक एक का सिर पकड़ कर खरनाघात कर रहे हैं, रक्त की लाली चारों तरफ छा गयी है, बाहुत सैनिक भूमि पर लोट रहे हैं, उड़ी हुई घूल के अघकार में अस्पष्टता के कारण प्रतिपक्षी सैनिक अपने ही पक्ष के सैनिकों से युद्ध कर रहे हैं ।

सोसगहिपकमेष्का, छुरियापहरसु केई पहरति

असिकणयतोमरेहि, सुहडा धायति अलोन्न ॥

रत्तासोयवण पिव, किसुयखलाण होज्ज सघाय ।

जास खणेण खेन्न, पयलियरत्ताखण्णाय ॥

केएत्थ पलियसत्था, मखपहाराह्वाहिनाणेण ।

पडिउट्ठि करेन्ता, अन्ने लोलात्ति महिक्खे ॥

×

×

×

गवतुरपलुरखउक्खय-एण, उच्छापइ दिसाक्खे ।

अविनायियविट्ठपहा, नियया नियए विवाएत्ति ॥ ६१-३८-४०, ४२ ॥

वीमत्स रस —

वीमत्स रस के उदाहरण स्वरूप पिता का वर्णन देखिए । मृत शरीर इधर-उधर फले हुए हैं । भूत व बाकिनिर्वा विषर रही हैं, शृगालों के मुख से अग्नि निकल रही है, रक्त व पीप की दुर्गन्ध फैली हुई है, कई जादू-टोने वाले वहाँ पर मन्त्र की साधना में तल्लीन हैं, कौबे इधर-उधर भेंबर रहे हैं, जलते हुए मृतक धरीर, जगली पशु पक्षी तथा भूत प्रेतों की आवाज हृदय को चीका देती है । वृष्य दारुण और भयावह है ।

बहुविहिया पलीयि, जलन्तउज्जन्तमन्वसघाय ।

गहमूयबम्मरक्तस—डाइविषेयालमीसणप ॥

किलिकिलिकिलन्तउक्तस-सिवामुहुज्जखिय पेयसघाय ।

कब्बायसत्थपउर, मयसमोत्थइयमपहिवीड ॥

पच्चन्तमडयपुप्फस-सिमिसिमियजलन्तइहिरिचिच्छड्ड ।

डाइगिकवन्धकद्विदय-मीम रुण्णन्तमूयगव ॥

कठपूयणगहियरउन्तडिम्भय कयसिगिच्छमन्तरव ।

मण्डलरयपवणमुदुय-इन्दाउहजपियनहमग ॥

विज्जासाहणमुट्ठिय-जगुलियाताउजपियमन्तरव ।

वायसजवहियमास, उड्डमुहुन्नइयजमुगण ॥

कत्थइ पेयायडिदय-मडयविकिरन्त पेयसहाल ।

कत्थइ वेयालहय, रणुखणियममन्तमुयण ॥

कत्थइ रउन्तरिट्ठ, जन्नतो भुगुभुगेन्त जम्मुगण ।

धुधुधुधुधुधेन्तधूय, कत्थइ कयपिगलाले ॥

कत्थइ कडोरुधुयवह-सउरलपुट्टट्ठन्तअट्ठिसहाल ।

कत्थइसाणायडिदय-मडयामिसलमगनुदधयेण ॥

कत्थइ कनालधवल, कत्थइ मसि धूमधूलिसूसरिय ।

किसुयवण व कत्थइ, जालामालाउल दित्त ॥ ६०५, ५३-६१ ॥

प्रसंगानुसार कवि ने कर्कश ध्वनियों का उपयोग किया है जिससे वीमत्स रस की व्यञ्जना मुखरित हो उठी है । शब्दावली पर कवि का अधिकार तथा ( Onomatopoea ) अनुकरणात्मक ध्वनियों की समायोजना प्रशंसनीय है । अलंकारों की योजना में भी कवि ने कमी नहीं रखी है । परन्तु उनकी अपनी विधेयता यह है कि अलंकरण इतना सादा

हे जिससे अर्थ समझने में दुष्कृता तथा काव्य के शैली में कृत्रिमता का आभास नहीं होता । उपरोक्त वर्णनों में यथास्थान जो अलंकार प्रयुक्त हुए हैं उनका निर्योश कर चुके हैं । अब कुछ अन्य उदाहरण देखिये :—

जीवन की मधुरता का जल के बुलबुलों की चपलता, बिजली की चंचलता, स्वप्न की क्षणमग्नता तथा द्रव्यनुप के शक्ति वैनव के साथ तुलना करके एक फ़ोहर सत्य को यामिक बना दिया गया है ।

जलबुल्लुसोवमं चवलं; विज्जुलया चंचल हवद् जीयं; जीयं च सुविणपरितुल्लं;

हृन्ववणुमुमिणसरित्ते, विज्जुलयाचवलचंचले जीये ।

जिह्वा बहो मुन्दर है जो घर्मानुसार भाषण करती है, अन्यथा वह एक तेज छुरी के समान है ।

आ जाणइ समय-रसं, सा जीहा मुन्दर हवद् छोए ।

दुल्लयगतिकक्षधारा, सेसा छुरिय ज्व नवधरिया । १-२५ ॥

अपने पति का चिर वियोग हो गया है, एकमात्र पुत्र ही जिसका सहारा है, वह भी यदि संसार को त्यागकर बीसा ग्रहण कर के तो तारी का मातृहृदय तटप उठता है । उसकी वही दशा होती है जो एक बत्स रहित बेनु की ।

वेणु ज्व वच्छरहिया, कुणइ पलायं पयलियंसु ॥ ८३-९ ॥

भ्रमण सामुसों के गुणों का वर्णन करने में उपमाओं की शक्ती देखिए ।

घरणी विव सज्जसहा, पवनो ह्व सज्जसंग परिमुक्का ।

गदणं व निम्मलमणा, गम्भीरा सायरं चैव ॥

सोमा निसायरं पिब, तेएण दिवायरं व दिमन्ना ।

मेरु ज्व धीरमरुवा, बिह्वा इव संगं परिहीणा ॥१४, ७९-८० ॥

रूपक :—

संसार को विभिन्न प्रकार से एक महासमुद्र, एक अटवी और एक शील का रूपक दिया गया है ।

सुखसखिलावगादे, कसायवाहुवकडे मभावते ।

घणदोमहविचिणीए, जरमरणकिलेसकल्लोले ॥१०६-४१ ॥

और

क्षाणाणिलाहएणं, विविहृतविन्धणमहत्तजलिएणं ।

माणाणलेण राहव, तुमए जम्माळवी बढडा ॥ ११७-३७ ॥

वसन्त ऋतु के फले फूले वन का सिंह के अंगों के साथ एककमय वर्णन देखिये :—

अंकोलतिक्खणन्धो, मल्लिपणयणो असोयदलवीहो ! कुरवयकरालवसणो, सहचारसुकेसरासणिजो ॥

कुसुमरवपिजरंगो, अहमुत्तलयासमूचियकरणो । पत्तो वसन्तसीहो, गयबहुवाणं भयं देत्तो ॥९२, ७-८॥

उत्प्रेक्षा :—

सूर्य अपनी स्वाभाविक गति से अस्त हो रहा है, परन्तु कवि उत्प्रेक्षा करता है कि वह उपसर्प के डर से भाग रहा है ।

तावज्जिय अत्तावो, मल्लन्तो अम्बरं दियसन्तो ।

उवसस्यत्स व नीओ, किरणवलेणं सयं नट्ठो ॥ ३९-२३ ॥

सन्ध्याकालीन अन्धकार सभी दिशाओं में कालिमा फैला देता है । परन्तु कवि कल्पना करता है कि यह तो दुर्जन-स्वभाव है, जो सज्जनों के उज्ज्वल चरित्र पर कालिख पोतता है ।

उच्छरद् तमो गयणं मल्लन्तो दिशिबहे कसिणवण्णो ।

सज्जणचरित्तज्जोमं मज्जइ ता दुज्जण सहावो ॥२-१००॥

भ्रान्तिमान :—

नदी में राम और सीता बलक्रीड़ा में मग्न हैं । उस समय और सीता के मुख को कमल समझकर उस पर झपटते हैं ।

वह ते तत्प महुवरा, रामेण समाह्वा परिचमेठ ।

सीयाएँ बपणकमले, मिलन्ति पञ्चमाहिसकाए ॥४२ २१॥

मुद्रालंकार—प्रत्येक सर्ग के अन्तिम पद में इस अलंकार का प्रयोग हुआ है । इस प्रकार एक विशेष अर्थव्यन्तात्मक पद से कवि ने अपने नाम का निर्देश किया है ।

अहो नराण तु समत्यलोए अवट्ठिमाण पि णु मच्चमग्गो ।

समज्जिय ज वियल तु कम्म, करेइ ताण सरण व सिण्ण ॥६३ ७२॥

सूक्तियों में कवि ने व्यवहार, बुद्धि, सदाचार, नीति व धर्म सम्बन्धी कहावतों का प्रयोग कर कथानक को प्रभावशाली बनाया है ।

मेहेण पिणा वुट्ठी न होइ न य वीयवज्जिय सत्त ।

तह धम्मेण विरहिय न य सोवत्त होइ जीवाण ॥४ २६॥

जह एक्कम्मि सक्करी वसिक्कण पक्खिणो पञ्चमग्गि

वच्चन्ति दस विसावो, एक्क कुट्टम्बम्मि तह जीवा ॥५ १८४॥

इस प्रकार उदाहरण अलंकार द्वारा जीवन के अनुभवों का हृदयस्पर्शी प्रकटीकरण हुआ है ।

येवो येवो वि वर कामण्णो नाणमग्गो नियम ।

सरियाउ कि न पेच्चह, चिन्तूहि समुद्भूयणो ॥१४-१२४॥

धार्मिक उपदेश के समय वृष्टालत और निर्दोषता के समुचित उपयोग का एक नमूना देखिये —

लद्धण माणुसत्त जत्तस न धम्मो सया हवइ चित्त ।

तत्तस किर करयल्लय अमय नट्ठ चिय नरत्त ॥२ ८०॥

अर्थान्तरन्यास का उदाहरण देखिये । सुग्रीव राम की शरण में जाने से पहले सोचता है —

वच्चामि तत्त सरण, सो वि णु सन्नीकरो होइ ।

तुल्लावत्ताण जए होइ सिण्हो नराण नियम पि ॥४७ ५॥

अलंकार रहित सूक्तियों का भी काफी प्रयोग है । हनुमान् रावण को सचेत करता हुआ कहता है —

पत्ते विणासकालो नासइ बुद्धि नराण निक्खुत्त ॥५३ १३८॥

मन्दोदरी रावण को समझाती हुई कहती है कि —

किं दिग्गवरत्त दीवो दिज्जइ वि णु भग्गवट्ठाए ॥७० २७॥

उज्ज्व व वैभवशाली कुल में जन्म लेने पर भी महिला को परागृह में जाना ही पड़ता है । वह सदा अपने पितृगृह में नहीं रह सकती —

परहेह सेवण चिय एस सहावो महिक्खियाण ॥६ २२॥

एक रानी अपने पति का आचरण सुधारने के लिये परामर्श देती हुई कहती है कि वैसे राजा होगा, वैसी ही प्रजा होगी ।

जातरिक्कम्मायाओ, हवइ नरिन्णो इह वसुमईए ।

तारिस निवोण निरत्तो, अहिय चिय होइ सम्मज्जणो ॥९३ २८॥

कवि कहता है कि दुःख, आपत्ति व व्याधि के समय में कोई किसी का साथ नहीं देता है । वह तो अपना ही सुकर्म है जो काम जाता है ।

न पिवा न वेव माया, न भाया नेव अत्थसक्खा ।

कुब्बन्ति परिताण, जीवत्त उ धम्मरहियस्स ॥१०६ ३६॥

छन्द प्रयोग —

पञ्चमचरिय में गाथा नामक मात्रिक छन्द का मुख्य रूप से प्रयोग हुआ है । उत्कालीन कवि अपनी रचनाओं को तथा में साधारण धनो के समक्ष पढ़कर सुनाया करते थे । इसलिये सुविधा, सरलता व सुरीलेपन के कारण गाथा-छन्दों का ही

प्रयोग करना अच्छा समझा जाता था। पञ्चमचरिय के प्रथम सर्ग से यह स्पष्ट है कि कवि अपनी रचनाको परिषद में श्रोतागणों के समक्ष पढ़कर सुना रहा है।

एतत्थं विय परिसाए, नराण चित्ताद् बहुवियप्पाद् ॥ १.१४ ॥

— — — — रत्नं गाहाहि पायदकुण्डलं । विमलेष पञ्चमचरिय, ससेवेण निछामेह ॥१.३१॥

सम्पूर्ण रचना गाथा छन्द में निबद्ध है। परन्तु प्रत्येक सर्ग के अन्तिम पद में छन्द बदल गया है। उन अन्तिम पदों में मुख्यतः वर्णछन्दों का प्रयोग है और अन्य स्थलों पर गाथा छन्द के ही वेद-प्रवेद हैं। सर्गों के मध्य में भी यज्ञतर्पण वर्णछन्दों का प्रयोग हुआ है। वर्णछन्दों में वसततिलका, उपजाति, मालिनी, इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रवज्रा, रुचिरा, शार्दूलविक्रीकित जादि उल्लेखनीय हैं।

आठ वर्णों के प्रमाणात्ता नामक वर्ण-छन्द का उपयुक्त प्रयोग किया गया है। हनुमान और इन्द्रजित् के सैनिकों के बीच युद्ध का दृश्य है। प्रतीत होता है कि युद्ध संगीत के ताल और लय के साथ सैनिकों के पैर भी उठ रहे हैं तथा वही ताल और लय इनको लड़ने के लिये प्रेरित करता हुआ जोश दिला रहा है।

ससामिदण्डजलज्जवा, पवगधापदारिया । विमुक्कजीयक्कषणा, पडन्ति सो महाभवा ॥

सहावतिगज्जगज्जया, लसन्तचारुचामरा पवगमाज्जहाया, खय गया तुरगमा ॥

पवगभिन्नमत्तया, पुडन्तिवित्तमोत्तिवा । पण्डुदण्डाण्डुहिवा, पडन्ति मत्तकुवरा ॥

विचित्तेमिन्मिया, विणिट्ठकच्चण्डया । पवगधायचुल्लिया, छय गया महारहा ॥५३ ११० ११३॥

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि पञ्चमचरिय प्राकृत भाषा का प्रथम महाकाव्य है जिसमें रस, भाषात्मक वर्णनों व अलंकारों की योजना बहुत ही सुन्दर बन पड़ी है। यह उत्तरकालीन कवियों की कृत्रिमता से बिल्कुल परे है और इसीलिये एक साधारण व अल्पविशित पाठक के लिये भी सुपाठ्य व सुबोध बन सका है।



## पुष्पदन्त की रामकथा

(ले०—डा० देवेन्द्र कुमार)

(१) पुष्पदन्त—अपभ्रंश के बहुत बड़े कवि थे। ९ वीं और १० वीं सदी के मिलन-विन्दु पर उनका जन्म हुआ। अपभ्रंश ही नहीं, समूचे भारतीय साहित्य में पुष्पदन्त का कुछ निराला ही स्थान है। यह निरालापन उनके व्यक्तित्व और कृतित्व दोनों में है। वह पंडित होकर भी फक्कड़ थे। उनके व्यक्तित्व में जहाँ स्वाभिमान की उग्र ज्वाला थी वहाँ भावुक नम्रता की शीतलधारा भी। उनकी कठोरता, भावुकता को बचाने का ही एक आवरण थी। पूरे बारह वर्ष तक वह जमकर साहित्य साधना में लगे रहे। आवश्यकताओं के खडराग से परे और समय की छाया से दूर। उन्होंने जो कुछ लिखा वह युग और परंपरा के अनुरोध पर ही, फिर भी उसमें मौलिक सजीवता है। वह सजीवता जो समय की चुनौती ही नहीं स्वीकार करती, बल्कि उसपर खेलती है।

(२) उनके समूचे साहित्य में 'रामकथा' विशेष स्थान रखती है। कथा की भिन्नता, लेखक का दृष्टिकोण और सामयिकता के मिश्रण से यह कथा राम के बारे में नवीन तथ्य प्रस्तुत करती है। यह सच है कि पुष्पदन्त की रामकथा एकदम उनकी अपनी नहीं है। फिर भी उसकी कुछ अपनी विशेषताएँ हैं, और यह बात सभी प्राचीन भारतीय लेखकों के बारे में सच है। इसका मुख्य कारण यह है कि राम, कवि के युग में यथार्थ की अपेक्षा श्रद्धा के विषय बन चुके थे। उनसे प्रेरणा लेने के बजाय, उन्हें श्रद्धा के फूल चढ़ाना, भारतीय साहित्यकार का युगधर्म बन गया था। राम रोम-रोम में रहे हुए हैं या नहीं, इसमें संदेह किया जा सकता है, पर भारतीय काव्य में राम रहे हुए हैं—यह संदेह से परे है। और इसलिये—हर नए युग में राम का काव्यात्मक स्वरूप बदला। इतिहास राम के बाद का है, और पौराणिक मान्यताओं के आधार पर राम के शुद्ध ऐतिहासिक व्यक्तित्व की स्थापना करना खतरे का काम है। फिर भी राम के बारे में कई दृष्टिकोण हैं। दर्शन उन्हें परमतत्त्व मानता है। वमें उन्हें भगवान् के रूप में पूजता है। पुराण में वह अवतार हैं और साहित्य में आदर्श। जब हम काव्य कृतियों में अंकित उनके चरित्र को देखते हैं तो लगता है कि राम व्यक्ति नहीं, प्रतीक हैं। ऐसा प्रतीक, जिसे कल्पना मनचाहा तराशती रही और युगभावना उसे अपनी तवियत का आकार देती रही। फिर भी एक बात हरेक युग के लिये सच है, और वह यह कि राम, युग संवेदना को अभिव्यक्ति के समर्थ और लोकप्रिय माध्यम रहे हैं। लिहाज़ा पुष्पदन्त के राम भी ऐसे ही परंपरा के राम हैं।

(३) उनकी चरित्र रेखाएँ वही पुरानी की पुरानी। जीवन भी एकदम लड़। फिर भी पुष्पदन्त की रामकथा में कुछ ऐसी बातें हैं जो हिन्दू रामकथा से ही नहीं, दूसरी जैन रामकथाओं से भी भिन्न हैं। इस भिन्नता का मूल विन्दु यह है कि पुष्पदन्त के अनुसार राम और सीता का वियोग उनके पूर्व जन्म के पाप का परिणाम था, इसके लिये रावण को ही दोषी ठहराना ठीक नहीं वह एक निमित्त था। कवि यहाँ यह बताना चाहता है, मनुष्य को वर्तमान परिस्थिति के लिये दूसरे ही नहीं, बल्कि उसके स्वयं के काम भी उत्तरदायी होते हैं। इसलिये उसने विस्तार के साथ राम-लक्ष्मण के पूर्व जन्मों की पीढ़ियों का उल्लेख किया है, जिसके अनुसार पूर्व जन्म में राम और लक्ष्मण राजा प्रजापति और उसके मंत्री के पुत्र थे। उनके नाम थे चन्द्रचूल और विजय। एक बार उन्होंने नगर सेठ श्रीदत्त की पत्नी कुबेरदत्ता का अपहरण किया। इस पर राजा ने उन्हें जंगल में ले जाकर मार डालने को आज्ञा दी। मंत्रियों ने मारने की अपेक्षा जैन साधुओं को उन्हें सौंप दिया। दोनों ने वीक्षा लेकर तप किया। अगले जन्म में वे राजा दशरथ के यहाँ राम और लक्ष्मण के नाम से उत्पन्न हुए इस प्रकार राम का सीता वियोग उनके पूर्व जन्म की घटना की प्रतिक्रिया थी। पुष्पदन्त की रामकथा में दशरथ के तीन ही बेटे हैं। राम, लक्ष्मण और शत्रुघ्न। रामकी माँ का नाम काश्याना न होकर 'सुवेल' था, और लक्ष्मण की माँ कैकेयी थी, उनकी रामकथा में भरत का अस्तित्व ही नहीं। इसलिये भरत से संबंधित प्रसंगों का इसमें अभाव है। कवि ने राम के वचन का बहुत ही चलाता परिचय दिया है। उसके आधार पर इतना ही कह सकते हैं कि राम का वचन सामान्यकुमारों की तरह बीता। राम के पिता के बारे में वह संकेत महत्वपूर्ण है कि पहले वह हिंसामूलक यज्ञ संस्कृति में गहरी आस्था रखते थे। बाद में वह उसके विरोधी बन गये। घटनाक्रम के



इस परिवर्तन का कारण खोजना कठिन नहीं। पुष्पदन्त नीतिवादी धार्मिक लेखक थे। कर्मफल प्रदान अधिकृत संस्कृति में, उनकी गहरी आस्था थी। उनकी यह आस्था रामकथा के विस्तारक्रम में पथ-भ्रम पर देखी जा सकती है।

(४) उनकी रामकथा का दूसरा महत्वपूर्ण मोड़ है राम का यज्ञ की रक्षा के लिये जाना। समूची रामकथा के महत्वपूर्ण प्रसंग यही हैं। एक यह और दूसरा राम का बनबात। एक में राम का सीता से विवाह हुआ और दूसरे में उसका विधोष। दोनों ही घटनाओं ने राम के जीवन को सबसे अधिक प्रभावित किया। राम यज्ञ की रक्षा के लिये जाते हैं। पर वशिष्ठ के अनुरोध पर नहीं, प्रत्युत राजा जनक के निमन्त्रण पर। पुष्पदन्त के अनुसार जनक भी यज्ञवादी थे, ब्रह्मवादी नहीं। नहा पहुँचकर राम ने रक्षा करने के बजाय हिंसामूलक यज्ञ का शान्तिपूर्ण ढंग से विरोध किया। उन्होंने तो तर्क दिये—उससे लोगों की यज्ञ से आस्था उठ गई और बूढ़े जनक ने अपनी बेटी राम को ब्याह दी। सीता के साथ राम ठट्ठावट से अयोध्या लौट आए। नगर-प्रवेश के पहले उन्होंने जिन भगवान् की पूजा-बचना की। राम राजा के पुत्र थे, इसलिये युद्ध भी उस्तुफता उनके मन में होना स्वाभाविक बात थी। उन्होंने पिता से काशी पर बड़ाई करने की आज्ञा माँगी। राम विस्तारवादी हो गयीं वे पर अपने पूर्वजों की बरती छोना उनके स्वाभिमान को स्वीकार नहीं था। काशी पहले अयोध्या के अधीन थी, पर बाद में स्वाधीन हो गई। पिता की अनुमति पाकर राम सबल-बल काशी पहुँचे पर युद्ध की नीवत नहीं बारी। काशी वालों ने उनकी अधीनता मान ली। चमचमाती ध्वजाओं और मंगलमय तोरणों के बीच काशी के नागरिकों ने उनका जय्य स्वागत किया। कामदेव को भी मात देने वाले, राम के सौन्दर्य को देखकर काशी की बनिताओं का बुरा हाल था। राम ने कुछ समय, अपने नये राज्य में ही रहने का निश्चय किया। इसी बीच जनमन में तूफान मचाता हुआ बसंत आ पहुँचा।

(५) राम अन्त पुर के साथ बसन्त की खेड़ा-बहार लूटने चल पड़े। ठीक इसी समय नारद ने जाकर रावण से सीता के सौन्दर्य का उद्गान किया। रावण सीता पर आसक्त हो गया। नारद ने यह जानवूस कर किया। सीता रावण की बेटी थी। पर ज्योतिषियों ने अनुसार वह रावण की मृत्युका कारण बनती। इसलिये उसने उसे जन्मसे ही फिकवा दिया। पर बिधि का विधान देखिये। पिता पुत्री पर आसक्त था। विभीषण और मारीच ने उसे बहुतेरा समझाया, पर ध्वर्य। नारद का यह प्रसंग भी पुष्पदन्त की रामकथा को दूसरी राम कथाओं से भिन्न करता है। जिस प्रकार राम का परलौ-विश्वों पूर्व के कर्म का फल था, उसी प्रकार रावण की आसक्ति भी उसके पूर्व सम्कार का फल था। स्वर्ग का प्रलोभन, नरक का भय, यज्ञ का आकर्षण और नीति के उपदेश रावण का हृदय बल्लने में असमर्थ रहे। सीता के बिना उसे जीवन और राज्य सूना-सूना लग रहा था। उसने अपनी बहुत चन्द्रमुखी (दूसरी कथाओं की सूर्पनखा) को सीता को फुसलाने भेजा। जब कोई अपनी बेटी पर ही रीस जाय तो बहुत से सहायता ले लेने में उसे क्या बुराई हो सकती है ? चन्द्रमुखी ने चित्रकूट के कीड़ावन में जब सीता को देखा तो देखती रह गई। उसे अपना धौबन फीका लगा। इसीलिये नायद वह बुढ़िया का रूप बना सीता के पास पहुँची। सीता का मन लेने के लिये अपने हार की बाल बली। सीता के रूप और सौन्दर्य की प्रशंसा कर, स्वयं तपकर बगले जन्म में अपने लिये ऐसे ही रूप सौन्दर्य की कामना की। इन पर सीता ने उसे फटकाया कि पति कैसा भी हो स्त्री को उसी में सतोष करना चाहिए। साधना का लक्ष्य मोक्ष होता चाहिए न कि रूप और सौन्दर्य। चन्द्रमुखी ने ताड़ लिया कि रूप और सौन्दर्य जैसी नीलिक बातों की अपेक्षा, नीता नारमा में विश्वास करती है, इसलिए उसे टिगाना कठिन है। उसने जाकर रावण से साक कह दिया कि सीता देवी को टिगाना कठिन है। रावण शिख हो उठा और सीता के अपहरण के लिए विमान में बैठकर चल पड़ा। चित्रकूट में पहुँचकर उसने देखा कि प्रकृति की रमणीयता ने रमणी के सौन्दर्य में पार बाँध लगा दिये थे। रावण के मामा मारीचि ने सोने के मृग का रूप धारण कर राम को भ्रमयाया और रावण सीता को लेकर चलत बना। इधर राम सीता के वियोग में हुषी थे और उधर सीता रावण की निरुच्छता से आतंकित राम उनकी खोज में लगे रहे, पर कुछ पता नहीं चला। अभी अयोध्या में दशरथ जीवित थे। उन्होंने सपने के आकार पर बताया कि सीता को रावण हर ले गया है। शत्रुन भी राम की सहायता के लिये आ गये। सुग्रीव और हनुमान भी उनके सहयोगी बन गये। राम ने भी सुग्रीव को उसके भारी बालि से राज्य दिलवाने का लक्ष्य दिया। हनुमान सीता की खबर लेने चला गया, और अमर का रूप धारण कर उसने सीता से भेंट की। उसे आदस बेधायी। जब वह राम के पास वापस आया तो उन्होंने उसे गले लगा लिया। उधर जब मदीदरी को मायूस हुआ कि सीता उसकी ही लक्ष्मी है, तो उसने रावण को बहुत समझाया, पर ध्वर्य।

(६) राम, युद्ध की अपेक्षा शांति के पक्ष में थे। तलवार से अधिक महत्त्व यह बातचीत को देते थे। इसलिये लक्ष्मण

के विरोध के बावजूब भी राम ने हनुमान को एक सेनापति की हैसियत से दूत बनाकर भेजा। हनुमान और रावण में वार्ता हो ही रही थी कि दूसरे मोक्षाग्रो ने उसका अपमान कर दिया। हनुमान आगबबूला हो गया। वह चुनौती देकर आ गया। अब युद्ध के बिना चारा नहीं था। राम ने कूच कर दिया। बीच में उन्होंने बिजाएँ सिद्ध की। दोनों दलों में ज्वर लड़ाई हुई, और रावण लक्ष्मण के हाथ से मारा गया। युद्ध के उब अन्तिमदृष्ट में दोनों की लका चक्कर खल हो गई। नाग दृष्ट करणा से भर उठा। रावण के अन्त पुर से जो हाहाकार उठा उसमें मयोदरी नव स्वर सबसे ऊँचा, कण और गभीर था। विभीषण भी आत्मगलानि में डूबा जा रहा था कि उसने अपने माई से विद्रोह क्यों किया। रावण की शव माना पिन्ने राम भी उसमें सम्मिलित हुए। पुण्यदत्त की रामकथा का यह सबसे अधिक मानवी प्रसंग है। रावण के जीवन का शब्दचित्र बहि के शब्दों में देखिए :—

रामाएसे जगन्नाथ

बर्हि जगहि उच्चाइत रावणु,

होइ सुखि वि गणगुणसारख

परमारेण सञ्च लह्यारत ।।म० पु० २,७८,२५,६-७।।

राम की आत्मा पाकर जय को कैपा देनेवाले रावण को बार ओपी ने कपो पर उठा लिया। रावण तो रावण था। इन्द्र भी यदि दूसरे की स्त्री का हरण करे तो उसे हल्ला का देवना पड़ता है। जीवन की सभ्यमगुता और मनुष्य की अनैतिकता वा सुन्दर व्यंग्य-चित्र इस शब्द-यात्रा के वर्णन में अंकित है। राम को व्यक्तिगत कारण से रावणसे लड़ना पड़ा, किन्ती मातृहृदिक घृणा या जातीय द्वेष के कारण नहीं। बाद में राम ने पहला जौ काम किया, वह था ग्रह-नक्षत्रों और ब्राह्मण-संन्योतिषियों की पूजा। फिर मधोदरी को शान्त्वना और विमोक्षण को राजपाट देकर वह दिग्विजय के लिये निकल पड़े। तीनों सङ्घ-पक्षी पीतकर वह अयोध्या वापस आये। बहुत समय तक राज्य करने के बाद लक्ष्मण की मृत्यु हो गई। इस घटना से राम का मन ससार से ऊब गया। उन्होंने शिवगुप्त नाम के जैन आचार्य से दीक्षा ले ली और तप कर अंत में मोक्ष लाभ किया।

(७) प्रस्तुत विश्लेषण का पहला निष्कर्ष यह है कि पुष्पदत्त की रामकथा में राम का वर्तमान जीवन उनके पूर्व जन्म की एक प्रतिक्रिया थी। बहुविवाह, बहुपत्नी प्रथा, कैंकेयी के बरदान से राम के सुख-दुख का कोई सीधा संबंध नहीं। कैंकेयी और भरत के प्रसंगों की तरह रामचरित की उत्तरकालीन घटनाएँ भी इसमें नहीं हैं। राम की लंका यात्रा किसी घरेलू घटना का परिणाम नहीं थी। वह जैसे उनकी दिग्विजय के अभियान का ही एक अंग थी। इसलिये लंका विजय के बाद राम, सीधे घर न जाकर, दिग्विजय के लिये चले जाते हैं। सीता के वीर्य पर कवि को इतनी श्रद्धा है कि सामाजिक अभिमान को दूर करने के लिये अग्निपरीक्षा की कल्पना उसे असह्य है। उसकी दृष्टि राम की वियोग वेदना के चित्रण तक ही सीमित है, नौदा के चरित्र की परीक्षा का प्रश्न उसके सम्मुख ही ही नहीं। पुष्पदत्त की रामकथा सामाजिक घटनाओं और पारिवारिक संवेदनाओं को समेट कर नहीं चलती, वह कर्म सिद्धान्त की अदल रेखा पर चलती है। विस्तारभय से ज़रूर यह बात उठाना ठीक नहीं कि कवि के इन परिवर्तनों के मूल स्रोत क्या हैं। पर यह स्पष्ट है कि उनकी रामकथा में पूर्वजन्म की कथाओं का मिश्रण है। घटनाएँ परंपरागत हैं, पर उनके सार में और परिणाम नए हैं। उन पर कवि के विचारों की छाप है। प्रमुख पात्रों के चरित्र और मुख्य घटनाओं के अंशों में कवि के जीवन विचारों का प्रत्यक्ष प्रभाव स्पष्ट प्रतिफलित हुए हैं। उदाहरण के लिए कवि का यह धार्मिक विन्यास या कि प्रत्येक भौतिक कामना मनुष्य के चरित्र को गिराती है। आध्यात्मिक लक्ष्य के बिना मनुष्य के चरित्र में बदला नहीं आ सकती। उसके इस विश्वास को ठीक इसी रूप में उस प्रथम में देखा जा सकता है जब रावण की बहुत पहले-पहल सीता को फुसलाने आती है। कवि पुष्पदत्त की सामाजिक आदर्शों में उतनी आस्था नहीं थी, जितनी आध्यात्मिक आदर्शों में। इसलिये इस उद्देश्य से मेल खानेवाली घटनाओं को ही उन्होंने अपनाया है। हो सकता है इसका कारण कवि का एकलौत जीवन हो। पुष्पदत्त की कथा के अनुसार राम एक सामान्तकुमार थे। उनका बचपन अयोध-अयोध में बीता और जीवन विरासत एव दिग्विजय में। पुरुषार्थ और त्याग की उनमें कमी नहीं थी, पर उसका उपयोग उन्होंने आध्यात्मिक जीवन में किया। राम के स्वभाव में भारतीय राजनीतिकों की वह नीति अक्षिप्त है जो युद्ध के बजाय शान्ति में विश्वास रखती है। साहित्य और भाषा की दृष्टि से उनकी इस कथा का महत्व इनसे भी अधिक है, क्योंकि उसमें काव्य का अलंकरण और भाषा की सटीकता का मेल कवि की भावुक प्रतिभा का सुंदर प्रतीक बन गया है।

## अपभ्रंश भाषा के सन्धिकालीन महाकवि रङ्घू

( ले० राजाराम जैन, एम०ए० )

व्यक्तित्व और कृतित्व —

अपभ्रंश-साहित्य के इतिहास में महाकवि रङ्घू अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। पुराण, आर्याव, हरित, सिद्धान्त, आचार एवं अध्यात्म जैसे विभिन्न विषयों पर उनकी समर्थ लेखनी से कई प्रतिनिधि रचनाओं का सुजन हुआ है। इतना ही नहीं, उन्होंने अपनी रचनाओं में विभिन्न प्रशास्त्रियों के माध्यम से मध्यकालीन इतिहास, संस्कृति एवं कला के उन त्यों की भी अभिव्यक्ति दी है जो प्रचलित इतिहास के ग्रंथों में कई कारणोपशब्द स्फुटतापूर्वक नहीं लिखे जा सके थे। इसके अतिरिक्त एक अन्य विशेषता यह है कि इनकी रचनाएँ उस काल में लिखी गई थी जब कि अपभ्रंश भाषाएँ हिन्दी का रूप लेती या रही थी। अतः रङ्घू-साहित्य सन्धिकालीन होने के कारण साधा-विज्ञान की दृष्टि से भी अपना एक विशेष महत्व रखता है।

महाकवि रङ्घू अत्यन्त सहृदय एवं भावुक कवि थे। उन्होंने अपना सारा जीवन परोपकार में ही लगा दिया था। उनकी जितनी भी रचनाएँ हैं वे प्रायः सभी उन्होंने अपने भक्तजनो के निमित्त लिखी थी। अपने आचार-विचार एवं कवित्व-व्यक्तित्व से उन्होंने अपने समकालीन गोपाचर-नरेश हरिसिंह तथा उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह को अपना परमभक्त बना लिया था। उन्हीं के समय में खालियर का किला जैन संस्कृति एवं इतिहास का गढ़ बना। कहते हैं कि लगभग ३३ वर्षों तक बहा जैन मतियों का निर्माण-कार्य होता रहा, जिसमें राजा हरिसिंह एवं कीर्तिसिंह ने काफी व्यय किया था।

अतः राजाओं के साथ ही कवि ने अपने ज्ञानागु भक्तों, नगरसेठों एवं भट्टारकों आदि की विस्तृत प्रशस्तिवा लिखकर एक ओर जहाँ उन्हें युगो-युगो तक अमर कर दिया, वहाँ निज का ऐसा कोई विशिष्ट परिचय अपनी रचनाओं में नहीं दिया जिससे कि उनका सर्वांगीण जीवन चित्रित किया जा सके। फिर भी उनकी कुछ ग्रन्थ प्रशस्तिग्रंथों के आधार पर मधुकरी-भूति से जो कुछ भी पता चल सका है उसके अनुसार उनके जीवन का परिचय इस प्रकार है —

कवि परिचय :—

महाकवि रङ्घू काष्ठासध माधुरगच्छ के एक भट्टारकीय विद्वान् एवं महाकवि थे। वे सम्भवतः पद्माक्षी, खालियर के निवासी थे। वे जाति के पद्मावति पुरवाल थे। इनके पितामह का नाम था तपसवि देवराय तथा माता का विजयश्री और पिता का नाम था हरिसिंह सखी<sup>१</sup>। हरिसिंह सखी एक सम्मागित विद्वान् एवं कवि थे। उनका यही पाण्डित्य एवं कवित्व रङ्घू को विरासत में मिला था जिसका कि भान सम्भवतः उन्हें न था। एक दिन जब वे अपने जीवन का लक्ष्य निर्दिष्ट न कर सकने के कारण व्याध्र एवं निराश थे तभी उन्हें निद्रा आ गई। उसी स्थिति में उन्हें सरस्वती देवी ने स्वप्न देकर काव्य रचना की प्रेरणा दी —

सिधिलखरे दिट्ठ सुवदेवि सुपसण्ण ।

आहासए तुल्ल हव जाए सुपसण्ण ॥

परिहरिहि मणचित करि भव्नु णिगु कम्बु ।

सल्लयणह मा डरहि भज हरित मइ सव्बु ॥

तो देविनयणेण पठितवि साण्णु ।

सक्खणेण सयणात् उट्ठित्व जि गयत्तु ॥ (सन्मति० १।४।२-४)

अर्थात् "प्रमुदित (मना) सरस्वती देवी ने स्वप्न में (मुझे) वर्णन दिया, (उषा) कहे (कि) मैं तुझ पर प्रसन्न हूँ। मन की चिन्ता छोड़, हे भव्य, (तू) निरन्तर (प्रतिदिन) काव्य (रचना) किया कर। दुर्जनो से मत डर, (क्योंकि) भय सम्पूर्ण

बुद्धि का अपहरण कर लेता है। उस देवि के बचनो से प्रसिबुद्ध हो (मे) आनन्दित हो उठा। उसी समय मेरी निद्रा टूट गई (वीर भे) विस्तर से उठ बैठा।” इस स्वप्न ने कवि को प्रबुद्ध चित्त बना दिया था। यही कारण है कि वे अपने अल्प जीवन में भी ऐसे विशाल अपभ्रंश साहित्य का निर्माण कर सके कि जिससे स्वयं एक छोटा सा स्वतन्त्र प्रबाल्य बन सकता है। उनकी रचनाओं में से अभी तक २३ कृतियों का पता चल सका है, जो विभिन्न शास्त्रभट्टारों में सुरक्षित है तथा अब प्रकाशन की राह जोह रही है। उनकी उपलब्ध रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं —

- रचनाएँ — (क) पुराण साहित्य— (१) हरिवंश पुराण तथा (२) महापुराण।  
 (ख) कथा-साहित्य— (१) पुष्पाश्रव कथा कोष (२) अणयमी कथा तथा (३) सम्पत्त्व कौमुदी।  
 (ग) चरित-साहित्य— (१) पार्श्वचरित (२) सुकोशल चरित, (३) मेघेस्वर चरित (४) पद्मचरित।  
 (५) धन्यकुमार चरित (६) सम्पत्ति जिन चरित। (७) धीमन्तर चरित  
 (८) करकट्ट चरित (९) श्रीपाल चरित तथा (१०) यशोधरचरित।  
 (घ) आचार तथा सिद्धान्त— (१) वृत्तसार (२) उपदेशरत्नमाला (३) आत्मसंशोध काव्य  
 (४) सम्पत्त्वगुणनिधान (५) सम्पत्त्व गुणारोहण तथा (६) सिद्धान्तसार।  
 (च) पूजा-पाठ— (१) दशलक्षण जयमाला तथा (२) शौलङ्कारण पूजा एवं जयमाला।

उक्त रचनाओं की नामावली तथा विषय प्रकार देखने से स्पष्ट प्रतिपादित होता है कि कवि का ज्ञान बहुमुखी तथा प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषाओं पर उसका असाधारण अधिकार था। कवि की रचनाओं में अपने आश्रयदाताओं के प्रति आशीर्षचन संस्कृत श्लोको में लिखे गये हैं। उनके संगठन एवं शैली को देखते हुए यह प्रतीत होता है कि वे संस्कृत भाषा के भी अच्छे विद्वान् थे। छन्द एवं शाब्दशास्त्र का व्यवस्थित ज्ञान तथा काव्यों में स्वाभाविक प्रवाह रहने पर भी उपमा, उपमेसा आदि अलंकारों की छटा दर्शनीय है। वास्तविक रस की प्रमुखता होने पर भी रङ्ग-साहित्य में प्रसंगवश मृगार, वीर, रौद्र, धीमत् आदि विविध रसों का सुन्दर परिष्कार हुआ है। कल्पनाएँ मानवीय एवं लोकप्रियता तथा मुहावरे जन सामान्य के बीच के ही प्रयुक्त हुए हैं। प्रकृति-चित्रण एवं नगर-वर्णन जहाँ एक ओर कवि के रचना-कौशल की सूचना देते हैं, मालव-जनपद का एक सजीव इतिहास भी उपस्थित करते हैं।

### काल-निर्णय —

महाकवि रङ्ग की जन्मतिथि अथवा कार्यकाल के प्रारम्भ की कोई भी स्पष्ट सूचना उनकी रचनाओं में नहीं मिलती यह पहले ही कहा जा चुका है, फिर भी हम निम्न बाह्याभ्यन्तर प्रमाणों के आधार पर कार्यकाल के प्रारम्भ आदि का निर्णय इस प्रकार कर सकते हैं —

(१) महाकवि रङ्ग ने अपनी एक रचना “सम्पत्त गुणनिर्णय कव्य” में उसका समाप्तिकाल वि० सं० १४९२ दिया है। इसकी रचना कवि ने तीन मास के अल्पकाल में ही की थी। प्रस्तुत कृति में द्वयी पूर्ववर्ती किसी भी रचना का उल्लेख नहीं है।

(२) कवि का एक अन्य ग्रन्थ “सुकोशल चरित” है, जिसकी रचना वि० सं० १४९६ में समाप्त हुई थी। इसमें कवि ने अपनी पूर्वचरित (१) नेमिचरित, (२) पार्श्वचरित तथा (३) लक्ष्मण पुराण नामक तीन रचनाओं का उल्लेख किया है। “नेमिचरित” के निर्माण में ब्रह्मचारी लेखक की काफी प्रेरणा कवि को मिली। डॉ० खेल्वा भट्टारक गुणकीर्ति के शिष्य अथवा भक्त थे। इन डॉ० गुणकीर्ति का समय वि० सं० १४६८-७३ है। अपनी एक अन्य

(१) सं० सम्पत्त०—४१३४८-११

(२) सं० सुकोशल०—४१२३१-३

(३) सं० सुकोशल०—१४५५-८

(४) सं० हरिवंश०—११३१३११

(५) सं० भट्टारक सम्प्रदाय—पृ० २४६

कृति "धन्यकुमारचरित" में कवि ने इन्हीं भ० गुणकीर्ति को अपना गुरु<sup>१</sup> भी माना है। इसका अर्थ यह हुआ कि कवि ने १४६८ से १४७३ के मध्य तक अपनी रचनाओं का लेखन प्रारम्भ कर दिया था। "नेमि चरित" में कवि ने अपनी जिन सात रचनाओं का उल्लेख<sup>२</sup> किया है उनके परिमाण को देखते हुए उक्त काल उपयुक्त भी प्रतीत होता है। इस प्रकार वि० स १४६८-७३ के बीच का समय कवि के ग्रंथ लेखन का प्रारम्भकाल माना जा सकता है।

(३) कवि महिन्दु कृत अपभ्रंश-भाषा के "शान्तिनाम-चरित" में उल्लिखित पूर्ववर्ती कवियों में महाकवि रघू का भी स्मरण किया गया है<sup>३</sup>। उक्त रचना वि० स० १५८७ में लिखी गई थी<sup>४</sup>। इससे विदित होता है कि कवि रघू उक्त समय के पूर्व हो चुके थे।

(४) महाकवि रघू कृत "पार्वतपुराण" की एक हस्तलिखित प्रतिलिपि वि० स० १५४९ की चैत्र शुक्ल एकादशी, बुधवार को लिखी हुई प्राप्त होती है जो कि हिसार के महावीर पैलाख्य में सुलतान साह सिकन्दर के राज्यकाल में लिखी गई थी, और वह मूल रचना से कुछ वर्ष बाद की ही प्रतिलिपि जान पड़ती है<sup>५</sup>।

(५) रघू ने अपनी एक रचना 'नेमिचरित' में कनकाद्रि (सोनागिर, मध्यप्रदेश) में भ० कमलकीर्ति (वि० स० १५०६-१०) के एक पट्ट की स्थापना का उल्लेख किया है, जिसका कि पट्टपर भ० शुभचन्द्र को बनाया गया था<sup>६</sup>। भ० शुभचन्द्र का समय वि० स० १५३० निश्चित है<sup>७</sup>। इस उल्लेख से उक्त काल तक कवि के जीवित रहने की सूचना मिलती है।

(६) कवि की रचनाओं में उपरोक्त भट्टारक शुभचन्द्र (वि० स० १५३०) तथा राजा कीर्तिसिंह के बाद की ऐसी कोई घटना या नामोल्लेख प्राप्त नहीं होता जिससे कि उनके जीवित रहने की सूचना मिलती हो। कीर्तिसिंह का मृत्युकाल वि० स० १५३६ है<sup>८</sup>। अतः यही रघू के जीवन काल की अन्तिम अवधि हुई। इस प्रकार कवि का कार्यकाल वि० स० १४६८ से १५३६ तक माना जा सकता है।

### रचनाओं का परिचय —

#### सम्यक्त्वगुणनिधानकाव्य —

प्रस्तुत ग्रन्थ महाकवि रघू की सिद्धान्त-परक एक सुन्दर रचना है जिसमें सक्षिप्त आध्यात्म के माध्यम से सम्यक्त्व का वर्णन सरस एवं सरल भाषा में किया गया है। इसमें ४ सधियाँ हैं तथा कुल १०४ कडवक। प्रथम सन्धि के १९ कडवकों में कवि ने अपने गुरु सश कीर्ति भट्टारक का स्मरण, गोपाचल नगर तथा उसके राजा दृगर्षिह का विस्तृत परिचय एवं अपने आश्रयदाता सधपति कमलसिंह की प्रशंसा करने के बाद ग्रन्थ के विषय का सामान्य परिचय दिया है और इसी में प्रथम सन्धि समाप्त हो जाती है<sup>९</sup>।

द्वितीय सन्धि के २२ कडवकों में कवि ने सम्यग्दर्शन के प्रथम निःशक्ति-अवस्था का वर्णन किया है, जिसमें अज्ञान चोर का कथानक लिखकर विषय को काफी रोचक बना दिया है।

तृतीय सन्धि के २७ कडवकों में कवि ने सम्यक्त्व के अन्य अंगों—निःकाशित, निर्विचिकित्सा, अमूढवृष्टि, उपगूहन, स्थिति-करण एवं वास्तव्य का निरूपण करते अन्तिम चतुर्थ-सन्धि के ३६ कडवकों में प्रभावना अंग का वर्णन किया है।

(१) दे० धन्यकुमार—११११०, १११११-१०, ११३११, ११४८-९, ४११९११

(२) दे० हरिवंश ११३६-१०

(३) दे० अनेकान्त ५१२५४

(४) दे० वही ५१२५३

(५) दे० वही ५१४०२

(६) दे० हरिवंश ११११२-१३

(७) दे० भट्टारक ५० २४७

(८) दे० अनेकान्त १०१३८४

उक्त रचना भी आदि व अन्त की प्रसस्तियाँ इतिहास की दृष्टि से अपना विशेष महत्त्व रखती हैं। इनमें कवि ने अपने समय के गोपाचल नगर की आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों का सुन्दर दिग्दर्शन कराया है<sup>१</sup>।

इस ग्रन्थ की रचना महाकवि रघुपथ में साहू कमलसिंह की प्रेरणा से की थी। रचना प्रारम्भ होने के पूर्व कमलसिंह इसकी सूचना राजा बृगरसिंह को देते हैं तो वे प्रत्युत्तर में कहते हैं —

पुष्पु कञ्जु ज तुव मणि वृन्वद, त विरयहि सलु साहु समुन्वद ।  
जे पुष्प अण्ण के नि सुसहायण, करु करु ते धम्ममहावण ।  
किपि सक मा किन्व ह्व चित्ते, सतुट्ठ ह्व धम्मपिमित्तिहि ।  
अहि सोरठि वीसलणिव रज्जहि, धम्मु पभिट्ठउचिरणिवज्जहि ।  
वण्णसेपालवसवणिदाँह, पवरतित्व पिम्मिय गयदतहि ।  
जिह पेरोजसाहि सुपसाय, ओइणिपुरि निवसत अमाय ।  
सारण (साण?) साहुणाय विवसाय, पविहिय अत्त धम्मजणुराएँ ।  
तिह तुहु विरयहि एत्थु गुणायह, लइ लइ पउर वब्बु धम्मायह ।  
न सु अउठउ (वब्बु ?) विरिअउइ, सो सलु नि वेक्सउ कपणिउइ ।  
अणइ हउ असेसु पुरेसमि, ज ज मग्गहु त त देसमि ।  
पुणु पुणु एम तेण सहि मणिउ, पुणु तवोलु देवि सम्माणिउ ।  
पुणु सुरित्ताण सीहु नियमिज्जहु, सामिय धर्म्मवितियमणिज्जहु ।  
तहु आएसु निवेण पुणु दिण्णउ, किज्जहि धम्मसहाउ अछिण्णउ ।  
कमलसीहु ज तुम्ह मासइ, त तहु पविहिज्जहि सुसमासइ ।  
अणिवि पसाउ तेण पडिवण्णउ, अज्जु सामि किहउ हउ वण्णउ ॥

सम्पत्ति ० ११५/७-२३ ॥

उक्त पद्य में राजा बृगरसिंह साहू कमलसिंह को सवीक्षित करते हुए कहते हैं कि तुम्हारे मन में जो पुष्प कार्य करने की अभिलषि जाग्रत हुई है उसे तुम निश्चित मन से पूरा करो। इस प्रसंग में अपनी धार्मिक नीति एवं उदार वृत्ति की तुलना बृगरसिंह ने सोरठ ( सीरपट्ट ) देश के राजा वीसलदेव ( समव — ? ) महामंत्री वस्तुपाल — तेजपाल तथा जोषिनीपुर (बिल्की) के राजा पेरोजसाह (फिरोज शाह ?) से करते हुए कहा कि मुझे भी तुम वंसा ही समझो और धर्म सबधी जो भी कार्य करना चाहो उसे करो। यदि उसे पूरा करने में तुम्हारे पास ब्रह्म की कमी आ जावे तो उसे मैं पूरा करूँगा। तुम जो-जो मायोगे मैं वही वही (मुहमाँगा) दूँगा। इतना ही नहीं, उक्त आस्थासत के साथ राजा ने पान देकर उसे सम्मानित भी किया। राजा के इस व्यवहार से कमलसिंह का मन बहुत ही सतुष्ट एवं प्रसन्न हुआ और उसने अपने को धन्य माना।

महाराज बृगरसिंह का उदार धार्मिक नीति सम्यक् उक्त कथन अतिशयोक्ति पूर्ण नहीं है। ग्वालियर दुर्ग में उनके द्वारा निर्मित प्रचुर जैन मूर्तियाँ इसका प्रत्यक्ष उदाहरण हैं। रघु ने ग्वालियर-नगर के दो जैन विहारों का उल्लेख भी किया है जहाँ के “सुकवित रत्तायणणिहि रसालु” वातावरण में कवि ने अपनी रचनाएँ लिखी थी —

एरिस सावयहि वि विहियमाणु जेमीसरविणहरि बढमाणु

निवसइ जा रइधू कइ गुणालु सुकवितरसायणणिहि रसालु ॥ दे० सम्मत० ११६/१-२० ॥

इसके पश्चात् कवि ने एक बड़ा ही धार्मिक प्रसंग उपस्थित किया है। वह जिस समय रचना प्रारम्भ करने को तैयार है उसी समय उसका मन दुर्जनो की दुष्ट प्रवृत्तियों के कारण सन्नत हो उठता है, अतः वह अपने ग्रन्थ प्रेरक से कहता है —

(१) दे० वही० ११३, ११४, ११५, ११६

(२) दे० सम्मत० आदि-प्रसक्ति

(३) दे० वही० ११३, ११४, ११५, ११६

दुज्जण जणमूह पयहें दीसहि पउर जि दोस नहा ।

ति हूवें सकनि चित्त कहिनि ण सक्कमि घम्मकहा ॥ (दे० वही० १।१६।८-९)

इसके समाधान में साहू कमलसिंह जगजी विद्वत्ता, शील, समय, अव्ययन, मनन आदि का वर्णन करते हुए एव उन्हें साधना करते हुए कार्यात्म की प्रार्थना करते हैं —

समाहिवेण तावहु पउत्तु, भो कइपहान पिसुणहि पिसुत्तु ।

दुज्जण सज्जण ससहाय होति, अवगुण गुणात्त ते सइ जि लिति ॥

जिह उण्ह सीय रवि-रवि णहम्मि, गिय पयइ ण मेल्लहि पुणु कहम्मि ।

चइह उज्जोय तसइ साणु, ता कि सो छंडइ नियय ठाणु ॥

गइपुणु वि उण्हहु दुक्खहेउ, ता रविमुएवि कि गियपतेउ ।

गइतक्क साहुण्ड णउ सहेउ, ता कि सो जयसउ रहेइ ॥

ज्वासरए कि कोवि वत्तु, छइह मणु तणु इत्तु<sup>१</sup> वि पसत्तु ।

णामें सम्मत्तगुणाहिहाणु, करि कम्ब गम्ब तिजवह पहाणु ॥

तावहु पउत्तु पडिबणु तेण, जावत्तु सउत्तु खणि पडिण ॥ (दे० वही० १।१६।१-९)

उक्त उत्तर आगे भी काफी विस्तृत है लेकिन यहाँ संक्षेप में ही दिया गया है । कवि ने वस्तुतः कनोपकथन की इस शैली में अपने पाण्डित्य की सूचना, अन्य प्रेरक की कवि के प्रति श्रद्धाभक्ति आदि का परिचय कराने के लिये ही उक्त प्रसंग उपस्थित किया है । प्रस्तुत रचना में कवि ने ग्रन्थ समाप्ति का काल वि० स० १४९२ भाद्रपद पूर्णिमा, मंगलवार देते हुए कहा है कि इसे उसने ३ मास में ही समाप्त किया है<sup>१</sup> ।

**सुकौशल चरित** :—

यह खण्ड काव्य की परम्परा में लिखा गया एक सुन्दर ग्रन्थ है जिसकी ४ सन्धियों के ७४ कदवकों में सुकौशल-मुनि के पावन चरित का वर्णन किया गया है । कवि ने प्रथम सन्धि के कुछ कदवकों में पुराणों के समान ही छह कालों का नाम भिन्न-भिन्न करते हुए कुलकरो एव अगमना श्रवणनाथ की उत्पत्ति-वर्चा की है । इसके बाद की तीन सन्धियों में सुकौशल-मुनि के वधा का परिचय, उनके जन्मोत्सव एवं दीक्षा तथा अग्नित पतुर्य सन्धि में उनके निर्वाण-मगन का क्रमशः वर्णन किया गया है । यह रचना तोमरवशी राजा दूगरसिंह (वि० स० १४८१-१५१०) के राज्यकाल में श्री आणासाहू के सुपुत्र श्री रणमलसाहू के निमित्त ग्वालियर में लिखी गई थी ।

इस रचना की एक प्रमुख विशेषता यह है कि इसमें कवि ने रचना समाप्ति का काल वि० स० १४९६ माघवदी १०, जगु राधा नक्षत्र दिया है, जिसके कारण इनकी कई रचनाओं के निर्माण-क्रम तथा जीवन तिथि का निर्णय करने में पण्डित सहायता मिलती है । प्रस्तुत रचना में कवि ने अपनी हरिवंशपुराण, पार्वचरित तथा बलभद्रपुराण इन तीन रचनाओं का उल्लेख किया है<sup>१</sup> । इससे यह निश्चित हो जाता है कि इन रचनाओं का प्रणयन सुकौशल चरित से पूर्व ही हो चुका था ।

डा० रामजी उपाध्याय ने “सुकौशल चरित” को अपभ्रंश काल की अन्तिम रचना माना है<sup>२</sup> । लेकिन यह सर्वथा अनुपपन्न है, क्योंकि प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना स० १४९६ में समाप्त हुई थी । किन्तु महाकवि रघुपू की ही एक अन्य रचना “सम्यक्त्व जीमूदी” महाराज कीर्तिसिंह के समय में लिखी गई थी, जिनका राज्यकाल १५१०-३६ वि० स० रहा है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ में विजयसेन, खेमकीर्ति तथा हेमकीर्ति नामक अष्टारकों का उल्लेख मिलता है<sup>३</sup> । मध्यकालीन माधुर गच्छ की परम्परा का आरम्भ माधवसेन (वि० स० १३५७-७३) से होता है । आगे चलकर इनके दो गिण्य उद्धरनेन तथा

१ इति ?

२ दे० सम्मत० ४।३।४।८-११

३ दे० वही १।४।५-८

४ अ० सि० भा० १०।२।५५

५ दे० वही १।२।१-१२

विजयसेन से इसीकी दो परम्पराएँ बन गईं। प्रथम परम्परा में उद्धरसेन के बाद कमल देवसेन, विमलसेन धर्मसेन, भावसेन सहस्रकीर्ति एवं गुणकीर्ति भट्टारक हुए। द्वितीय विजयसेन की परम्परा में श्रेयाससेन, अनन्तकीर्ति, कमलकीर्ति, क्षेमकीर्ति तथा हेमकीर्ति नाम के भट्टारक हुए<sup>१</sup> प्रस्तुत रचना में कवि ने उक्त द्वितीय परम्परा के सस्थापक म० विजयसेन तथा उनके बाद कमल छठवें एवं सातवें भट्टारक क्षेमकीर्ति एवं हेमकीर्ति का उल्लेख किया है। हेमकीर्ति जो कि म० कमल कीर्ति प्रथम (वि० स० १४४३) के प्रशिष्य थे, का समय वि० स० १४६९ रहा है<sup>२</sup>।

कवि ने एक अन्य भट्टारक कुमारसेन का उल्लेख अपने गुरुके रूप में किया है<sup>३</sup>। ये म० कमलकीर्ति द्वितीय वि० स० १५०६-१० के शिष्य थे, जिनका कि समय समस्त वि० स० १५०६-१५३० के लगभग रहा है<sup>४</sup>।

प्रस्तुत रचना में भाषामय विशेषतायें भी पर्याप्त मिलती हैं। कवि ने बोलचाल के शब्दों का प्रायः प्रयोग किया है। कुछ ऐसे शब्द भी हैं जो थोड़ा सा भी हेरफेर करनेसे ग़लत, अवधी, या बुन्देली के रूप ले लेते हैं। ऐसे शब्दों में टले (टलना ४, ४, १७) झड़प (सड़पना, झपटना, १, ६, ११), चणिय (चढ़कर, १-६-१४), जोतिय, (जोतकर, १, ६, १३), धूह (धूल १, ३, १२), चोणु, (बुन्देली, आचर्य, १, ६, ३) सल्ल (बुन्देली, शल्ल ४, ६, १) आदि शब्द दृष्टव्य हैं।

इस रचना में कवि ने अपने गुरु तथा आश्रमदाता श्री रणमल्ल साहु आदि का परिचय देने के बाद वहाँ अपने लिये पण्डित, शीलवान् आदि विशेषणों का प्रयोग किया है, वहाँ अपने लिये उसने जडमति<sup>५</sup> एवं अमर्ष<sup>६</sup> भी कहा है। इतना ही नहीं, आगे तो उसकी असमर्थता वही ही मार्मिक बन पड़ी है और प्रतीत होता है कि उससे सम्भवतः महाकवि सूरदास को भी प्रेरणा मिली। रद्दू कहते हैं —

मुत्त अस्य हीणज हृत्त सामिय, किम पगुल हवति गह्यामिय ।

कि अतरहु तरह कि सायह, किम अभिबद्ध रणगणि कामह ।

बोचकहु धूलु करिहु कि बोल्लह, किम वखत बखलहु भर भिस्लह ।

आसि कददहि चरित जि भासित, कह विरयमि ह्वं स गेहासित ।

पियल छपुवि दुविहति न जाणवि, किम अप्पत कवित गुणमाणवि ॥

सूरदासजी कहते हैं—

चरण कमल बढौ हरिराई,

जाकी कृपा पगु गिरि लवे अवे को सब कछु दरसाई ।

बहिदी सुनै मूक पुनि बोले रक चले सिर छब धराई ।

सूरदास स्वामी कस्तामय बार-बार बँदी तिहियाई ॥ (सूरसागर)

रद्दू एवं सूर दोनों ही भक्त कवि हैं, लेकिन एक साहित्यकार पहिले है बाद में भक्त और दूसरा पहले भक्त है बाद में साहित्यकार। एक ईश्वरकी सृष्टिकर्ता नहीं मानता, जब कि दूसरे का सारा जीवन-वर्षन ही उससे ओतप्रोत है। इस दृष्टि से एक ने गुरुचरणों की आलम्बन मानकर उसे अपनी काव्य शक्ति की प्रेरणा का स्रोत बनाया, तो दूसरे ने "हरिराई के चरण-कमलों" को। सिद्धान्तगत भेद कुछ भी हो, साहित्यिकता के नाते दोनों की स्वयं की असमर्थता एवं अपने आराध्य की अधिन्य शक्ति का चित्तन दृष्टव्य है। सूरदास का जन्म स० १५४० के लगभग हुआ था और रद्दू का जन्म इससे लगभग ७०-८० वर्ष पूर्व। कोई असंभव नहीं, यदि रद्दू की रचनाएँ लोकप्रिय होने के कारण सूर के सम्मुख भी आ गईं हो और रद्दू के उक्त पद्य ने उन्हें विशेष प्रभावित किया हो तथा उसमें कुछ सम्पादन, संशोधन कर उसे अपनी विचार-धारा के अनुरूप बना लिया हो।

१ दे० भट्टारक पृ० २४५-४६

२ दे० भट्टारक पृ० २४७

३ दे० सुनील १।३।१-३

४-५ दे० भट्टारक पृ० २४७

६ दे० सुनील १।५।१



## (४) मेघेश्वर चरित —

मेघेश्वर चरित महाकवि रघू का एक महानाम्य है, जिसकी १२ सधियों के लगभग ३०४ कडवको में चरित-चक्रवर्ती (ऋषभ-पुत्र) के सेनापति मेघेश्वर के चरित का वर्णन किया गया है। इस ग्रन्थ की रचना खेड साहू के निमित्त ग्वालियर में राजा झुनारसिंह के समय में की गई थी। खेड साहू का विस्तृत परिचय इस ग्रन्थ की आदि एवं अन्त की प्रशस्तियों तथा प्रत्येक सधि के अन्त के संस्कृत श्लोकों में दिया गया है।

प्रथम सधि में २९ कडवक है, जिनमें प्रशस्ति-गान के साथ ही चक्रवर्ती का नाम-निर्देश किया गया है। द्वितीय सधि के १७ कडवको में ऋषभदेव का गृहत्याग तथा तृतीय सधि के २४ कडवको में ऋषभदेव के केवलज्ञान की उत्पत्ति, समोदरग की रचना और उसमें उपस्थित हुए जीवों के निमित्त द्रव्य के स्वरूप का वर्णन किया गया है। चतुर्थ एवं पंचम सधियों के क्रमशः २४ एवं २१ कडवको में छह सन्धों पर विजय प्राप्त करने के बाद भरत के दूत का बाहुबलि के पास गमन तथा बाहुबलि का गृहत्याग एवं वैवलज्ञान की उत्पत्ति का वर्णन है।

छठवीं सधि के २३ कडवको में सुलोचना-स्वयम्बर तथा मेघेश्वर का अर्ककीर्ति (भरत-पुत्र) के साथ तम्राग का वर्णन है। तदनन्तर सातवीं सधि के २० कडवको में सुलोचना-मेघेश्वर के पाणिग्रहण संस्कार का वर्णन किया गया है।

आठवीं सधि के ३२ कडवको में कुबेर-मित्र के जीवन-मर्मों का वर्णन तथा उसकी स्वर्गप्राप्ति के उल्लेख के बाद नवमी सधि के ४० कडवको में हिरण्यवर्म प्रजापति के पुत्रमर्मों का वर्णन है। दसवीं सधि के २१ कडवको में भीम भट्टारक का निर्वाण-गमन तथा ग्यारहवीं-बारहवीं सधि के २४-२४ कडवको में क्रमशः श्रीपाल-चक्रवर्ती का वृषण तथा उसके मोक्ष-गमन का वर्णन विस्तारपूर्वक किया गया है। अन्तिम तेरहवीं सधि में १४ कडवक है जिनमें पूर्वाह्न में मेघेश्वर का निर्वाण-गमन एक ग्रन्थ की अन्त-प्रशस्ति लिखी गई है।

काव्य-कला की दृष्टि से यह रचना उत्कृष्ट की है। इसमें कवि ने दुर्बल, ग्राह्य, चामर, घसा, पट्टिया, समानिका, मत्तगयद आदि विविध छन्दों में शृंगार, वीर, वीरगत, रौद्र एवं शांत आदि रसों की प्रसंग-वश सुन्दर उद्भावनाएँ की हैं। इसका कथा भाग परम्परा-प्राप्त होने पर भी कवि ने अपनी नवीन शैली तथा उल्लेख, उपमा, रूपक आदि अलंकारों की योजना करके उसे काफी सरल एवं आकर्षक बना दिया है।

आद्य प्रशस्ति में अन्य सूचनाओं के साथ ही कवि ने पूर्ववर्ती साहित्य एवं साहित्यकारों की खाली सूची उपस्थित की है जो निम्न प्रकार है :—

बाएसरि सुरसरि रयणावर । ह्व पुण वासि कइद सुपावर ॥

सुय पवणो दुमिय मिच्छारय । पीरसेण<sup>१</sup> कइ बविक विहियदय ॥

देवगणि<sup>२</sup> गणि विज्जामविद । जेनविहिउ नामरनु महाविद<sup>३</sup> ॥

छट्ठसु पमाणु<sup>४</sup> पविसेण<sup>५</sup> । विरयउ पाकिम जिजवसेण<sup>६</sup> ॥

पडमचरित्तु<sup>७</sup> भणित्तु रविसेण<sup>८</sup> । हरिसु<sup>९</sup> वि पायडु जिणसेण<sup>१०</sup> ॥

मेहेसरह<sup>११</sup> चरित्तु सुरसेण<sup>१२</sup> । चरित्तु अणगह<sup>१३</sup> दिणवरसेण<sup>१४</sup> ॥

पुणु वि सयमु<sup>१५</sup> महाकइ जामउ । चउमुह<sup>१६</sup> पुक्कमत्तु<sup>१७</sup> विस्सायउ ॥

इय अवर वि वहि वरकइ जाया । ति कारणि महु कुउ णवाम्मा ॥ (मेघेश्वर० १।१।१-१०)

उक्त कवियों में देवदत्त गणि (अपर नाम पूज्यपाद आचार्य) तथा उनके द्वारा विरचित जैन-न्याकरग, आचार्य रविषेण तथा उनका पदमचरित, जिनसेन तथा उनका हरिवल्ल पुराण प्रकाश में आ चुके हैं। इसी प्रकार महाकवि स्वयम्भू तथा पुण्यदत्त के विषय में भी जानकारी प्राप्त हो चुकी है।

पविसेन (वज्रसेन ?) कृत बदरसेन-सम्बन्धी ग्रन्थ, एवं विनकरसेन कृत “अगम चरित” का उल्लेख कवि ने किया है, लेकिन इनकी जानकारी प्राप्त नहीं हो सकी है। कवि ने एक अन्य रचना “मेघेश्वर-चरित” तथा उसके कर्ता सुरसेन का उल्लेख किया है। आगेर शास्त्र भण्डार में देवसेन कृत “सुलोचना चरित” की सं० १५६० की एक हस्तलिखित प्रतिलिपि प्राप्त हुई है। असम्भव नहीं कि रघू के सुरसेन यही देवसेन तथा सुलोचना-चरित ही मेघेश्वर चरित हो।

रघू ने चउमुह (चतुर्मुख, सम्भवतः ८वीं सदी के पूर्व) का भी उल्लेख किया है। इसके पूर्व महाकवि भवल (१०वीं

शती), नमनम् (११वीं शती), देवसेन गणि (१३१५ ई० के पूर्व) आदि ने जन्म उल्लेख किया है। स्वयम्भू ने इनकी तीन रचनाओं का भी उल्लेख किया है (१) हरिवंश पुराण, (२) पञ्चमचरित तथा (३) पञ्चमीचरित, किन्तु इनमें से कोई भी रचना उपलब्ध नहीं हो सकी है।

कवि ने इस रचना में गुणकीर्ति के षट्स्थि यथाःकीर्ति भट्टारक (वि० सं० १४८६-९७) को अपना गुरु माना है, जिन्होंने कवि को आशीर्वाद दिया था कि "हे रघू, तुम मेरे प्रसाद से बिलक्षण बन जाओगे" इसके बाद कवि ने अपना रचना स्थान गोपाचल बताकर उसका वर्णन तथा राजा बृंगरसिंह और उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह का परिचय दिया है।

मेघेश्वर चरित की एक-दो ऐसी प्रतियाँ भी प्राप्त हुई हैं जिनमें इस रचना के कर्ता के रूप में रघू के स्थान पर सिंहसेन का उल्लेख है। पं० जुगलकिशोरजी गुप्तार ने सिंहसेन को रघू का बड़ा भाई माना है, लेकिन यह कल्पन उचित नहीं है क्योंकि उनके भाईयों के नाम तो बाहोल एवं माहणसिंह थे, जिनका उल्लेख स्वयं रघू ने किया है। श्रद्धेय प्रेमजी ने रघू एवं सिंहसेन को एक ही माना है। रघू की ही एक अन्य रचना "सन्मति जिन चरित" में एक उल्लेख प्राप्त होता है, जिसमें सेना नामक एक ब्रह्मचारी ने खालियर में चन्द्रप्रभ भगवान् की मूर्ति का निर्माण करा कर भट्टारक यथाःकीर्ति से भर्गोपदेश सुना। उसी समय उसके मन में एक इच्छा होती है कि वे महावीरस्वामी का पावन-चरित उसके लिये लिखें। तब यथाःकीर्ति महाकवि रघू का परिचय देते हुए कहते हैं कि :—

एषु महाकवि पिबसइ सुहृमण ॥

रघू नामे गुणगणधारउ ।

सो यो लंघइ वयन कुम्हारउ ॥ (सन्मति० १५।८-९)

तं विष्णुनिवि गुरुणा गच्छहु गुरुनाई सिंहसेनि भुजैवि गणि ।

पुत्र संतिउ पंडित सीलु अलंछित भणित तेण तं तन्मि खणि ॥ (दे० वही० १५।१०-११)

आगे भी जितना कवन है वह प्रायः सभी रघू पर लागू होता है। इस सबसे यह सिद्ध होता है कि रघू का सम्बन्धः बृसर नाम सिंहसेन भी था।

**हरिवंश पुराण :—**

हरिवंश पुराण हरिवंश से सम्बन्ध रखने वाले चरितों की एक पिटारी है जिनका वर्णन महाकाव्य की शैली में किया गया है। कवि ने इसकी समाप्ति १४ संघियों के ३०२ कदवकों में की है। इस ग्रंथ का बृसर नाम नेमिचरित अथवा नेमिपुराण भी मिलता है, लेकिन विषय सूची देखने से प्रतीत होता है कि इसका नाम हरिवंश पुराण ही उपयुक्त है, क्योंकि नेमिप्रकरण तो अन्तिम एक या दो संघियों में ही प्राप्त होता है। निम्नलिखित विवरण से इस ग्रंथ का विषय परिचय मिल सकता है :—

संघ	कदवक	विषय
१	१३	राजा श्रेणिक का समोधारण में जाना तथा वहाँ गौतम स्वामी से हरिवंश विषयक प्रश्न पूछना ।
२	२१	श्रद्धाभ-चरित का वर्णन ।
३	१४	हरिवंशोत्पत्ति-वर्णन ।
४	१८	वसुदेव दशा तथा उनके पूर्वजों का वर्णन ।
५	४२	वसुदेव का इषर-उधर भटकना, रोहिणी के साथ पानिग्रहण संस्कार तथा वन्धु-बन्धवों से उनकी भेंट ।
६	२२	कंस, बलभद्र तथा नारायण के यशों का वर्णन ।
७	२०	नारायण का जन्मोत्सव तथा कंस का वध ।
८	२५	पाण्डवों का जूए में हारना तथा उनका गुप्त देश-निर्वास ।
९	२३	पाण्डवों का प्रकट होकर द्वारका जाना ।

१०	१८	प्रभुम्ह को विश्वाप्ताप्ति तथा उसका द्वारका-गमन ।
११	२२	जरासब-नभ तथा कृष्ण का राज्यादि तुल्यभोग ।
१२	१३	द्रोपदी चीर हरण ।
१३	१४	द्वारका-बह्वन ।
१४	२७	वरिष्ठ नेमि का परिनिर्वाण ।

उक्त ग्रन्थ की रचना कवि ने जोगिनोपुर (दिल्ली) की उत्तर दिशा में स्थित किसी नगर में साहू लाहा के सुपुत्र साहू लोणा के निमित्त की थी । नगर के नाम का उल्लेख बारा की प्रति में 'अशुभानुपुर' आया है जो स्पष्ट नहीं होता । यह नगर हिसार, जहाँ रहते हुए कवि ने अपने कुछ ग्रन्थों की रचना की थी, नहीं हो सकती, क्योंकि कवि ने उसकी स्थिति जोगिनी पुर के पश्चिम में बतायी है<sup>१</sup> ।

हरिवंश पुराण में रघू ने महाकवि जिनसेन तथा रविसेन एव उनके प्रथ कनय महापुराण तथा पद्मचरित का उल्लेख किया है<sup>२</sup> । इससे प्रतीत होता है कि इन दोनों आचार्यों को रघू अपनी रचनाओं के लिये आदर्श रूप मानते थे । जिनसेन एव रघू दोनों के हरिवंश पुराणों के मिलान करने पर कुछ बातों को छोड़ कर बाकी सभी लगभग समान हैं ।

महाकवि रघू ने प्रस्तुत रचना में अपनी पूर्ववर्ती गिम्ह रचनाओं का उल्लेख किया है । रचनाओं के साथ उनके विशेषण वृष्टम्ह हैं जिनसे कि रचनाओं के विषय भी ज्ञात हो जाते हैं । यथा —

तिरितेसदिठपुरिसमुषमदिच, रघू महापुराण<sup>३</sup> जयचदिह ।  
तहू मेहेरु<sup>४</sup> सेणावह चरिसर, कोमुह कहुषवन्धु<sup>५</sup> गुणनरियर ॥  
जसहचरिउ<sup>६</sup> जीवदयपोसणु, वित्तसार<sup>७</sup> सिद्धत पयासणु ।  
जीमवरहु<sup>८</sup> विपासह चरिउ, बिरहवि<sup>९</sup> भुवणतउ जसमरिउ ॥२॥ हरिवंश० १।३।६-९॥

रघू की इस कृति में यह उल्लेख मिलता है कि भ० कमलकीर्ति (वि० सं० १५०६-१०) का एक पद कमलात्रि (सोमा-गिर, भ० प्र०) में स्थापित किया गया था जिसके पट्टर भ० शुभचन्द्र<sup>१०</sup> (वि० सं० १५३०) थे । रघू की इस ऐतिहासिक सूचना से यह पता चलता है कि कमलात्रि इस समय विद्या का अण्डा केन्द्र बना हुआ था ।

वलमद्र पुराण :—

वलमद्र पुराण का अपर नाम रामचरित अथवा पद्मचरित भी है । इसमें ११ अध्याय तथा लगभग २४० कवचक हैं । इसकी रचना ग्वालियर के श्री बाटुसाहू के सुपुत्र श्री हरसी साहू के निमित्त की गई थी । इस ग्रन्थ में कवि ने बड़ी ही मार्मिक शैली में राम, सीता, लक्ष्मण, रावण आदि का चरित्रचित्रण किया है ।

आद्य प्रस्तावित में कवि ने मगलाचरण के बाद भ० देवसेन, विमलसेन, धर्मसेन, भावसेन सहस्रकीर्ति, यशकीर्ति (वि० सं० १४८६-९७) तथा उनके एक अन्ततम शिष्य खेमचन्द्र नामक भट्टारक का उल्लेख किया है<sup>११</sup> । उक्त भट्टारकों में यश कीर्ति का समय ही निश्चित ज्ञात हो सका है, बाकी के भट्टारक उनसे पूर्व हुए हैं लेकिन उनका समय ज्ञात नहीं हो सका है<sup>१२</sup> ।

प्रस्तुत रचना में कवि ने अपना गुरु श्रीपाल ब्रह्म<sup>१३</sup> आचार्य को माला है, जो कि यश कीर्ति के तीन शिष्यों में से तृतीय थे । इसमें कवि ने अपनी एक पूर्ण रचना का भी उल्लेख किया है, जिसका नाम है "हरिवंशपुराण" या नेमिचरित, जो कि सोढस नामक किसी मुमुक्षुजन के निमित्त लिखी गई थी<sup>१४</sup> ।

१—दे० सम्मति० १।६।४

२—दे० हरिवंश १।२।९-१०

३—दे० हरिवंश १।२।१२-१३

४—दे० वलमद्र १।१।९-१४

५—दे० भट्टारक० पृ० २४६

६—दे० वलमद्र १।४।८

७—दे० वली १।४।९-१०

स्वयं का परिचय देते हुए कवि ने इस रचना में बताया है कि उसने पद्मावति पुरवाल वन में हरिसिंह सघपति के यहाँ पुत्ररूप में जन्म लिया था<sup>१</sup>। वे तीन भाई थे बाहोल, माहणसिंह एवं रघू —

सिरि पोमावद् पुरवाल वसु, नवत्त हरिसिंघु सघवी जासु सु  
घत्ता-बाहोल माहणसिंह चिरणदत्त इह रघू कद्दीमत्त वि घरा ।

भोलिक्क समाणत्त कल्लगुण जाणत्त नवत्त महियत्ति सो वि परा ॥ (बलभद्र० ११।१७।१०-१२)

कवि ने अपने पाण्डित्य का परिचय कथनोपकथन की शैली में बड़े ही अद्भुत ढंग से दिया है। नगरेठ की हरिसिंह साहू ने किसी समय महाकवि रघू की प्रशंसा सुनी होगी। वे उनकी सेवा में पहुँचते हैं और विनयपूर्वक प्रार्थना करते हैं —

भो रघू पडिय गुणणिहाण, पोमावद् वरवत्त पहाण् ।

सिरिपाल बह्म आपरिय सीस, महवयण् सुणहि भो बहुमिरीस ॥

सोढल णिमित्त भेमिह पुराण, विरत्त न्ह कण्णय विहिय माण् ।

तह् रामचरित्तु वि महु भणेहि, लक्खण समेत्त इत्त मणि भूमेहि ॥

महु साणुरात्त तुह् मित्त जेण, विण्णत्ति मज्झु अवहारि सेण ।

महु णाणु लिहहि चव्हो विमाण, इयवयण् सुद्ध णिवचित्ति ठाणु ॥ बलभद्र० १।१७-१२ ॥

हरिसिंह साहू की यह प्रार्थना सुनकर महाकवि रघू अपनी असमर्थता व्यक्त करते हुए कहते हैं —

घत्ता — हो हो कि वृत्तत्त एत्तु अणुरात्त इत्त गिहक्कम्मे गुरात्त ॥ बलभद्र० १।१।१४ ॥

चट्ठण भरद्द को उवहि तोत्त को कणि सिरमणि पयत्तइ विणोत्त ।

पचाणणमहि को सिवड हत्तु विणु सुत्ते म्हि को रवइ वत्तु ।

विणु बुद्धिह तह् कम्बह पसात्त विरएप्पिणु गच्छमि कैम पात्त ॥ बलभद्र० १।४।१४, १।५।१-३ ॥

अर्थात् “अरे-अरे, (आपने) यह क्या कह दिया? यह (आपका कथन तो) अयुक्त है। मैं तो पक्षकार्यों में लल्ला हुआ हूँ। घड़े से समुद्र का जल कौन भरेगा? मस्तक-स्थित मणि वाले भुजग के साथ कौन विनोद करेगा? सिंह के मुल में कौन अपना हाथ डालेगा? ससार में बिना घावे के कौन बस्त्र धुन सकता है?”

(उसी प्रकार) बिना बुद्धि के क्या काव्य का प्रसार (रचना) हो सकता है? (बलभद्र पुराण जैसे महान् ग्रन्थ की) रचना के निर्माण में मैं कैसे पार पाऊँगा?

इसके प्रत्युत्तर में हरिसिंह साहू प्रेरणा करते हैं —

तुह् कम्बु घुरमइ दोसहारि, सरत्थत्तकुसलु बह्म विणय वारि ।

करि कम्बु चित्त परिहरहि मित्त, तुह् मुहि णिवसइ सरसइ पवित्त ॥ दे० वही० १।५।५-६ ॥

अर्थात् निर्दोष काव्य रचना में सुन्दर, आत्मार्य में कुशल एवं विनयशील हे मित्र, आप (मन की) चिन्ता छोड़ (बलभद्रपुराण नामक) काव्य की रचना कीजिये। आपके श्रीमुख में तो पवित्र सरस्वती का निवास है।

इस प्रकार यह कथनोपकथन आगे भी इसी ढंग से चला है। इसमें कवि ने अपनी अल्पबुद्धि तथा गर्वहीनता दृष्टिकर बाले सज्जन-वर्जन प्रशंसा-निन्दा की भी चर्चा की है। इस माध्यम से कवि ने वस्तुतः पूर्ण परम्परागत शिष्टाचार का निर्वाह तो किया ही, किन्तु इस विचित्र शैली से उसने अपनी स्वाति, प्रतिष्ठा एवं पाण्डित्य का परिचय दे सकने का एक सुन्दर प्रसंग भी उपस्थित कर लिया जो उसकी कुशल-प्रतिभा का चोत्तक है। अस्तु, विषय-वस्तु एवं काव्यकला की दृष्टि से रघू की यह रचना उत्कृष्ट है।

पार्श्वपुराण :—

प्रस्तुत ग्रन्थ में २३ वें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ के चरित्र का वर्णन किया गया है। कवि ने इसे स्वयं ही ‘काव्य-रसामन’ की सजा दी है। छन्दों की विविधता तथा विभिन्न रसों एवं अलंकारों की योजना के कारण कवि की उक्त सजा उपयुक्त भी है। इसमें कुल ७ सविद्या हैं, जिसमें आदि एवं अन्त में महत्त्वपूर्ण प्रशस्तियाँ प्राप्य हैं। इन प्रशस्तियों में कविने गोपावत्

नगर, वहाँ के नरेश तथा वहाँ के मट्टारको आदि का सुन्दर परिचय दिया है। नगरो का गुरु बताते हुए कवि ने गोपाचल नगर, वहाँ के नरेश तथा मट्टारको आदि का सुन्दर परिचय दिया है। श्रेष्ठतम नगरो का पण्डित एवं गुरु बताते हुए कवि ने गोपाचल का वर्णन करते हुए कहा है —

महिषीहि पहापच न गिरिराणच सुरह वि मणि विभक्त जणित ।

कजसीसहि भट्टिच न इहु पण्डित गोवाग्लु जामे मणिउं ॥ पार्श्व १।२।१५-१६ ॥

सुहु लच्छी जसायच न रचनायच बहुषण जूहु न इन्दर ।

सत्त्वत्पहि सोहिउ जणमणु सोहिउ न वरनवरह एहु गुरु ॥ पार्श्व १।३।१७-१८ ॥

वैसे तो कवि की अधिकांश रचनाओं में ग्वालियर का न्यूनाधिक वर्णन मिलता है तथा हर एक रचना का यह वर्णन अपनी कुछ न कुछ विशेषता लिये हुए है, किन्तु पार्श्वपुराण की प्रशस्ति में कवि ने जितना सूचक एवं सुन्दर विस्तृत वर्णन किया है वह अपना अलग ही है, जो इतिहास की दृष्टि से भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। राजा बृगरसिंह तथा उनके राजकुमार राजा कीर्तिसिंह के समय में तो ग्वालियर-दुर्ग जैन साहित्य, संस्कृति एवं कला का गढ़ था ही, बाद में भी उसके उस रूप में कमी न आ सकी थी। कई जैन साहित्यकारों ने रघु के बाद साहित्य लेखन की उस परम्परा को अक्षुण्ण रखा था। महाकवि बाचक नेपविजय जी ने अपनी एक रचना "देवानन्द महाकाव्य" (रचनाकाल स० १७२७) की रचना भी उसी ग्वालियर दुर्ग में की थी। उसकी अन्त प्रशस्ति में कवि ने लिखा है —

एकादश शत श्लोके, श्लोको लोके समेषताम् । बाचकेऽध्यापके पास्य देवानित्य समेषताम् ॥

गोपालगिरि दुर्गेऽस्य लेखन लेखनन्दनम् । बाचकैर्मपविजयै कृत सुकृत हेतवे<sup>१</sup> ॥

इतिहास से यह बात सिद्ध है कि गोपाचल की सुरक्षा एवं शांति की स्थापना के निमित्त राजा बृगरसिंह को बड़ी ही मुसीबतों का सामना करना पड़ा था। कभी-कभी तो कई राजे दोबरे की पीठ पर ही बितानी पड़ी थी। मुगलों के आक्रमणों से छोड़ा लेना उस समय टेढ़ी खीर थी। फिर भी राजा बृगरसिंह ने बड़ी ही कुशल सूझ-बूझ से अपने शत्रुओं को नीचा दिखाकर अपने राज्य की सुरक्षित बचाकर उसे समृद्ध बनाया था। कवि ने उनका परिचय देते हुए इनके समेत भी निम्न पद्य में दिये हैं —

तहि तोमरकुलसिरिरागहसु, गुणगण रचनाच लडससु ।

जणाव-णावसासन पवीणु पचग मत सत्त्वह पवीणु ॥

जरिराव उरत्तलि दिण्णदाहु समरपणि पत्तउ विजयलाहु ।

खगगि अहिय जे मिच्छवसु वराकरिज करिय जे विसतु ॥

जिव पट्टालकिय विजलभाहु अतुलिय बलु खलकुलपलमफालु ।

सिरिगिव गणेषणवणु पवहु न गोरखखन बिहिणउवसहु ॥

सत्तमरज्ज भर दिण्ण खणु सम्माणदाव तोसिय सबधु ।

करवाल पट्टि विपकुलिय जीहु पम्बत विचद गय शसप सीहु ॥

अह विसम साह सुदाम वानु समरहु तीर सपत्तणामु ॥

छत्तीराजहु पयवण पसिद्ध साहण सावह जसरिद्धरिद्धु ॥

धत्ता—परबलसतासणु जिनपयसासणु, न सुरवर बहुषणपणित ।

गजबलहर सत्तर पड्ड पुहई वर डोमरिडु जामे भणित ॥ दे० वही० १।४।१-१२ ॥

रचनाका इतिहास :-

मट्टारको में सहस्रकीर्ति गुणकीर्ति, यश कीर्ति, एवं उनके शिष्य श्रेमचन्द्र का उल्लेख करते हुए कवि ने लिखा है कि मुझे सभी ऋषिवरों ने विशाल बुद्धि दी है।<sup>१</sup> आगे चलकर उसने श्रीपाल ब्रह्म का नामोत्प्रेषण भी किया है। लेकिन उक्त उल्लेखों

१— देवानन्द महाकाव्य अन्तप्रशस्ति, सिंधी सीरीज बम्बई से प्रकाशित

२—दे० पार्श्व १।२।२४

३—दे० वही १।७।१

से स्पष्ट नहीं होता कि उनके गुरु कौन थे। पूर्वोक्त भट्टारको में से कोई एक अथवा श्रीपालब्रह्म ? श्रीपालब्रह्म का उल्लेख जिस वातावरण में मिलता है उससे विदित होता है कि सम्भवतः वही इनके गुरु थे। श्रीपाल के नेमिविहार (नेमिनाथ जिनमंदिर) में एक दिन खेडसाहू पहुँचते हैं, वहाँ उन्हें श्रीपालब्रह्म के दर्शन होते हैं। उसी समय उनकी दृष्टि सरस्वती-निकेत रश्मि पंडित पर जाती है। खेडसाहू उन दोनों से सभाषण करते हैं। इतने में महाकवि रश्मि उनके दानादि की प्रशंसा करते हुए कहते हैं कि मैं पार्श्वनाथ चरित की रचना करना चाहता हूँ। इसका भार (सम्भवतः आधिक) आपको ग्रहण करना है। इसे सुनकर खेडसाहू बहुत ही प्रसन्न होते हैं और उनका शुभानुवाद करते हुए उस भार को लेने की अपनी स्वीकृति दे देते हैं।<sup>१</sup> इस प्रकार इस रचना का प्रारम्भ हो जाता है।

जब प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना समाप्त हुई तो रश्मि ने अत्यंत प्रसन्नता के साथ खेडसाहू के लिए वह समर्पित कर दी। इसे पाकर खेडसाहू इतने अधिक खुश हुए कि उन्होंने द्वीप द्वीपान्तरो से प्राप्त हुए सुन्दर-सुन्दर आभूषण भस्मादि नेंट किये। कवि ने भी उनसे सन्तुष्ट होकर आशीर्वाद दिया। वह पद्य निम्नप्रकार है —

कक्षा विरम्पिणु सुहमणेन रश्मि नामेन वियवनेन ।

सपुण्य करम्पिणु पयड अत्तु खेड साहू अणियत्त सत्तु ।

दीवत्तर आलय विविह वत्तु पहिराविब अइओहा पसत्तु ।

आहुरणहि मण्डि पुणु पवित्तु इच्छवाणे रजिवत्त चित्तु ।

सत्तुदठ पण्डित भिय मयम्मि आसीवात्त वि दिण्णत्त सणम्मि । (दे० पारवंपुराण० ७।१०।३-८)

पारवंपुराण की एक विशेषता और भी है। कवि संस्कृत साहित्य की तरह ही इसके अंत में “भरत वाक्य” भी दिया है, जिसमें उसने राष्ट्र, नरेश, जिन शासन, मुनिगण, आवकजन, तथा श्री खेड साहू के प्रति अपनी विभिन्न शुभकामनाएँ व्यक्त करते हुए उनके और इस पार्श्वचरित के “पांचमन्न दिवाकरी” तक अमर रहने की मंगल वाणी भी है —

शिवरत्त शिवसत्त सयलदेसु पयपालत्त पयत्त पुणु थरेसु ।

जिणसासणुणवत्त दोसमुक्कु मुणिगणु णवत्त नहि विषयवुक्कु ।

णवत्त सावयण गलियमाण जो मिसुणहि जोषाणीव भाव ।

सिरिखेत्त साहू सुवम्मि रत्तु पदणहि समत्त पयत्त वहुत्त ।

णवत्त महि शिरसिय असुह कम्मो जो जीवदवावत्त परमधम्म ।

अहिणत्तत्त पसपुण्ण एह्ण सज्जणजणाह जि णणिय पेह्ण ।

कचण महिहत्त जासत्ति दिण्णत्तु जा पुणु महिणत्ति कुलमहिहत्तिरिणु ।

जा सक्क सग्गि सुरसिय समिद्ध ता सत्त पवट्टत्त अत्तसिद्ध । (पारव ७।११।१-८)

महाकवि रश्मि की समस्त रचनाओं में से यह रचना भाषा, भाव एवं शैली की दृष्टि से बड़ी ही रोचक बन पड़ी है। इनके प्रसंगप्राप्त सैद्धान्तिक विवेचनों की शैली को देखते हुए विदित होता है कि रश्मि के बाबू शताब्दियों तक यह रचना बड़ी ही लोकप्रिय रही होगी। प० दीलतरामजी (स० १८९१) कृत “छहदाला” का अधिकांश भाग इस रचना को पढ़ने के बाद लिखा गया प्रतीत होता है।

**धन्यकुमार चरित्र :-**

प्रस्तुत अब रश्मिकृत एक चरित काव्य में इसकी ४ सधियों के ७४ कदवकों में कवि ने धन्यकुमार के चरित का वर्णन है। इसका कथानक भी परम्परा प्राप्त ही है। कवि ने इसकी प्रथम सधि में धन्यकुमार के जन्मोत्सव का वर्णन, द्वितीय सधि में उसकी ऐश्वर्य-निधि के लाभ का वर्णन, तृतीय सधि में पूर्वजों का वर्णन तथा अन्तिम चतुर्थ सधि में उसके निर्वाण-यमन का वर्णन किया है। इस ग्रन्थ की रचना आरौत (ब्यालियर) के निवासी श्री पुष्पपाल के सुपुत्र श्री मुल्लय के निमित्त, राजा गणेशसिंह के पुत्र राजा दूधरसिंह ( वि० स० १४८१-१५१० ) के राज्य में, ब्यालियर में की गई थी।

धन्यकुमार चरित में कवि ने अपनी पूर्वर्णित ४ रचनाओं का उल्लेख किया है जिनके नाम हैं (१) पार्श्वचरित, (२) बलभद्र पुराण, (३) नेमि चरित (हरिवंश०) एवं (४) वर्धमान चरित ।<sup>१</sup> कवि ने अपने गुरु गुणकीर्ति के आदेश से उक्त चरित की रचना की थी जैसा कि कवि ने उल्लेख किया है —

इयं जिणं मुणिवरं विभुं ज्ञाद्वि मणवयकाए ।

पुणु पयदगिं जणिसब्बुं गुरुगुणचित्तिपसाए ॥ (धन्यकुमार० १:११:१०)

इस रचना में ३० गुणकीर्ति का गुरु के रूप में उल्लेख मिलने से कवि के रचना काल के निर्णय में पर्याप्त सहायता प्राप्त होती है । गुणकीर्ति का समय वि० सं० १४६८-७३ है । उक्त वही काल रघु की ग्रन्थ-रचना का प्रारम्भ काल माना जा सकता है ।<sup>२</sup>

सम्मतिजिन चरित —

प्रस्तुत ग्रन्थ एक सुन्दर चरित काव्य है जिसकी १० सम्मति के २४६ कवचों में ३० महावीर के पुण्य-चरित का वर्णन किया है । इसका कथा भाग प्रायः परम्परा प्राप्त है, फिर भी छन्दों की विविधता, भाषा अलंकारों एवं रसों की योजना, सरस एवं सहज ब्राह्मण शैली के कारण यह रचना काफी आकर्षक बन पड़ी है । इस रचना का प्रशस्ति भाग भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है, जिसमें कवि ने खेल्हा ब्रह्मचारी तथा उनके द्वारा ग्वालियर दुर्ग में निर्मित चन्द्रप्रभ भगवान् की विशाल प्रतिमा,<sup>३</sup> हिसार नगर की स्थापना,<sup>४</sup> गोपाचल वर्मन<sup>५</sup> आदि कई नवीन सूचनाओं के साथ-साथ पूर्ववर्ती एक समकालीन भट्टारक<sup>६</sup> एवं विद्वान् कवियों आदि के नामोल्लेख किये हैं । हिसार-नगर (पंजाब) की स्थापना फीरोजशाह ने की थी, इसकी सूचना भी कवि ने दी है —

ओयधिपुराउ पच्छिम विस्तारिं सुपसिद्ध भयद बहुसुहृदुयाहि ।

गामें हिसारपीरोज (पुरोज ?) अरिय काराविज पेरोज साहि ज सयि ।

वणउवचर्णेहि चउपासकिण्णु पयियजगाह पण्णउछिण्णु ।

चित्तम तरगिणि अइयहीर वयहसचकमवियसतीर । (३० सम्मति० १:६५:४-५)

प्रस्तुत रचना में कवि ने गोपाचल (ग्वालियर) का जैसा वर्णन किया है उससे प्रतीत होता है कि यह एक प्रकार से भ्रमणपुरी ही हो । कवि ने अपनी साहित्य साधना वही की थी । यद्यपि उन्होंने हिसार तक भी यात्रा की थी तथा वहाँ भी वे अपनी रचनाएँ लिखते रहे, लेकिन बहुत कम । गोपाचल ही उनके लिए प्रिय स्थान रहा था । गोपाचल-दुर्ग में बैठकर भी उन्होंने कुछ ग्रन्थ लिखे थे, जिनमें सम्भवतः सम्मतिचरित भी एक था । यथा —

गोवग्गिरि दुग्गमि पिणवसउउ बहुसुहेण तहि ..... (सम्मति, १:३:१९)

भ० यश कौशिक के शिष्य खेल्हा नामक ब्रह्मचारी का उल्लेख भी कवि ने किया है, जिसने कि सासारिक झगड़ों से ऊपरकर मानसिक शांति हेतु चन्द्रप्रभ भगवान् की मूर्ति का निर्माण कराया था ।<sup>७</sup>

'सम्मति जिन चरित' में कवि ने अपनी पूर्व विरचित रचनाओं का इस प्रकार उल्लेख किया है —

(१) पार्श्वचरित, (२) मेघेवर-चरित, (३) महापुराण, (४) कुबुनाथ-स्तुति, (५) सिद्धचक्र-माहात्म्य, (६) वच भद्र पुराण, (७) सुदर्शन चरित एवं (८) धन्यकुमार चरित । इन रचनाओं में 'कुबुनाथ स्तुति' विशिष्ट है जिसका उल्लेख अन्यत्र नहीं मिलता ।

१—दे० धन्यकुमार० १:२:४-७ ।

२—दे० धन्यकुमार १:१:१०, १:२:१-१०, १:३:१, १:४:८-९, ४:१९:११,

३—दे० सम्मति० १:४:७-१६

४—दे० सम्मति० १:६:५

५—दे० वही १:०:२८:१५-१६, १:०:२९:१-३०

६—दे० सम्मति १:४:९-१३

७—दे० वही १:१:१-१०

अपने पूर्ववर्ती कवियों में रङ्ग ने चरमुह, स्वयम्भू, पुष्पदत्त एवं वीर का उल्लेख किया है। इनमें से प्रथम तीन कवियों के सम्बन्ध में तो विद्वानों ने काफी प्रकाश डाला है लेकिन चौथे कवि वीर (११वीं सदी) के विषय में विद्वानों का ध्यान कभी हाल में गया है। इनकी एक अपभ्रंश भाषा निम्न 'जबू सामिचरिद्ध' नामक रचना मिलनी है जो अप्रकाशित है।<sup>१</sup>

प्रस्तुत रचना में कवि ने अपने पूर्ववर्ती एवं समकालीन भट्टारकों की भी एक महत्त्वपूर्ण सूची दी है जो इस प्रकार है — (१) देवसेन, (२) विमलसेन, (३) धर्मसेन, (४) भावसेन, (५) उदयकीर्ति, (६) गुणकीर्ति (वि० सं० १४६८-७३), (७) यशकीर्ति (वि० सं० १४८६-१४९७), (८) मलयकीर्ति (वि० सं० १५०७-१५१०) एवं (९) गुणमद्र (वि० सं० १५१०-१५९०)।<sup>२</sup>

भट्टारक यश कीर्ति के खेमबन्ध, हरिषेण तथा श्रीपाल-ब्रह्म नामक तीन गिण्यों का उल्लेख भी कवि ने इस रचना में किया है, जिनमें से तृतीय शिष्य को कवि ने कुछ रचनाओं में अपना गुरु माना है।<sup>३</sup>

प्रस्तुत रचना से यह भी विदित होता है कि महाकवि रङ्ग का दूसरा नाम सित्मेन था (दे० सम्मति १५१०-११)। इसके विषय में 'मिषेस्वर चरित' नामक रचना के परिचय में शिष्य प्रकाश डाला था वृत्त है।

विरासार —

'वितसार' महाकवि रङ्ग द्वारा विरचित एक सिद्धान्त-परक ग्रन्थ है जिसमें सवि के स्थान में अक तथा दडबक के स्थान में गाया छन्द की योजना की गई है। इसके कुल ६ अकों में ८५० गाथाएँ हैं। वितसार्ग की भूमिका की एक ही गाथा में कवि ने अपने ग्रन्थ के सभी अकों के विषय सूचित कर दिए हैं। वे निम्न प्रकार हैं—

दसवण्णणपटम गुणठाणाण गिरुवण विदिव।

कम्म अण्णेषा उण् षम्म तह उट्ठमं हाण ॥ (११६)

अर्थात् वितसार के प्रथम अक (की ९६ गाथाओं) में सम्म्यग्दर्शन का निरूपण, द्वितीय अक (की ३६० गाथाओं) में म्रिय्या-स्वादि चोदह गुणस्थानों के स्वल्प निर्देश, तृतीय अक (की ७४ गाथाओं) में र्म्मवक्क का स्वरूप, चतुर्थ अक (की ९९ गाथाओं) में अनुप्रेक्षा वर्णन, पाँचवें अक (की ८६ गाथाओं) में उत्तम क्षमादि दसवणों के लक्षण एवं अन्तिम छठवें अक (की १३५ गाथाओं) में ध्यान (आदि) का वर्णन किया गया है।

प्रस्तुत रचना श्री आडू साहू के विमिश्र रची गई थी। सामारिक पपचो से भयभीत होकर उन्होंने महाकवि रङ्ग से किसी एक सुन्दर सिद्धान्त परक रचना के निमिष कर देने की प्रार्थना की थी।

उक्त प्रय का विषय एवं रचना-शैली स्वात्मिकास्तिकेय हून 'डावजान्प्रेसा' का स्मरण कराती है। सुन्दर, सरस एवं बड़ी ही भाविक शैली से कवि ने इनमें करणानुयोग, चरणानुयोग एवं ब्रह्मानुयोग का वर्णन किया है। बीच-बीच में यदि रङ्ग जब आटू नाहू की सम्बोधित करते हैं तो ऐसा अनुभव होने लगता है कि मगो किसी पहुँचे हुए महर्षि अथवा महोपदेयक का प्रबचन अपने सम्मुख ही चल रहा है।

वितसार के लेखन में कवि ने "उकन व" कहकर कई पूर्ववर्ती आचार्यों की रचनाओं के उद्धरण अपने विषय के समर्थन हेतु उद्धृत किये हैं, जिनमें महाकवि पद्मगधि (सम्भवतः १३ वीं सदी) कृत एकत्वसप्ततिका, प० लामाबर (१३ वीं सदी) कृत अनवार-धर्माभूत, देवसेन (१३वीं सदी) कृत भावसंग्रह आदि प्रमुख हैं। कुछ तार्किक स्वलों में कवि की दार्शनिक पद्धति भी देखने को मिलती है और "बोडालापेति", इति "बावाकि मित्याय", "करिचवाह", आदि नएकर दार्शनिक दृष्टि से विषय का प्रतिपादन किया है। कवि ने कुछ गाथाओं का सन्कृत भाष्य भी किया है। इस प्रकार उक्त रचना साहित्यिक शैली तथा विषय प्रतिपादन की दृष्टि से अपना अलग ही स्थान रखती है।

इस प्रकार रङ्ग-साहित्य का परिचय उक्त पक्तियों में देने के बाद मैं अपने इस लेख को समाप्त करता हूँ। यह प्रस्तुत लेख की समाप्ति अवश्य है, लेकिन इससे ही रङ्ग के सम्पूर्ण साहित्य का परिचय समाप्त नहीं हो जाता। वस्तुतः रङ्ग-

१—दे० सम्मति १५१२३-२४

२—दे० वही १०१२९।३१, १०३०११-२४,

३—दे० वही १०१२८।९-१०।



साहित्य तो एक ऐसा अगाध समुद्र है जिसके ओर ओर एवं गहराई अपरिचित ही है। इसकी नाप-जोख के लिये किसी ज्ञापि-  
तुल्य अनुभवबद्ध महान् साधक की निःस्वार्थ साधना तथा अथक एवं अनवरत श्रम की आवश्यकता है। ऐसे समुद्र में सहसा  
ही अवगाहन करने से लक्ष्य में भूक होने की सम्भावनाएं जानते हुए भी उस पर कुछ लिखने का जो साहस यहां किया गया  
है उसका एक मात्र उद्देश्य अन्धकार में छिपे हुए एक महाकवि की अत्यन्त महत्त्वपूर्ण किन्तु अप्रकाशित रचनाओं का  
संक्षिप्त परिचय विज्ञानु पाठकों के समक्ष उपस्थित करना ही है।

प्रस्तुत निबन्ध में सक्त महाकवि की अन्य रचनाओं के विषय में भी कुछ लिखने की इच्छा थी, लेकिन लेख विस्तार  
के भय से मैं उन्हें यहाँ वही दे रहा हूँ। इस निबन्ध में प्रस्तुत रचनाओं सम्बन्धी अन्य आवश्यक उद्धरणों को देने की भी  
इच्छा थी, लेकिन उन्हें न दे सकने का भी प्रमुख कारण पूर्वोक्त ही है, किन्तु वे सभी मेरे पास क्रमवार सुरक्षित हैं जो आवश्यकतानुसार व्यवहृत किये जा सकेंगे।

## जैन-भक्तिकाव्य

(ले० डा० प्रेमसागर जैन, अध्यक्ष हिन्दी विभाग जैन कालेज, बडौत, स० प्र०)

यद्यपि हरिभक्तिरसामृतसिन्धु, भक्तिरसावधन, नारद भक्तिसूत्र और शाण्डिल्य सूत्रों की भांति जैन परम्परा में किसी भक्तिसूत्र का निर्माण नहीं हुआ, किन्तु अनेक जैन सैद्धान्तिक ग्रंथों में भक्ति सबी विवेचन उपलब्ध होता है। आचार्य मुन्द कुन्द (ईसाकी प्रारम्भिक गताब्दियों) ने सिद्ध-भक्ति, श्रुत-भक्ति, चारित्र-भक्ति, योगि-भक्ति, आचार्य भक्ति और निर्गुण-भक्ति पर प्राकृत भाषा में लिखा था। ये भक्तियाँ आचार्य प्रभाचन्द्र की संस्कृत टीका और प० जिनदास पावर्णप के मराठी अनुवाद सहित 'दशभक्ति' नाम की पुस्तक में, शोलापुर से सन् १९२१ में प्रकाशित हो चुकी हैं। इसके अतिरिक्त आचार्य मुन्दकुन्द के बोध पाट्टड और मोक्षपाट्टड में भी भक्तिपरक तत्त्वों की व्याख्या की गई है।

आचार्य उमास्वाति (वि० स० दूसरी शताब्दी) के तत्त्वार्थसूत्र में श्रद्धा, विनय और वैयानृत्य के सम्बन्ध में अनेक सूत्रों का निर्माण हुआ है। उन्होंने एक सूत्र के द्वारा तीर्थंकरत्व नामकर्म के उदय में भक्ति को कारण कहा है। आचार्य उमास्वाति के इस सूत्र पर आगे के काल में अनेकानेक भाष्य और वृत्तियों की रचना हुई। उनमें आचार्य पूज्यपाद (वि० स० पाचवीं शताब्दी) के 'सर्वार्थसिद्धि', आचार्य अकलक (वि० स० सातवीं शताब्दी) के 'तत्त्वार्थवार्तिक' और आचार्य श्रुतसागर (वि० स० १६ वीं शताब्दी) के 'तत्त्वार्थवृत्ति' नाम के ग्रन्थ अत्यधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें उपर्युक्त भक्ति सबी सूत्रों की विचार व्याख्या की गई है। इन भाष्यकारों ने यथास्थान मौलिक तथा नवीन बातों का भी समावेश किया है।

उमास्वाति के पश्चात् आचार्य समतभद्र के 'समीचीन धर्म शास्त्र' में श्रद्धा, विनय, वैयानृत्य, जितेन्द्र और शुद्ध-भक्ति पर तात्त्विक रूप से विचार किया गया है। वे अपनी परीक्षा की कसौटी पर कसने के उपरान्त ही जितेन्द्र के परम भक्त बने थे। उन्होंने अपनी श्रद्धा को सुभ्रद्धा कहा है। उस समय का भारतीय शासनकाल उनके तर्कों और पांडित्य का कोहा मानता था।

आचार्य पूज्यपाद ने सर्वार्थसिद्धि के अतिरिक्त दश-भक्तियाँ भी संस्कृत में लिखी हैं। ये सब 'दशभक्ति' नाम की पुस्तक में प्रकाशित हो चुकी हैं। इन्हीं आचार्य के समाधितन और इष्टोपदेश में भी समाधि और शुद्धभक्ति से सम्बन्धित अनेक प्रकरण बिखरे पड़े हैं। विरुम की पाँचवीं शताब्दी के ही आचार्य सिद्धसेन के द्वाविधिका स्तोत्र में भी भक्ति के विषय में बहुत कुछ लिखा हुआ मिलता है।

आचार्य योगीन्दु (छठी शताब्दी ईसवी) ने परमात्मप्रकाश-योगसार की रचना की थी। यह अपभ्रंश भाषा का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसका प्रकाशन परमश्रुतप्रभावकमण्डल, बम्बई, से हो चुका है। इसमें भगवान् सिद्ध और आत्मा की एकरूपता दिखाते हुए उनकी भक्ति का निरूपण किया गया है। डा० ए० एन० उपाध्ये ने इस ग्रंथ की रक्ष्यवासी कहा है।

आचार्य यतिवृषभ (वि० स० छठी शताब्दी) की तिलोपपन्नासि (प्राकृत) में जितेन्द्र के पंचकल्पापक और तत्सम्बन्धी भक्ति का विस्तृत वर्णन किया गया है। उन्होंने अङ्गुलिमन्दिरो, देवमूर्तियों, देवियों और देवों की भक्ति के विषय में पर्याप्त लिखा है। भक्ति के प्रमुख अंग, वदना का विचार, उत्तराध्ययनसूत्र, आवश्यकार्णिपूर्ति और बृहत्कल्पभाष्य में सभी दृष्टियों से किया गया है।

आचार्य शिवार्थकौटि (वि० स० सातवीं शताब्दी) के भगवती आराधना ग्रन्थ में जैन भक्ति पर पर्याप्त सामग्री उपलब्ध होती है। उन्होंने जनधर्म के मूल सिद्धान्तों के आधार से भक्ति का विवेचन किया है। इस विशालकाम्य ग्रंथ में अनेक स्थलों पर पंच-परमेष्ठी की श्रद्धा, सेवा, विनय, वैयानृत्य और अनुराग परक भक्ति की सार्वभौता सिद्ध की गई है। श्री जिनदास गणी (वि० स० सातवीं-आठवीं शताब्दी) की निधीयपूर्ण में "सेवा वा सा भक्ति", कलकुर जितेन्द्र सेवा पर बहुत कुछ लिखा हुआ मिलता है। श्री देवसेन (११वीं शताब्दी ईसवी) ने अपने भाव सङ्ग्रह में पंचपरमेष्ठी के ध्यान का वर्णन अनेक दोहों में किया है। आचार्य सोमदेव के यशस्तिलक (वि० स० १०-१६) और आचार्य वसुनन्दि के वसुनन्दि आनकाचार (वि० स० १२वीं शताब्दी) में भक्ति के अनेक अंग-उपायों की व्याख्या प्राप्त होती है।

जैन मन-मय देव देखियो की भक्ति से सम्बन्धित है। इनमें आचार्य मल्लिधेय का 'भैरव पद्मावतीकृत' अत्यधिक प्रसिद्ध है। इसमें देवी पद्मावती की साधना के लिये विविध मनो का निर्माण किया गया है। आचार्य हेमचन्द्र की अभिधान-चिन्तामणि में भी देखियो की साधना से सम्बन्धित सिद्धान्तो का उल्लेख हुआ है।

**जैन भक्ति का स्वरूप.—**

आचार्य देवगन्धि पुरयपाद ने 'सर्वार्थसिद्धि' में लिखा है 'अहंवाचार्येषु बहुश्रुतेषु प्रवचनेषु च वाचविशुद्धियुक्तोऽनुरागो भवति.'। इसका तात्पर्य है कि अर्हन्त, आचार्य, बहुश्रुत, और प्रवचन में वाचविशुद्धियुक्त होकर अनुराग करना भक्ति है। आचार्य छोम-देव ने भी यथास्तिक में, "जिने जिनागमे मूरी तप श्रुतपरायणे। सद्भावविशुद्धिसम्पन्नोऽनुरागो भवतिस्त्व्यते ॥" लिखा है। किन्तु प्रश्न तो यह है कि उस बीतराग भगवान् में—जो स्वयं राग रहित है और जो राग त्यागने का उपदेश देता है, अनुराग कैसे सम्भव है? राग कैसा ही हो कर्मों के बन्ध का कारण है।

आचार्य कुन्दकुन्द के कथनानुसार बीतराग भगवान् में किया गया अनुराग पाप के बन्ध का यद्विधित्व भी कारण नहीं है। उनकी दृष्टि से पंचपरमेष्ठी में राग करने वाला सम्पश्युष्टि हो जाता है। आचार्य योगीन्द्र का कथन है कि "पर" में होने वाला राग ही बन्ध का हेतु है, "स्व" में होनेवाला नहीं। बीतरागी परमात्मा "पर" नहीं, अपितु "स्व" आत्मा ही है। अतः जिनेन्द्र में राग करना अपनी आत्मा में ही प्रेम करना है। "स्व" में राग करनेवाला मोक्षवासी होता है।

इसके अतिरिक्त यह ही राग बन्ध का कारण है, जो सांसारिक स्वार्थ से प्रेरित होकर किया गया हो। निष्काम अनुराग में कर्मों की बाधने की शक्ति नहीं होती। बीतराग में किया गया अनुराग निष्काम ही है। बीतरागता पर रीझकर ही शक्त न बीतराग में अनुराग किया है। इसके उपरान्त यदि बीतरागी भगवान् अपने भक्त में अनुराग करने लगे, तो भक्त का रीझना ही सम्पत् हो जायगा। वह भगवान् से अपने ऊपर न दया पाहता है न अनुग्रह और न प्रेम।

आचार्य हेमचन्द्र के प्राकृत व्याकरण में श्रद्धा को ही भक्ति कहा गया है। पाश्य-सङ्ग-महर्षयो में भी भक्ति के पर्यायवाचियों में सेवा के साथ श्रद्धा की भी गणना है। आचार्य समन्तभद्र ने समीचीन धर्मशास्त्र में श्रद्धान् और भक्ति का एक ही अभि-प्राय माना है। वे आचार्य के श्रद्धान् को सम्पदार्थन कहते हैं। आचार्य उमास्वामि ने 'सम्पदार्थन' के 'दर्शन' शब्द का अर्थ श्रद्धान् ही लिखा है। उन्होंने तत्त्वज्ञान के पहले तत्त्वश्रद्धान् को इष्ट माना है। उनकी दृष्टि से तत्त्वज्ञान, तत्त्वश्रद्धान् के बिना नहीं हो सकता। आचार्य कुन्दकुन्द ने लिखा है कि आत्मदर्शन ही सम्पदार्थन है, किन्तु अकलकदेव का मत है कि आत्मा का दर्शन तब तक नहीं हो सकता, जब तक ब्रह्मा करने की श्रद्धा जन्म न ले।

श्रावक शब्द के 'श्रा' का अर्थ भी श्रद्धा ही लिया गया है। अभिधान राजेन्द्रकोश में लिखा है, "अन्ति पश्चिन्तित्वात्तत्त्वार्थश्रद्धान् निष्ठा भवतीति श्रा।" श्रावक श्रद्धा के द्वारा ही आत्मसाक्षात्कार का फल पा जाता है। वह अपनी आत्मा को देखने का प्रयास नहीं करता, किन्तु जिनेन्द्र में श्रद्धा करता है। जिनेन्द्र और आत्मा का स्वभाव एक ही है। अतः वह जिनेन्द्र की श्रद्धा से अपनी श्रद्धा आत्मा को जान जाता है। किन्तु यह श्रद्धा सम्पत् श्रद्धा होनी चाहिये, सम्पदश्रद्धा का परिक-चित् मूल्य भी जैन शास्त्रों में नहीं आका गया। अपनी सुश्रद्धा के कारण ही आचार्य समन्तभद्र जिनेन्द्र के दृढ-भक्त बन सके थे। इसका अर्थ है कि जैन आचार्यों ने सुश्रद्धा के प्रगाढ रूप को ही भक्ति कहा है।

निर्घोषवर्णि में, "अमृदुदृष्टाण्यदृष्टाण्यप्यपुच्छयासण्यपाण्यगृहावीहि सेवा वा सा भक्ति" लिखा है। इसका अर्थ है—आचार्य के सम्मान में सखे हो जाना, दण्ड ग्रहण करना, पाँच पीछना, आसन देना आदि जो सेवा है, वह ही भक्ति है। राजेन्द्रकोश में, "सेवाया भक्तिर्नियम" कहकर भक्ति का अर्थ सेवा तो लिया ही है, सेवा का अर्थ भी विनय किया है। आचार्य उमास्वामि ने एक सूत्र में विनय के 'ज्ञान-दर्शन चारित्र्योपचार' म्प में चार श्रेय माने हैं। इनमें उपचार विनय का सेवा से सीधा सम्बन्ध है। आचार्य पूज्यपाद ने उपचार विनय आचार्यों के पीछे पीछे चलने, सामने जाने पर सखे हो जाने, अवलिद्वन्द्व होकर भगवत्कार करने को कहा है।

इस भाति यह सिद्ध हुआ कि जिनेन्द्र के अनुराग, श्रद्धा और सेवा करने को भक्ति कहते हैं। किन्तु प्रश्न तो यह है कि जैन सिद्धान्त के अनुसार जिनेन्द्र न कर्ता है और न मोक्षता, फिर भक्त अपनी स्तुतियों में उसको कर्ता क्यों कहता है? इसका उत्तर देते हुए आचार्य समन्तभद्र ने लिखा है—बीतराग भगवान् को पूजा कबना से कोई तात्पर्य नहीं है, क्योंकि वे समी रागो से रहित हैं। निन्दा से भी उनका कोई प्रयोजन नहीं है, क्योंकि उनमें से वैरभाव निष्कल चुका है। फिर भी उनके पुण्य

गुणों का स्मरण भक्त के चित्त को पाप मलों से पवित्र करता है। भगवान् को भक्त के इस स्मरण का भाग भी नहीं होता, किन्तु उन्हीं के गुणों के स्मरण से भक्त का चित्त पवित्र बना और पाप मल धुले। अतः वह तो उन्हें कदां कहता ही है। इसी वृष्टि को लेकर जैन भक्त अपनी रचनाओं में जिनेन्द्र से कभी याचना करता है, कभी प्रार्थना और कभी विनती। प्राचीन भक्ति-परक काव्य :-

स्तुति-स्तोत्र, स्तव-स्तवन, वंदना, पूजा, और मंगलाचरण के रूप में जैनों का प्राचीन भक्ति काव्य बहुत अधिक है। यह साहित्य प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश तीनों ही भाषाओं में लिखा गया था। प्राकृत का 'जयतिहुण्ड स्तोत्र' सबसे अधिक प्राचीन माना जाता है। बृहद्ब्रह्मसंहिता भी ब्रह्मदेवकृत संस्कृत टीका के आधार पर सिद्ध है कि इसके रचयिता भगवान् महावीर के प्रमुख गणधर गौतम थे। भगवान् महावीर के समयचरण में प्रविष्ट होते ही गौतम ने इसी स्तोत्र से उनको नमस्कार किया था। भद्रबाहु स्वामी का 'उपसम्यह स्तोत्र' भी बहुत प्राचीन है। उसमें भगवान् पार्श्वनाथ की भक्ति से सम्बन्धित पाँच पद्यों की रचना हुई है। भद्रबाहु भगवान् महावीर के निर्वाण के १७० वें वर्ष गीता गये थे। आचार्य कुम्भकुन्द ने भक्ति-परक अनेक स्तुतियों का निर्माण प्राकृत भाषा में ही किया था। उनका उल्लेख ऊपर हो चुका है। इसके अतिरिक्त उन्होंने 'तत्त्वचरुति' की भी रचना की थी। इसमें आठ गाथाएँ हैं, जिनमें चौबीस तीर्थंकरों की स्तुति की गई है। इसे 'लोगरसूक्त' भी कहते हैं। मानतुंगसूरि (तीसरी सदी ई०) का २१ पद्यात्मक भयह स्तोत्र भी प्राकृत भाषा का एक मनोहारी काव्य है।

संस्कृत भाषा में तो उत्तमोत्तम जैन स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई। आचार्य समन्तभद्र के स्वयम्भू-स्तोत्र तथा स्तुति-विद्या समूचे भारतीय भक्ति-साहित्य के जगन्मन्त्र रत्न हैं। हृदय की भक्ति परक ऐसी कोई चककन नहीं जो इनमें सफलता के साथ अभिव्यक्त न हुई हो। भाव और कला का ऐसा अनूठा समन्वय भारत के किसी अन्य स्तोत्र में दृष्टिगोचर नहीं होता। संकर-आचार्य के भज गोविन्द और जयदेव के गीतगोविन्द में स्वरलहरी भले ही मनमोहक हो, किन्तु उनकी भावधारा में 'स्वयम्भू स्तोत्र' जैसा अजस्र प्रवाह नहीं है। आचार्य सिद्धसेन (वि० सं० पाँचवीं शताब्दी) के 'कल्याणमन्त्र स्तोत्र', विद्यालम्बि-पामकेचारी (ईसा की पाँचवीं-छठी शताब्दी) के 'बृहत्संनमस्कार स्तोत्र', मानतुंगाचार्य (वि० सं० सातवीं शताब्दी-मुनि चतुर विजय) के 'भक्ततामर स्तोत्र', भट्टाकलंक (वि० सं० सातवीं शताब्दी) के 'अकलंक स्तोत्र', वप्पभट्टि (ई० ७४३-८१८) के 'चतुर्विंशति जिन स्तोत्र', धर्मजय (वि० सं० आठवीं-नौवीं शताब्दी) के विद्यापहार स्तोत्र और आचार्य हेतुचन्द्र (जन्म सं० ११४५, मृत्यु सं० १२२९) के 'वैतराज स्तोत्र' में भक्ति-रस चरम आनन्द की सीमा तक पहुँच गया है। इनमें भी भक्ततामर स्तोत्र की ख्याति सबसे अधिक है। इसमें ४८ पद्य हैं। सादृश्य विधायक उपमा, उत्प्रेक्षा और रूपकों के प्रयोग से विस्मय-प्रतिविम्ब भाव की ऐसी सफल अभिव्यक्ति कम स्तोत्रों में देखी जाती है। भक्ततामर स्तोत्र का पढ़ने वाला भाव भी भाव-विभोर और तन्मय हुए बिना नहीं रहता।

कुछ विद्वानों का कथन है कि अपभ्रंश में स्तुति स्तोत्रों का निर्माण नहीं हुआ। इसी आधार पर वे हिन्दी के भक्ति-काव्य को अपभ्रंश से प्रभावित नहीं मानते। किन्तु जैन गणधरों की खोज के आधार पर सिद्ध हो चुका है कि संस्कृत और प्राकृत की भाँति ही अपभ्रंश में भी स्तोत्र और स्तवनों की रचना हुई थी। कवि धनपाल (वि० सं० ११ वीं शताब्दी) ने 'सत्यपुरीय महावीर उस्ताह', जिनदत्त सूरि (जन्म ११३२, मृत्यु १२११ वि० सं०) ने 'चर्चरी' और 'नवकारकलकुलक' तथा देवसूरि (जन्म ११५३, मृत्यु १२११ वि० सं०) ने 'मुनिचन्द्रसूरि स्तुति' का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। एक ही विनम्र-सूरि हुए हैं, जिनको डा० विष्णुनित्त ने सुल्तान फीरोज (वि० सं० १२२०-१२९६) का समकालीन बताया है। ये जिनप्रनसूरि, विविधतीर्थंकर के रचयिता जिनप्रनसूरि से भिन्न थे। उन्होंने चर्चरी-स्तुति, जिनजन्ममह-स्तोत्रम्, जिनजन्माभिषेकः, जिनमहिमा और मुनिमुक्त स्तोत्रम् की रचना की थी। श्री धर्मचोपसूरि (वि० सं० १३०२-१३९७) ने भी महावीर-कलश का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। पाटण के जैन गणधर में अपभ्रंश का भक्ति-साहित्य इतना अधिक है कि उस पर पूरक खोज की आवश्यकता है। जैनों में अनेक कवि ऐसे भी हुए हैं जिन्होंने एक स्तोत्र में छः भाषाओं का प्रयोग किया है। उनमें सोमसुन्दर सूरि (वि० सं० १४३०-१४९९) का 'षट्भाषामय स्तोत्राणि' प्रसिद्ध है। यह जैन स्तोत्र समुच्चय में प्रकाशित हो चुका है।

जैन देवियों की भक्ति में भी अनेक स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई थी। मने पी०एच०बी०के लिये प्रस्तुत किये गये अपने शोध निबन्ध में देवी पद्मावती, अम्बिका, चक्रेश्वरी, ज्वालामालिनी, सरस्वती, सच्चिदा और कुकुत्सा के पुरातत्त्विक, ऐतिहा-

सिद्ध और सैद्धान्तिक विवेचन के साथसाथ भक्ति परक स्तुति-स्तोत्रों का भी निरूपण किया है। मल्लिधेयसूरि (वि० सं० ११वीं शताब्दी) ने 'शैरव पद्मावतीकल्प' की रचना की, जो देवी पद्मावती से संबंधित महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। इसके १० अध्यायों में ४०० श्लोक निबद्ध हुए हैं। इसका तीसरा अध्याय 'भगवती वराधना' के नाम से पूजा गया है। यह ग्रंथ महामायावाद और मूलतः से प्रकाशित हो चुका है। अहमदाबाद वाले प्रकाशन में जिनप्रभसूरि (१३वीं शताब्दी ईसवी) की 'पद्मावती चतुष्पदिका' भी छप चुकी है। इसमें ३७ पद्य हैं। इन्हीं सूरि जी ने प्राकृत भाषा में भी पद्मावती चतुष्पदी की रचना की थी, जिसमें ४६ गाथाएँ हैं। जैन स्तोत्र सदीह के "स" परिशिष्ट में एक पद्मावत्यष्टक दिया है, जिसकी वृत्ति के रचयिता श्री पार्श्वदेवगणि (वि० सं० ११७१) थे। मूलतः वाले शैरव पद्मावतीकल्प में पद्मावती सहस्रनाम, पद्मावतीकवच और पद्मावती-स्तोत्र दिये गये हैं। इनके अतिरिक्त श्री वसुमटसूरि (आठवीं सदी ईसवी) ने सरस्वती स्तोत्र, श्री देवसूरि ने कुस्कुल्ला देवी स्तवनम्, जिनेश्वरसूरि (१२वीं शताब्दी वि० सं०) में अम्बिका स्तुति और जिनदत्तसूरि ने चण्डेश्वरी स्तोत्र का निर्माण किया था। इनसे स्पष्ट है कि जैन देवियों की भक्ति जिनेंद्र के भक्तों की भक्ति है। जैन देवियाँ, हिंदू देवियों की भाँति स्वतन्त्र नहीं थीं। उनको जिनेंद्र की शासनदेवी कहा जाता है। उन पर भी तांत्रिक युग का प्रभाव है, किन्तु उनमें मांस भक्षण, नर-वधिर का पान और व्यभिचारादि जैसी प्रवृत्तियों का कभी जन्म नहीं हुआ है।

उपर्युक्त स्तुति-स्तोत्रों की भाँति ही पूजा, वन्दना और भगलाचरणों के रूप में जैन-भक्ति की विविध प्रवृत्तियों का प्रसंग उभरा हुआ है। इन सब में भगलाचरण का महत्त्वपूर्ण स्थान है। आचार्य यतिवृषभ की तिलोत्पण्णति और आचार्य विद्यानन्दि की आत्मपरीक्षा में भगल का तार्किक विवेचन किया गया है। जैनो का सबसे प्राचीन भगलाचरण "गमो अरहताण" वाला मंत्र है। वैसे तो इस मंत्र की अनादि निधन कहा जाता है, किन्तु उपलब्ध साहित्य में, भगवत् पुण्यवन्त भूतबलि के वक्षस्त्रागम का प्रारम्भ इसी भगलाचरण से हुआ है। प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश के सभी जैन ग्रंथों का प्रारम्भ किसी न किसी भगलाचरण से हुआ है। ये भगलाचरण जैन भक्ति के सर्वोत्तम निदर्शन हैं। इनमें सबसे बड़ी विशेषता है कि इनके नाम पर विलासिता को थोड़ा भी प्रभव नहीं दिया गया, जब कि शिव-पार्वती की भक्ति में लिखे गये अनेक भगलाचरण वैंटी भाव-माला का नियमन नहीं कर सके।

वन्दना भी जैन भक्ति का मुख्य अंग है। वन्दनक सूत्र पर लिखी गई भद्रबाहुनिर्घुषि में, उत्तराध्ययन सूत्र और आव-श्चक सूत्रों में, हरिभद्रसूरि के वन्दना पञ्चाशक में तथा ऋकैरुक्त मूलाधार में वन्दना का सैद्धान्तिक निरूपण किया गया है। बरहन्तवन्दन और वैश्यवन्दन पर अनेक स्तुतिस्तोत्र उपलब्ध हैं। श्री जिनदत्तसूरि के वैश्यवन्दनकुलक में २८ गाथाएँ हैं। जिनप्रभसूरि के वदन स्थान विवरण में १५० प्राकृत की गाथाएँ हैं।

आचार्य समन्तभद्र ने देवाधिदेव जिनेंद्र के चरणों की परिचर्या अर्थात् सेवा करने को ही पूजा कहा है। अष्टाव्यस्य पूजा का उल्लेख सर्वप्रथम, आचार्य यतिवृषभ की तिलोत्पण्णति में उपलब्ध होता है। इसके उपरान्त पंचपरमेष्ठी, विविध-तीर्थक्षेत्र, नन्दीस्वर द्वीप, कृष्ण और जङ्गलम वैष्णालयो की भक्ति में अधिकाधिक पूजाओं का निर्माण हुआ। ये पूजाएँ बहुत कुछ संस्कृत और हिन्दी में ही रची गई हैं। इनके अंत में लिखित जयमालाएँ महत्त्वपूर्ण हैं। इन पूजाओं के अनेक संस्कृत प्रकाशित हो चुके हैं, जिनमें भारतीय मानवीय पूजाजलिक अंतराधर्म हैं। हिन्दी में धानतराग की पूजाएँ, समीर, लय, भाव और आपा सभी दृष्टियों से उत्तम हैं। जैन और अर्जुन पूजा साहित्य के तुलनात्मक विवेचन से अनेक नई बातें साह हो सकती हैं।

**हिन्दी का जैन भक्ति काव्य :-**

हिन्दी का भक्ति-काव्य अपनी ही उपर्युक्त पूर्व परम्परा से अनुप्राणित है। उसका विभाजन निष्कल भक्तिभाग और शकल भक्तिधारा के रूप में किया जा सकता है। निष्कल ब्रह्म सिद्ध की कहते हैं। सिद्ध गुरुद्वय है और स्थूल आकाश ने रहित है। वे मोक्ष में विराजमान हैं। उनमें सम्मत्त्व, दर्शन, ज्ञान, वीर्य, सुखता, अवगाहन, अनुसुख और अन्यावाध नाम के आठ गुण होते हैं। आचार्य योगिन्दु ने सिद्ध और भुद्ध आत्मा का एक ही रूप माना है। आचार्य पूज्यपाद का कथन है कि आठ कर्मों के नाश से शुद्ध आत्मा की प्राप्ति होती है, उसे ही सिद्ध कहते हैं और ऐसी सिद्ध करने वाला ही सिद्ध कहलाता है। ५० आवाधर ने सिद्ध शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए लिखा है "सिद्धिः स्वात्मोपलब्धिं सज्जता यस्य इति सिद्धिः।"

आत्मा भी निराकार है, अव्यय है। हिन्दी के जैन कवियों ने अपने मुक्तक पदों में सिद्ध और आत्मा दोनों ही को सम्बोधन करके अपना भाव प्रकट किया है।

सकल ब्रह्म अरहन्त को कहते हैं। चार घातिवा कर्मों का क्षय करने से अहंस्पद मिलता है। अहन्त को चार अपाधिया कर्मों के नाश होने तक ससार में रहना होता है। वे समवशरण में बैठकर ससार को जपदेश देते हैं। उनके घरही होता है वे दिखाई देते हैं। हिन्दी के भक्त कवियों ने अहन्त की भक्ति में बहुत कुछ लिखा है। इसी सकल भक्ति धारा में आपार्य, जपाव्याप, साधु देव देवियों, चैत्य, मंदि, मन्दिर और तीर्थ-बोनों को लिया जा सकता है। वे सब सद्यरीर ही और दिखाई देते हैं। किन्तु जैन हिन्दी के भक्त कवियों को निष्कल और सकल भक्ति धाराओं में पृथक्-पृथक् नहीं बाँटा जा सकता, ऐसा कि प० रामचन्द्रशुक्ल ने निर्गुण और सगुण भक्ति-धाराओं के रूप में स्पष्ट विभाजन किया है। हिन्दी का ऐसा कोई जैन कवि नहीं है, जिसे हम केवल सिद्ध या अहन्त का ही भक्त कह सकें। अर्थात् जैन कवि ने यदि एक और सिद्ध और आत्मा की भक्ति में अपने भाव अभिव्यक्त किये, तो दूसरी और अहन्त, आचार्य या किसी देव-देवी के चरणों में भी अपनी श्रद्धा के पुष्प बिखेरे। वीरगाथा काल में जैन भक्त कवि —

डा० हुजारी प्रसाद द्विवेदी के कथनानुसार प० रामचन्द्र शुक्ल ने जिस काल को वीरगाथा काल नाम दिया है उसमें वीरगाथाओं की अपेक्षा धार्मिक कृतियाँ अधिक थी। प० शुक्ल ने उन कृतियों की सूचनानामान करके छोड़ दिया था। इन कृतियों में जैन भक्ति सम्बन्धी रचनायें हैं। उनमें धार्मिकता है, जो साहित्यिकता भी। धार्मिक होने मान से ही कोई रचना असाहित्यिक नहीं हो जाती। मूल प्रवृत्तियों का भावोन्मेष ही साहित्य है, फिर भले ही उसका मुख्य स्वर धर्म अथवा श्रम किसी विषय से सम्बन्धित हो। इसी कारण कबीर ग्रन्थावली और रामचरितमानस साहित्य के ग्रन्थ माने जाते हैं।

हिन्दी साहित्य के इतिहास में वीरगाथा काल, वि० सं० १०५० (सन् १८३३) से वि० सं० १३७५ (सन् १९१८) तक निर्धारित किया गया है। इसके पूर्व बहुत पहले ही, प्राकृत और अपभ्रंश के अतिरिक्त देश भाषा का जन्म हो चुका था। धर्मशास्त्री नारद ने लिखा है कि “संस्कृतः प्राकृतैर्वार्षेयैश्च धिष्यमनुरूपतः। देशभाषाद्युपायैश्च बोधयेत समस्तं स्मृतं ॥” डा० काशीप्रसाद जायसवाल का कथन है कि आचार्य देवसेन (वि० सं० ११०) के पहले ही देश भाषा प्रचलित हो चुकी थी। आचार्य देवसेन ने अपने श्रावकाचार में जिन दोहों का उपयोग किया है, वे देश भाषा के ही हैं। इस ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रति कारजा के सेनगण मन्दिर के पुस्तक भंडार में मौजूद है। इसमें श्रावकों के लिये जिनेन्द्र और पद्मगुप्त भक्ति का अनेक स्थानों पर उल्लेख हुआ है। एक दोहा इस प्रकार है —

जो जिनसासन भासियउ सो भइ कहियउ साह ।

जो पाले सह भाउ करि सो तरि पावइ पाह ॥

इसमें प्रयुक्त शब्द रूप, विभक्ति और धातुरूप प्रायः सभी देशभाषा के हैं। देश-भाषा को ही प्राचीन हिन्दी कहते हैं। यह भाषा ही आगे चलकर विकसित हिन्दी के रूप में परिणत हुई। आचार्य हेमचन्द्र ने अपभ्रंश और देश-भाषा में अन्तर स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है। अपभ्रंश, देशभाषा अथवा प्राचीन हिन्दी नहीं है। इसी कारण स्वयम्भू (वि० सं० १ की शताब्दी) के पद्मचरित और पुष्पदन्त (वि० सं० १०२९) के महापुराण को हिन्दी के शब्दों में नहीं गिना जा सकता। इन्हीं विचारे हुए कुछ स्थल देश-भाषा के हैं, किन्तु वे अल्प ही हैं। पुष्पदन्त से ४० वर्ष उपरान्त हुए श्रीचन्द का कपाकोप देश भाषा में लिखा गया है। इसकी अधिकांश कथायें जिनेन्द्र-भक्ति से सम्बन्धित हैं। ईसा की ११वीं सदी के घणपाल की धृतपत्नी कथा में भी देश-भाषा का ही प्रयोग हुआ है। श्रुत पत्नी कथा का मूलस्वर जिन-भक्ति से युक्त है। तेरहवीं शताब्दी के प्रारम्भ के कवि विनयचन्द्र सूरि ने “नेमिनाथचउपई” का निर्माण किया था। नेमिनाथ के वैराग्य लेने पर, उनके वियोग में राजीवमती विलाप करती है। इस “चउपई” में उनका वियोग वर्णन दिखलाया गया है। एक दृष्टान्त देखिये :—

भगइ सखी राजल मन रोइ,

नीठुर नेमि न अपणु होइ ।

साँपउ सखि बरि निरि भिज्जवि,

जिमइ न जिज्जइ सामलकवि ॥

विनयचन्द्र सूरि के समकालीन शालिभद्रसूरि के बाहुबलि रास में अपभ्रंश का प्रयोग हुआ है। श्री जिनदत्तसूरि (वि०

सं० १२७४) के "उपवेशरसायनरास" में वृत्तवर्णित के अनेक वृष्टान्त हैं, किन्तु उसकी भाषा-देश भाषा नहीं है, वह तो दुरुद्ध अपभ्रंश का निदर्शन है। श्री जिनपद्यसूरि का "वृत्तिमद्भाग" आचार्य स्थूलभद्र की भक्ति में लिखा गया है। आचार्यस्थूलभद्र भद्रबाहु स्वामी के समकालीन थे। उनका निर्वाणस्थल, गुलजारवाप, पटना स्टेशन के सामने कमलदह में बना हुआ है। यह रचना भास और भाषा दोनों ही दृष्टियों से उत्तम है। भाषा हिन्दी के प्रारम्भिक रूप को छिपे हुए है। ऐसे सरस काव्यों की अलुप्य परम्परा वि० सं० की अठारहवीं शताब्दी तक उपलब्ध होती है। प्रस्तुत काम के पावस वर्णन का एक पद्य इस प्रकार है :—

सीयल कोमल सुरहिं बाय विम विम बायति ।  
भाग-मन्त्रपकर माणगिय सिम सिम नाचति ॥  
विम विम जलधर सरिय मेह गयणंवाणि मिलिया ।  
सिम सिम कामीतया नवज नीरहिं झलहलिया ॥

नेमिचन्द्र भंडारी, खरतरगच्छीय जिनेश्वर सूरि के पिता थे। वि० सं० १२५६ के लगभग 'जिनदलभसूरि गुणवर्णन' के नाम से एक स्तुति लिखी थी, जो जैन ऐतिहासिक काव्यसंग्रह में प्रकाशित हो चुकी है। यह स्तुति आचार्य-भक्ति का वृष्टान्त है। महेन्द्रसूरि के शिष्य श्री धर्मसूरि ने वि० सं० १२६६ में जम्बूस्वामीचरित और स्थूलभद्ररास की रचना की। दोनों में क्रमशः ५२ एवं ४७ पद्य हैं। भगवान् महावीर के निर्वाण के उपरांत केवल तीन केवली हुए, जिनमें जम्बू स्वामी अन्तिम थे। स्थूलभद्र के विषय में लिखा ही जा चुका है। शाहरथ्य (वि० सं० १२७८) ने 'जिनपतिसूरिभयलगीत' लिखा था। यह 'जैन ऐतिहासिक काव्य संग्रह' में छप चुका है। भद्रिवर वस्तुपाल के वर्माचार्य श्री विजयसेनसूरि ने वि० सं० १२८८ में रसंतगिरि रासो का निर्माण किया था। यह प्राचीन गुर्जरकाव्य संग्रह में प्रकाशित हुआ है। इन सब की भाषा हिन्दी है। नेमिचन्द्रभण्डारी का एक पद्य देखिये :—

पणमधि सामि नीर जिणु, गणहर वीर्य सामि ।  
सुधरम सामिम तुलनि सरण, जग प्रधान सिवगामि ॥

विक्रम संवत् की चौदहवीं शती में अनेक जैन कवि हुए हैं। उनकी भाषा हिन्दी थी। उनकी कविताओं का मूल स्वर भक्तिपूर्ण था। खरतरगच्छीय जिनपतिसूरि के शिष्य जिनेश्वरसूरि ने वि० सं० १३३१ के लगभग अनेक ऐसी स्तुतियों की रचना की, जो बुध, आचार्य और जिनेंद्र की भक्ति से सम्बन्धित थीं। जिनेश्वर सूरि के शिष्य श्री अमयतिलक ने, वि० सं० १३०७ में, महावीररास का निर्माण किया था, जिसमें केवल दस पद्य हैं। यह रास श्री अयरचन्वयी नाहदा के गिणी संग्रह में मौजूब है। लक्ष्मीतिलक का 'शान्तिनायरास' और सोमसूति का 'जिनेश्वरसूरि संयमयीविवाहवर्णनरास' प्रसिद्ध कृतियाँ हैं। हिन्दी के भक्ति-काल में जैन कवि और काव्य :—

यद्यपि रामचन्द्र शुक्ल ने भक्ति-काल वि० सं० १४०० से १७०० तक माना है, किन्तु जैन हिन्दी भक्ति काव्य की वृष्टि से उसकी वि० सं० १८०० तक मानना चाहिये, क्योंकि जैन-हिन्दी के भक्ति-काव्य की प्रौढ़ रचना वि० सं० १७०० से १८०० के मध्य ही हुई।

राजशेखर सूरि (वि० सं० १४०५) का जन्म प्रयनाहल कुल में हुआ था। वे तिलकसूरि के शिष्य थे। उनका सम्बन्ध कोटिक गण की मध्यम भाषा के हर्षपुरी गच्छ से था। उन्होंने हिन्दी में 'नेमिनाथभाग' की रचना की थी। यह २७ पद्याँ का एक एक छोटा सा खण्डकाव्य है। इसमें नेमिनाथ और राजल की कथा है। राजशेखर एक सफल कवि थे। भावों और दृष्यों को चित्रित करने में उन्होंने अद्भुत प्रतिभा का परिचय दिया है। विवाह के लिये सखी राजल के पूरे निज की कतिपय पंक्तिवाँ देखिये :—

किम किम राजलदेवि तणउ सिणगाध भणेउउ ।  
चंद पोटी अइघोईं अंगि चंदनु लेखउ ॥  
सुंनु मराविउ आइ कुलुम कस्तूरी सारी ।  
सोमंद सिद्धरेह मोठीसरि सारी ॥

विजयप्रभ उपाध्याय (वि० सं० १४१२) खरतरगच्छ के जैन साधु थे। उनके गुरु का नाम दादा जिनकुशलसूरि था।

उनकी प्रमुख रचना का नाम 'गीतमरासा' है। यह कृति भगवान् महावीर के प्रथम गणधर गौतम की भक्ति से सम्बन्धित है। इसमें स्थान स्थान पर उपदेशार्थों के सहारे गौतम स्वामी की शोभा का चित्र अंकित किया गया है। इसके अतिरिक्त निम्नप्रभ उपध्याय की कृतियों में ५ स्तुतियाँ और हैं। उनमें विविध तीर्थकरों के गुणों का काव्यमय विवेचन है। प्रत्येक में १९-२१ के लगभग पद्य हैं। इनमें 'सीमन्वर स्वामिस्तवन', 'एनिशयत जैन हिम्मा' में प्रकाशित हो चुका है। सीमन्वर स्वामी पूर्व विवेह के विहरमाण वीरस तीर्थकरों में एक हैं। उनका शासन अभी चल रहा है। यह २१ पद्यों का एक मनोमल स्तवन है। कवि ने लिखा है कि मेरुधरि के उत्तुंग शिखर, गगन के टिमटिमाते तारागण और समुद्र की तरंगमालिका, सीमन्वर स्वामी का स्तवन करते ही रहते हैं।

मेरुनन्दन उपध्याय के दीक्षागुरु का नाम जिनोदयसूरि था। उन्होंने वि० सं० १४१५ के उपरान्त दीक्षा ली थी। मेरुनन्दन उपध्याय की तीन रचनाएँ उपलब्ध हैं—जिनोदयसूरि विवाहलज्ज, अजितशान्तिस्तवनम् और सीमन्वर स्वामी स्तवनम् तीनों ही भक्ति से सम्बन्धित हैं। पहले में गुरु-भक्ति और अवशिष्ट दो में तीर्थकर भक्ति है। जिनोदयसूरि विवाहलज्ज में आचार्य जिनोदय का दीक्षाकुमारी के साथ विवाह हुआ है। यह एक रूपक काव्य है। अजितशान्तिस्तवनम् में अजितनाथ और शान्तिनाथ की, तथा सीमन्वर स्वामी स्तवनम् में सीमन्वर स्वामी की स्तुति की गई है। ये दोनों ही स्तवन जैन-स्तोत्र संदीप के प्रथम भाग में प्रकाशित हो चुके हैं।

भट्टारक सकलक्रीति अपने समय के एक प्रसिद्ध विद्वान् थे। उनका संस्कृत भाषा पर एकाधिपत्य था। उन्होंने संस्कृत में १७ ग्रंथों की रचना की थी। प्रत्येक उत्तमकोटि का ग्रन्थ है। भट्टारक सकलक्रीति प्रतिष्ठाचार्य भी थे। उनके द्वारा प्रतिष्ठित मूर्तियों में तत्कालीन इतिहास की अनेक बातें अंकित हैं। भट्टारक का समय १५ वीं शती का उत्तरार्द्ध माना जाता है। वे वि० सं० १४४४ में ई० की भट्टारकीय गद्दी पर आसीन हुए और वि० सं० १४५९ में महसूना (गुजरात) में उनका स्वर्णवास हुआ। वे हिन्दी के सफल कवि थे। राजस्थान के जैन शास्त्र भण्डारों में उनकी हिन्दी में लिखी हुई अनेक कृतियाँ उपलब्ध हुई हैं, जिनमें आराधना-प्रतिबोधसार, जमोकारफलगत और नेमीश्वर गीत का भक्ति से संबंध है।

वि० सं० की १६ वीं शती, जैन हिन्दी भक्ति-काव्य की मुक्तक रचनाओं के लिये प्रसिद्ध है। मुनि चरित्रवेन (वि० सं० १६ वीं शती पूर्वार्द्ध) की 'समाधि' नाम की रचना में समाधि और समाधि लगाने वालों के प्रति भक्ति-भाव प्रकट किया गया है। यह कृति दिल्ली के मस्जिद खजूर के जैन पंचायती मन्दिर के शास्त्र भण्डार में मौजूद है। इन्हीं के समकालीन महानन्ददेव हुए हैं। उन्होंने 'आनन्दतिलक' का निर्माण किया था। इसकी एक हस्तलिखित प्रति जामेर के शास्त्र-भण्डार में रखी है। इस रचना में ४३ पद्य हैं। यह परमात्मप्रकाश और पाण्डु दोहा की परम्परा में रचनी जा सकती है। संत कविों की भाँति ही मुनि महानन्ददेव ने जिनेन्द्र का निवास देह में माना, वैसे ही जैसे कुमुद में परिमल रहता है। देह के भीतर रहने वाले उस चिदानन्दरूप जिनेन्द्र की जो पूजा करता है, वह स्वयं भी आनन्द-मण्डल के भीतर स्थिर हो जाता है। अर्थात् उसको चिरन्तन आनन्द की प्राप्ति होती है। उन्होंने तीर्थ भ्रमण को व्यर्थ प्रमाणित करते हुए लिखा है—आनन्द तीर्थों में नहीं, अपितु आत्मा में है, और वह आत्मा प्रत्येक के पास होती है। जो वस्तु अपने पास है, उसकी ओर न देख कर बाहर भटकना भ्रमंता है। मुनि जी ने कवीर की भाँति ही कहा कि चित्त में भरा पाप-मल बाह्य स्नान से नहीं, अपितु जिनेन्द्र के ध्यान-रूपी छालव में नहाने से गलेगा। तीर्थसेत्र की व्यर्थता सम्बन्धी एक दृष्टान्त इस भाँति है—

अठसठि तीरय परिभ्रमइ, मूढ़ा मरहि भर्मुतु।

अप्या विदु न जाणहीं आनन्दा घट महि देख अण्णुतु ॥

कवि चतुश्मल का जन्म श्रीमालवंश में हुआ था। उनके पिता का नाम जसवंत था। चतुश्मल ने जैन पुराणों का अध्ययन किया और उनका भगवन्मीश्वर के चरित्र में निष्पेक्ष रूप से रचा। उन्होंने वि० सं० १५७१ में नेमीश्वर गीत की रचना की थी। यह एक छोटा सा गीतकाव्य है। भट्टारक ज्ञानगूषण मूलसंध के सरस्वती मन्त्र के वसन्तारण्य की परम्परा में हुए हैं। जैन पातु प्रतिमालेश संग्रह से स्पष्ट है कि वे वि० सं० १५३२ से १५५७ तक भट्टारक पद पर प्रतिष्ठित रहे। वे संस्कृत, गुजराती और हिन्दी के विद्वान् थे। हिन्दी में लिखी हुई उनकी दो रचनाएँ उपलब्ध हैं—आदीश्वरकाण और पौसहृदास। आदीश्वर काण एक उत्तम कृति है। भट्टारक शुभचन्द्र पणनन्द की परम्परा से सम्बन्धित है। उनका रचना काल वि० सं० १५७३ से १६१३ तक माना जाता है। वे अपने समय के गण्यमान विद्वान् थे। उनका संस्कृत भाषा पर भवि-



कार था। ये 'पद्माभा कवि चन्द्रती' कहलाते थे। उन्होंने हिन्दी में तत्त्वसारद्वारा की रचना की है। इसकी हस्तलिखित प्रति जयपुर के ठोक्लियो के जैन मन्दिर में मौजूद है। इस रचना में सत काव्य की ही माति वर्ण और जाति के भेद को छुड़िम माना गया है, गुण की महिमा का उल्लेख है और चिन्तानन्दरूप आत्मा के चिन्तवन से मोक्ष का मिलना कहा गया है। इसी की रची हुई एक दूसरी हिन्दी की कृति चतुर्विधाति स्तुति अभी प्राप्त हुई है।

विनयचन्द्रमणि इसी शती के एक सामर्थ्यवान कवि थे। ये माधुरसधीय मठारक बालचन्द्र के शिष्य थे। ये विनयचन्द्र सूरि से स्पष्टतया पणकू है। विनयचन्द्र सूरि बोदहवी शती के रत्नसिंह सूरि के शिष्य थे। मुनि विनयचन्द्र गिरिपुर के राजा अजयनरेश के राज्यकाल में हुए हैं। उनका समय वि० स० १५७६ माना जाता है। उनकी तीन कृतियां उपलब्ध हैं—चूनडी, निशंर पचमी कथा, पचकल्याणकराहु। चूनडी एक रूपक काव्य है। इसमें कुल ३१ पद्य हैं। इसमें एक पत्नी ने पचगुह से प्रार्थना की है कि उसका पति ऐसी चूनडी लावे, जिसके सहारे वह भय-समुद्र के पार हो सके। निशंर पचमी कथा में, भगवान् विनेन्द्र के परम भक्त अभिष्यदत्त का परिचय दिया हुआ है। कथा का मूल स्वर भक्ति से सम्बन्धित है। पचकल्याण रामु में जैन तीर्थंकरों के पचकल्याणकों के प्रति भक्ति भाव प्रदर्शित किया गया है।

कवि ठकरसी (वि० स० १५७८) सम्बेलवाल जाति में उत्पन्न हुए थे। उनका यौन पहाड़वा था। उनके पिता का नाम होल्ह था, जो एक कवि थे। उनकी माता धर्मनिष्ठ थी। ठकरसी की प्रसिद्ध रचना "कृपणचरित" पहले से ही विदित है। इस काव्य का मुख्य अर्थ कृपण की कृपणता से सम्बन्धित होते हुए भी, भक्ति से युक्त है। इसके अतिरिक्त इनकी नवीन कृतियां मेघमालाप्रतयथा, पञ्चैन्द्रियवेल, नेमीसुर की वेल, पार्वत्सकुल सत्ता वसीसी, गुणवेल, चिन्तामणि जयमाल और सीमन्धर स्वामी स्तवन, विविधशास्त्र भण्डारो से प्राप्त हुई है। इनमें काव्य सीमन्धर की दृष्टि से पञ्चैन्द्रिय वेल, नेमिसुर की वेल और गुणवेल उत्तम हैं।

सतहवी शती के जैन हिन्दी कवियों का भक्ति परक काव्य भाव और भाषा दोनों ही दृष्टियों से प्रौढ़ है। इस शती के जैन कवि महाकवि हैं। उनकी गणना यदि एक ओर कवीर और आयसी की कोटि में होगी चाहिये, तो तुलसी और वे सूर और तुलसी की पंक्ति में बैठने योग्य है। कुमुदचन्द इसी शती के आरम्भ में हुए थे। उनकी रचनाओं में अष्टवच-विवाहला और भरत-बाहुवली-मुह उत्तम हैं। ब्रह्मरायमल्ल (वि० स० १६१५) ने अनेकानेक हिन्दी काव्यों की रचना की। इनकी भाषा सरस है और प्रसाद गुण से युक्त। ये रायमल्ल, १६ वीं शती के प्रसिद्ध पंडित राजमल्ल से पुत्र्य है। इनका जन्म ब्रजवध में हुआ था, उनके पिता का नाम मल्ल और माता का नाम चम्पा था। उनकी माता विनेन्द्र भक्त थी, अतः वे भी 'जिनपावकज-मधुप' बन सके। इनके गुह का नाम अनन्तकीर्ति था। नेमीस्वरराज, हनुवतकथा, प्रद्युम्नचरित, सुदर्शनराज, श्रीपालराज और अभिष्यदत्त कथा, ब्रह्मरायमल्ल की हिन्दी की कृतियाँ हैं। इनमें नेमीस्वरराज और हनुवतकथा की विशेष ख्याति है। हनुवत कथा में बालक हनुमान के औजस्वीरूप का विन बीधा गया है। यह रूप बालक के उदात्तस्वरूपक पक्ष की दृष्टि करता है। एक पद्य देखिए —

बालक अब रवि उदय कराय ।  
अबकार सब जाय पलाय ॥  
बालक सिंह होय बति सूर्यो ।  
दन्तिपात करे चक्रचूर्यो ॥  
सधन वृष बन बति विस्तारो ।  
रती अग्नि करे दह छारो ॥  
जो बालक क्षत्रिय को होय ।  
सूर स्वभाव न छाये कोय ॥

कुशललाम बंसलमेर के राजल हूरराज के आश्रित कवि थे। राजल हूरराज का समय सतहवी शती का प्रथम पाद माना जाता है। कुशल-लाम का रचनाकाल भी यही था। अनेक विद्वानों को विवित है कि कुशललाम ने राजस्थानी के आदि काव्य-डोला मारः रा द्वाह के बीच में अपनी बीपादया मिलाकर प्रवन्तात्मकता उत्पन्न करने का प्रयास किया था। कुशललाम क्षरतगच्छ के समर्थगुह अमरदेव उपाम्याय के शिष्य थे। ऐसा प्रतीत होता है कि जैसे उन्हें कवित्व शक्ति जन्म से

ही मिथी है। उन्होंने भक्ति, शृंगार और वीर जैसे रसों पर अधिकार पूर्वक लिखा। उनकी रचनाओं में श्री कृष्णवाहपगीत, स्थुलिभद्र, स्तम्भन पावर्तनाथ स्तवनम्, गौरी पावर्तनाथस्तवनम्, वीर नवकारछन्द, भक्ति से संबंधित हैं। श्री पुष्पवाहन गीत की विशेषता है कि उसमें गुरु के विरह से उत्पन्न हुई शिष्य की अनुभूतियों का सरस वर्णन किया गया है। गुरु की मूर्त्ता उद्धोषित करने वाले दोहों से हिन्दी साहित्य भरा पड़ा है। किन्तु गुरु-विरह के ऐसे सरस भाव अल्प देखने को नहीं मिलते।

साधुकीर्ति (वि० सं० १६१८) सरतरगच्छीय अमरमाणिय के शिष्य थे। उन्होंने स्थान-स्थान पर जिनबन्धूति का स्मरण किया है। साधुकीर्ति भक्त कवि थे उन्होंने अनेक स्तुति स्तोत्रों की रचना की है। उनकी कृतियों में पक्ष-संग्रह चून्नी, शत्रुजयस्तवन, निमलगिरिस्तवन, आदिनाथस्तवन, सुमतिनाथस्तवन, नेमिस्तवन और नेमिगीत मुख्य हैं। साधुकीर्ति मुक्तक काव्यों के रचने में सिद्धहस्त थे। उदयरान जती ने भी अनेक भक्तिपरक काव्यों का निर्माण किया है। उनका रचना काल वि० सं० १६६७ के आसपास माना जाता है। वे जोधपुर के समीप किसी स्थान के रहने वाले थे। उनके गुरु सरतरगच्छीय भ्रा-सार थे। उन्होंने भजन छत्तीसी, गुन वावनी, श्रीवीस जिन सवैया, मनः प्रसादा दोहा और वैद्य विरहिणी प्रबन्ध की रचना की थी। इनमें वैद्यविरहिणी प्रबन्ध एक रूपक काव्य है। हीरानन्द मुकीम आगरा के क्वातिप्राप्त जीहरी थे। सहजादा सलीम से उनका घनिष्ठ सम्बन्ध था। उन्होंने सम्मेलनशिर जी की यात्रा के लिये संध निकाला था। बाह हीरानन्द कवि भी थे। उनकी अध्यात्मवापनी एक कृति है। उसका मूलस्वर रहस्यवाद से सम्बन्धित है। हेमविजयसूरि (वि० सं० १६७०) बुद्ध शास्त्र के आचार्य विजयसेन सूरि के शिष्य थे। सम्राट् अकबर ने विजयसेन सूरि को आगरे में बुलाया था और उन्हें सवाई हीरविजय की उपाधि से सुशोभित किया था। हेमविजय अन्ये थे। उन्होंने हीरविजय और विजयसेन सूरि की भक्ति में छोटे छोटे अनेक पद्य बनाये हैं। उन्होंने तीर्थंकरों का भी स्तवन, छोटी-छोटी स्तुतियों से किया है। 'नेमिनाथ के पद' उनकी सफल रचना है। जब नेमीश्वर राजुल के विवाह द्वार से दीन पशुओं की कष्ट पुकार सुनकर, गिरिनार पर तप करने चले गये, उस समय राजुल की बेवनी का एक जिन वैश्वंर। गिरिनार की ओर भागती हुई राजुल को सखियों ने पकड़ लिया है। यह उनको सम्बोधित करके कहती है—

कहि राजमती सुमती सखियान कूं, एक खिनेक खरी पढ़े ।

सखि री सगिरी अंगुरी मुही बाहि करति बहुत इसे निहरे ॥

जवही तवही कवही जवही, यदुप कूं जाय इसी कहरे ।

मुनिहेम के साहिब नेम जी हो, अब तोरण तें तुम्ह कूं बहरे ॥

जैन कवि सुन्दरदास, हिन्दी के संत कवि सुन्दरदास से पूषक थे। जैन कवि बागड़ प्रान्त के रहनेवाले थे। बागड़ा हाहजहाँ ने उनको पहले कविराम फिर महाकविराम की पदवी प्रदान की थी। उन्होंने सुन्दर शृंगार, पाखंड पंचांगिका, सुन्दर सतसई और सुन्दर विलास का निर्माण किया था। इनकी प्रवृत्तियाँ हिन्दी के कबीर, बाबू, सुन्दरदास आदि संत कवियों से मिलती जुलती हैं। इनका समय वि० सं० १६७५ के आस-पास माना जाता है। पांडे रूपचन्द संस्कृत के प्रख्यात विद्वान् थे। उन्होंने बनारस में शिक्षा प्राप्त की थी। प्रसिद्ध कवि कबीरदास ने उन्हीं से गोमटसार-जीवकोट पढ़ा था। इसका उत्कल्लेख कई कथानक में हुआ है। पांडे रूपचन्द एक प्रतिभा सम्पन्न कवि भी थे। पिक्षता और कवित्व क्षिति का ऐसा समन्वय अन्यत्र कम ही देखने को मिलता है। उनके गीत काव्यों पर बाष्पात्मिकता की छाप है। परमारों दोहा शतक, गीत-परमार्थी, मंगलगीत प्रबन्ध, नेमिनाथ रासा, खटोलनागीत और अध्यात्म सवैया उनकी प्रसिद्ध कृतियाँ हैं। इनके अतिरिक्त जयपुर के शास्त्र गण्ढारों से उनकी दो रचनाएँ सोलहस्वप्नफल तथा जिनस्तुति और प्राप्त हुई हैं। अर्धकथानक के अनु-सार उनका देहावसान वि० सं० १६९४ में हुआ।

हर्षकीर्ति (वि० सं० १६८३) की मुक्तक रचनाओं में अध्यात्म और भक्तिरस की अधिकता है। उन्होंने पंचवति वेल, नेमिनाथराजुल गीत, नेमिस्वरगीत, वीस तीर्थंकर जखड़ी, चतुर्गतिवेल, भजन व पदों का निर्माण किया था। इनकी कृति भी इन्हीं के समकालीन थे। उनकी हिन्दी कृतियों में गीत अधिक हैं। उनका संबंध किसी तीर्थ या ऋषि मुनि की भक्ति से है। उनकी कृतियाँ मेघकुमारगीत, जिनराजस्तुति, किन्ती, श्रीपालस्तुति और पद हैं।

कवि बनारसीदास जैन हिन्दी साहित्याकाश के जयमगते सूर्य हैं। उन्होंने नाममाला, नाटक समयसार, बनारसी विलास,

अर्धचर्या, मोहविनेक युद्ध, माता और स्मृत पदों का निर्माण किया था। उन्होंने १४ वर्ष की अवस्था (वि० सं० १६५७) में एक "नवग" नाम का गद्य भी लिखा था। उसमें एक हजार दोहा चौपाई थे, किन्तु बाद में उसे अत्यधिक अवलीक मानकर उन्होंने गोमती में बहा दिया था। नामगाल एक कोशग्रंथ है। उसकी रचना वि० सं० १६७० में हुई थी। नाटक समयसार बनारसीदास की सर्वोत्कृष्ट कृति है। यद्यपि इसका मूल्य आचार आचार्य कुम्भकुन्द का समयपाहुद और उस पर लिखी गई अमृतचन्द्राचार्य की आत्मव्याप्ति टीका है, किन्तु उसमें मौलिकता भी पर्याप्त है। सबसे बड़ा अन्तर तो यह है कि नाटक समयसार में न कि भी भावुकता प्रमुख है। जब कि समयसारपाहुद में दार्शनिक का पाठित्व। मने अपने शोध निबन्ध में नाटक समयसार की परीक्षा भक्ति-परक दृष्टि से की है। मुझे उसमें निर्गुण और सगुण दोनों ही भक्ति वाराजों का समन्वय दिखाई दिया है। बनारसी विलास में बनारसीदास की ५० मुक्तय रचनाएँ संग्रहीत हैं। इनका सकलन जगदे के दीवान जगजीवन ने वि० सं० १७०१ में किया था। बनारसी विलास बहुत पहले ही पं० भाषूराम प्रेमी के सम्पादन में बम्बई से प्रकाशित हो चुका है। अर्धचर्या नाम की रचना वि० सं० १६९८ में हुई थी। इसमें बनारसीदास के ५५ वर्ष के जीवन की आत्म-पर्याप्त है। पं० बनारसीदास चतुर्वेदी, डा० माताप्रसाद गुप्त आदि बड़े-बड़े विद्वानों ने भी इसकी प्रशंसा की है। इसमें ६७५ दोहे-चौपाई हैं। इसमें तत्कालीन भारतीय समाज का अर्धार्ध परिचय प्राप्त होता है। मोह विनेक युद्ध, माता और कलिय पद नई श्रेणी में उपलब्ध हुए हैं। बनारसीदास के अन्धकार-परक गीतों में दाम्पत्य भाव की अभिव्यक्ति हुई है। उन्होंने आत्मा को पति और मुक्ति का पत्नी बनाया है। पत्नी, पति के विधेय में सबकुछ हुए सर्वनामिलाला प्रकट करती है —

मैं विरहित पिय के आश्रित।

यो तलफो ज्यो जन्म बिन मीन ॥

होहु मगन मैं दर्शन पाव।

ज्यो दरिया में बह समाय ॥

पिय को मिलो अपनवो श्रेय।

ओला गल पावो ज्यो होम ॥

इसी गानी में मनराज, कुम्भपाद, यशोविजय उपाध्याय और महात्मा आनन्दचरण प्रतिभा सम्पन्न कवि थे। मनराज का मनराज निलाम, कुम्भपाद के पद, यशोविजय जी का जल-विलास और आनन्दचरण की 'आनन्दचरण वृत्तारि', प्रोढ़ कृतियाँ हैं। सभी का सम्बन्ध था तो गिरगाव आत्मा और मित्र अथवा अद्वैत की भक्ति से है। पांडे हेमराज (वि० सं० १७०३-१७३०) एक प्रसिद्ध कवि माने जाते हैं। उनकी सितपट बीरासी बोल, हिन्दी ब्रह्मात्मर और गुरुपूजा नाम की कृतियाँ पहले ने ही ज्ञात थी। चिन्तु अरु हितोपदेश दोहावृत्तक, उपदेश दोहावृत्तकी और नैमिराजीमती जख्मी भी प्राप्त हुई हैं। इन्हें सतनाथ्य की परम्परा में गिनना चाहिये।

जिनहर्ष (वि० सं० १७१३-१७३८) बड़थारहवीं शती के एक सामर्थ्यशाली कवि थे। इनके गुरु का नाम वाचक नान्तिहर्ष था। जिनहर्ष ने उन्हीं से शिक्षा प्राप्त की थी। जिनहर्ष एक जन्मजात कवि थे। उन्होंने पचासो स्तुति स्तवन, रास और छम्प्यो की रचना की है। वे मूलतः गुजराती लेखक थे। किन्तु इनका हिन्दी पर भी अधिकार था। उन्होंने हिन्दी में जसराजबाबनी, उपदेशाष्टीसी, भीमसी, नैमिराजीमती वारुमास सर्वया, नैमिराजीमास, महाबीर छद, सिद्धचरुस्तवन और मयानीस का निर्माण किया था। जिनराजसूरि (वि० सं० १७३१) का जन्म श्रीमाल जाति के सिन्धुपर्वत में हुआ था। उन्होंने जैसलमेर में वि० सं० १७६८ फाल्गुन कृष्ण ७ को जिनराजसूरि से दीक्षा ली थी। साहजिक के पुत्र वारा ने उन्हें युग-प्रधान के पद से विभूषित किया था। उनकी रचनाओं में प्रबोधवाकनी, रसवृत्तरी, चतुर्विंशति जिन-स्तोत्र, चित्तामणि पाण्डनाथ-स्तवन प्रसिद्ध हैं। प्रथम दो में निष्कल और अन्तिम दो में सकल ब्रह्म की भक्ति है।

इस समूची शती में भैया भगवतीदास अपनी ओजस्वी कविता के लिए प्रसिद्ध हैं। उन्होंने मक्ति के श्रेष्ठ में भी ओज को प्रमत्तता दी है। भैया भगवतीदास अगारा के रहनेवाले थे। उस समय औरज्येष्ठ का राज्य था। उन्होंने उसके राज्य की प्रशंसा की है। 'भैया' का प्राकृत और सरसक पर अधिकार था। उनकी हिन्दी गुजराती और वगला में विशेष गति थी और वे उर्दू तथा फारसी के भी जानकार थे। उनकी ६७ रचनाओं का सकलन ब्रह्म-विलास के नाम से, सं० १९०३ में, हिन्दी अन्वरत्नाकर कार्यालय, बम्बई, से प्रकाशित हुआ था। 'भैया' की सभी कृतियाँ निर्गुण अथवा सगुण भक्ति से सम्बन्धित हैं।

एक भक्त भगवान् जिनैन्द्र की पुष्पी से पूजा करता हुआ कहता है कि हे भगवान् ? इस कामदेव ने समूचे विश्व को जीत लिया है। उसे इसका घमण्ड भी बहुत है। मुझे विश्वास है कि आपके चरणों की शरण में जाने से प्रवल कामदेव की निर्दयता का शिकार मैं न हो पाऊँगा :—

जगल के जीव जिन्हें जीत के गुमानि भयो ।  
ऐसो कामदेव एक जोषा जो कहायो है ।  
साके शर जानियत फलनि के बृन्द बहु ।  
केतकी कमल कुद केवरा सुहायो है ॥  
मालती सुगंध चारु मेलि की अनेक जाति ।  
चपल गुलाब जिन चरण चढायो है ।  
तेरी ही शरण जिन जारे न बसाय याको ।  
सुमत सो पूजे तोहि मोहि ऐसी भायो है ॥

द्यानतराय एक प्रमुख कवि थे। इनका जन्म वि० स० १७३३ में आगरे में हुआ था। उनकी शिक्षा विषयत् हुई। उन्हें उर्दू फारसी का ज्ञान कराया गया, तो संस्कृत के माध्यम से धार्मिक शिक्षा भी दी गई। उनका गृहस्थ जीवन दुःखी रहा। वे वि० स० १७८० में दिल्ली में आकर रहने लगे थे। उनकी प्रसिद्ध रचना धर्म-विलास यहाँ पर ही पूरी हुई। इसमें पद्यों की संख्या ३२३ है, कुछ पंजाबों में हैं। ग्रंथ के साथ विस्तृत प्रशस्ति भी निबद्ध है, जिससे तत्कालीन आगरे की सामाजिक परिस्थिति का अच्छा परिचय मिलता है। इसके पद्यों में भक्ति-रस तो साक्षात् ही हो उठा है। द्यानतराय ने पूजा और आरति का निर्माण करके, जैन भक्ति की परम्परा में जैसा सरस योगदान किया है, वैसा उस समय तक अन्य कोई नहीं कर सका था। उनकी 'देव-शास्न-गुरु पूजा' का तो प्रत्येक जैन भक्ति में प्रतिदिन पाठ होता है। इसके अतिरिक्त दोस्तार्थद्वार, पंच-मेघ, दशलक्षण, सोलहकारण, रत्नत्रय, निर्वाणशेन, नन्दीश्वरद्वीप, सिद्धचक्र, और सरस्वती पूजायें भी उन्हीं की कृतियाँ हैं। उन्होंने पांच आरतियों का भी निर्माण किया था। उनका प्रारम्भ 'कमल' इहं विधि मंगल आरति कीर्तन, 'आरति श्री विन राज तिहारि', 'आरती कीर्तन श्री भुजिनाथ की', 'करी आरती बर्दानाथ की', और 'मंगल आरती मातमराज' से होता है। उनके स्वयम्भू पार्श्वनाथ और एकीभाषस्तोत्रों में पार्श्वनाथ स्तोत्र मौलिक है। इनके अतिरिक्त समाधिचरण, धर्मचौरी, अध्यात्मपञ्चासिका, १०८ नामों की गुणमाला, दसस्थानचौबीसी और छहदावा (सप्त. प्राप्ति) भी उन्हीं की रचनायें हैं। उनका समूचा साहित्य भाव और भाषा दोनों ही दृष्टियों से सरा है।

ब्रौणपुरी के शास्त्र भट्टार में कवि विद्यासागर के हस्तलिखित ग्रन्थों का पता लगा है। विद्यासागर कारवा के रहनेवाले थे। उनके पिता का नाम राजू साहू था। वे बच्चेरवाल जाति में उत्पन्न हुए थे। उनकी रचनाएँ भक्त-ब्रह्म की प्रतीक हैं। उन्होंने सोलह स्वप्न-छप्पय, जिन-जन्म-महोत्सव पदपद, सप्तव्यसन सर्वथा, दर्शनपाठक, विषादहार छप्पय और भूपाल स्तोन-छप्पय का निर्माण किया था। विनय विजय साधु थे। उनके गुरु का नाम कीर्तिविजय उपाध्याय था। विनय विजय यो-विजय के समकालीन थे। दोनों ने साथ-साथ ही काशी में विद्याभ्ययन किया था। गुजराती साहित्य को इनकी देन बहुत बड़ी है। हिन्दी में लिखा हुआ उनका विनयविलास उपलब्ध है। उसके पद सतकाम्बधारा के प्रतीक हैं। लक्ष्मीवल्लभ (वि० स० १८ वीं शती का दूसरा पाद) उपाध्याय लक्ष्मीकीर्ति के शिष्य थे। वे बनारस के रहने वाले थे। वे विद्वान् थे और कवि भी। उनकी हिन्दी कृतियों के नाम ये हैं—चौबीस स्तवन, महावीर गौतम स्वामी छंद, दूहा वामनी, सर्वथा वामनी, नेमि-राजुल वारुमासा, भावना विलास, चेतन चत्तीसी, उपदेश चत्तीसी और छप्पय वामनी। सभी जैन भक्ति से संबंधित हैं।

जिनोदीलाल (वि० स० १७५०) शाहजहापुर के रहनेवाले थे। उनका जन्म अन्नवाल वंश और गणेश गोत्र में हुआ था। वे अपनी सरस और प्रसादपूर्ण युक्त रचनाओं के लिये प्रसिद्ध हैं। उन्होंने चौबीस तीर्थद्वारों की भक्ति में अनेक सर्वथा का निर्माण किया है। वे नेमीश्वर के परमभक्त थे। विवाह द्वार से छोटते नेमीश्वर और बिलाप करती राजुल, उन्हें बहुत ही पसंद है। उनका लिखा हुआ नेमि-राजुलवारुमासा, बिरहकाव्य परम्परा की एक अमर कृति है। इसके अतिरिक्त उन्होंने नेमि-व्याह, राजुल पञ्चवीसी, नेमनी रेखता, भ्रमल-जयमाल, चतुर्विंशति जिन-स्तवन सर्वथादि और फूलमाल पञ्चवीसी की रचना की थी। विवाह के लिये सजे हुए नेमिश्वर का एक चित्र देखिये :—

मौर धरो सिर झूलह के कर कंकण बांध दई कस डोरी ।  
 कुम्हल कानन में झलके जति माल में लाल विराजत रोरी ॥  
 मोतिन की लक्ष्मी खोभित है छवि देखि लखै बनिता सब मोरी ।  
 लाल चिनोदी के साहित के मुख देखन को बुनियाँ उठ डोरी ॥

भूषरवास (वि० सं० १७८१) एक प्रतिभासम्पन्न कवि थे । उनकी रचनाएँ अपने प्रसाद गुण और भाव लातिल के लिये प्रसिद्ध हैं । जैनसूक्त, भूषरविलास, परसंग्रह, जसदी, चिनतियाँ, वारह भावनाएँ, बाईस परीषह और स्तोत्र उनकी मुक्तक कृतियाँ हैं । उन्होंने पार्वतपुराण नाम के एक महाकाव्य का भी निर्माण किया था । यह एक उज्जकोटि का मौलिक काव्य है । इसमें महाकाव्य के सभी गुण सम्मिलित हैं । इसकी रचना वि० सं० १७८९ में हुई थी । कवि भवानीदास (वि० सं० १७९१) के लिये हुए १८ मुक्तक काव्यों का पता चला है । श्री अमरचन्द जी माहटा ने उनकी हस्तलिखित प्रतियों को बनारस के रामघाट के एक जैन मन्दिर में देखा था । इन रचनाओं के आधार पर सिद्ध है कि वे आगरे के रहने वाले थे, और उनका जन्म श्वेताम्बर जाति में हुआ था । इन कृतियों में चौबीस जिनबोल, चौबीसी के कवित्त, नेमि-हिण्डोलना और नेमिनाथ-राजमती गीत प्रसिद्ध हैं ।

अजयराज पाटणी (वि० सं० १७६२-१७९४) आमेर के रहने वाले थे । उनकी जाति सण्डेलवाल और गोन पाटणी था । उन्होंने पार्वनाथ-सालेहा की रचना वि० सं० १७९१ में की थी । के रूपक काव्यों के लिखने में सिद्धहस्त थे । उनके लिये हुए चरखा-चउपदी, शिवरमणी का बिबाह और जिन जी की रसोई ऐसे ही गीत हैं ।

## कन्नड जैन साहित्य

(ले०—विद्याभूषण पं० के० मुजबली शास्त्री, सं० “गुरुदेव”, मूढविद्री)

मानवीत्य के इतिहास में भाषा के लिये एक महत्वपूर्ण स्थान है। मानव के आन अपने को व्युत्पन्न नागरिक कहाने में भी मूल कारण भाषा ही है। जैसे एक शिल्पी अपनी कल्पना चित्रित एवं चतुरता को सुन्दर शिल्प के द्वारा प्रकट करता है और जैसे एक चित्रकार अपने मनोभाव को मन्त्रचित्रों के द्वारा व्यक्त करता है वैसे ही मानव अपने वौदिक संस्कार को भाषा के द्वारा ही प्रकट कर सकता है। सुप्राचीन काल से, जबसे मानव ने प्रगति पथ पर पैर रखा, तबसे आन तक उनके तबू विचार, हृदय में उत्पन्न बौद्धिक भावनाएँ, अन्यान्य काल में प्राप्त उनके महत्वपूर्ण अनुभव भाषा के द्वारा ही अपनी परंपरा तक पहुँच सके। लिपि के अन्वेषण से भाषा और विकसित हो, एकरूपता को प्राप्त होने में समर्थ हुई। मानव जाति एवं सांस्कृतिक अभिवृद्धि के इतिहास में भाषा और लेखनकला को प्रमुख स्थान प्राप्त है। भाषा के अभाव में मानव वस्तुतः पशुओं की श्रेणी में गिरा जाता। मानवीय सर्वतोमुखी अभिवृद्धि में भाषा ही एकमात्र कारण है। अस्तु।

दक्षिण भारत में प्रचलित प्रसिद्ध पाँच द्राविड भाषाओं में कन्नड भाषा भी अन्तर्गत है। इस भाषाओं की छेप चार भाषाएँ तमिल, तेलुगू, मलयालम एवं कुलु हैं। द्राविड भाषाएँ संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं से निम्न इतलिये मानी जाती हैं कि एक तो इन भाषाओं में व्यवहारोपयोगी स्वतन्त्र शब्द प्रचुर मात्रा में पाये जाते हैं। अर्थात् इन भाषाओं को किसी भी आर्य भाषा से उधार लेने की आवश्यकता नहीं पड़ती। दूसरी बात यह है कि इस भाषा वर्ग का व्याकरण संस्कृत आदि आर्य भाषाओं के व्याकरणों से बहुत कुछ भिन्न है। इसके लिये कतिपय उदाहरण इस प्रकार हैं—द्राविड भाषाओं में लिंग सर्वपरक है, संप्रिक्रम भिन्न है; संज्ञाओं के एकवचन और बहुवचन में एक ही प्रकार की विभक्तियाँ हैं; सूचवाचक शब्दों में उत्तम भाग नहीं है; सम्प्रसारक सर्वनाम का सर्वथा अभाव है; कर्मणि प्रयोग कम है; क्रियाओं में निषेधकर्म है और कृतार्थित प्रत्यय स्वतंत्र हैं।

ऊपर कहा गया है कि द्राविड भाषाओं में व्यवहार-पर्याप्त स्वतंत्र शब्द अधिक मात्रा में पाये जाते हैं। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि इस भाषा वर्ग में संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं के ही शब्द हैं ही नहीं। पीछे समय के प्रभाव से संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं के शब्दों को कान कहे, कमसः इसमें उर्दू, अंग्रेजी आदि विदेशी भाषाओं के शब्द भी वषोट आ मिले हैं। विदेशी शब्दों का यह आगमन केवल द्राविड भाषाओं में ही नहीं, प्रसूत सभी भारतीय भाषाओं में इसी प्रकार होता रहा। इस प्राकृतिक अथवा नियम को कोई रोक नहीं सकता। एक दृष्टि से यह है भी उपादेय। अथवा किसी भी भाषा के शब्द भाषाकार की वृद्धि नहीं हो सकती। इतना ही नहीं, अत्येक भाषा की सीमित शब्दावली से काम भी नहीं चल सकता। बल्कि भाषातत्त्व के धुरंधर विद्वान् डा० कास्मिरेल के मतानुसार अन्नक, अल, कुटि, कोट, नीर, पल्लि, मीन, एड, मरुत, हेरंव, अट्ट, आम्, बल्लि, मुकुल, पल्लि, मंड, काल, माचल, मेक, सीर, ताल, वक्क, उल्ल, तट्टि, मल्ल, आल्लि, कल्लि, गंड, छुडि, खल्लि, तल्ल, कल्ल और लर्दू आदि शब्द द्राविड भाषाओं से ही संस्कृत कोशों में लिये गये हैं।<sup>१</sup> इसी प्रकार दीवार, होरा आदि शब्द संस्कृत में लैटिन, ग्रीक आदि से लिये गये हैं। कई पाश्चात्य भाषा शास्त्रियों का मत है कि संस्कृत व्याकरण में अथि विषयक सासकटभगतिर द्राविड भाषाओं से ही लिये गये हैं।

यों तो मोहनजोदड़ो और हरप्पा आदि स्थानों में उपलब्ध चित्रलिपियों से द्राविड भाषाओं का मूल, वेद पूर्वकाल सिद्ध होता है। ब्राह्मी लिपि की तरफ उस समय भी इन भाषाओं की लिपि मौजूद थी। फिर भी खेद है कि दूसरी शताब्दी के पूर्व का कन्नड साहित्य अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है। हाँ, द्वितीय शताब्दी के कतिपय कन्नड शिलालेख अवश्य उपलब्ध हुए हैं,

१ “कर्णाटक कविचरिते” भाग ३ की प्रस्तावना देखें।

२ “कन्नड संस्कृति” पृष्ठ ८० देखें।

साथ ही साथ मालूम हुआ है कि विश्व में इसी शताब्दी के लिखे गये एक नाटक में भी कुछ कन्नड शब्द वर्तमान हैं।<sup>१</sup> इसी प्रकार बौद्ध धर्म के ग्रंथों में भी पीठोटे, तुप्प, जिन् आदि कन्नड शब्द उपलब्ध होते हैं। प्राचीन जैन ग्रंथों में जोजने से भी कन्नड शब्द मिल सकते हैं।

सुवीर्य काल से ही कन्नड साहित्य की ओर ध्यान देने का प्रयत्न किया गया है। इसीस्थि जिस समय हिन्दी, बँगला, मराठी और गुजराती आदि भाषाओं का जन्म भी नहीं हुआ था, उस समय भी कन्नड साहित्य का भाष्यार अनेक बहुमूल्य ग्रंथरत्नों से भरा हुआ था। प्राचीन कन्नड साहित्य को उच्च एवं प्रौढ बनाने का सपूर्ण खेय जैन आचार्यों एवं कवियों को प्राप्त है। यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि जैनो के ही द्वारा कन्नड भाषा का उद्धार तथा प्रसार हुआ है और उन्होंने ही इस भाषा के साहित्य को एक उच्च श्रेणी की भाषा के गौरव योग्य बनाया है। कन्नड साहित्य को उन्नति के चरम शिखर पर पहुँचाने में असीम प्रयत्न कर उन्होंने उन्नत साहित्य में सदा के लिये अपना नाम अमर कर दिया है। इसी से आज भी सारा कर्नाटक बड़े आदर के साथ इनके गुणस के गीत गा या कर अपनी कृतज्ञता प्रकट करता है। तेरहवीं शताब्दी तक कन्नड भाषा के जितने उद्भट प्रयत्नकर्ता हुए हैं वे प्रायः सबके सब जैन हैं। “कर्नाटक कविचरिते” के नाम्य संपादक महामहोपाध्याय स्व० आर० नरसिंहाचार्य एम० ए० के शब्दों में “जैन ही कन्नड भाषा के आदि कवि हैं। आज तक की उपलब्ध सभी प्राचीन एवं श्रेष्ठ कृतियाँ जैन कवियों की ही हैं। ग्रंथ रचना में जैनो के प्राबल्य का काल ही कन्नड साहित्य की उन्नत स्थिति का काल मानना होगा। प्राचीन जैन कवि ही कन्नड भाषा के सौम्य एवं काल के विशेषतः कारणभूत हैं। उन्होंने शुद्ध और गंभीर शैली में ग्रंथ रचकर ग्रंथ रचना कीशक्त को उन्नत स्तर पर पहुँचाया है। प्रारम्भिक कन्नड साहित्य उन्हीं की लेखनी द्वारा लिखा गया है। कन्नड भाषाव्ययन के सहायभूत छत्र, जलकार, व्याकरण और कोश आदि ग्रंथ विशेषतः जैनो के द्वारा ही रचे गये हैं।”

बोल-बाल की भाषा को ग्रंथरूप देने का सारा श्रेय जैन कवियों को प्राप्त है। उपलब्ध कन्नड साहित्य में नृपतुंग का कवि-राज मार्ग ही आदिम ग्रंथ एवं कवितामुणार्मव महाकवि आदि वष ही आदि कवि हैं। इसी प्रकार महाकवि नागचन्द्र के द्वारा प्रशंसित “अभिनवबाल्मिकी” उपाधि धारिणी कवि आदि कवियित्री हैं। विलक्षण कविता सामर्थ्य प्राप्त महाकवि पद्म-अद्वितीय कीर्तिशाली कवि था। कन्नड काव्यो में “कविचक्रवर्ती” उपाधि प्राप्त पोन्न, रत्न तथा जज्ञ ये तीनो वस्तुतः “रत्नत्रय” हैं। कविचक्रवर्ती महाकवि रत्न काव्यनिर्माण कला में महाकवि श्वभूति से कम नहीं था, ऐसा एक काव्यमर्मज्ञ विद्वान् का कथन है। जिन-समय दीपक यह रत्न वस्तुतः कन्नड साहित्य का एक समुज्ज्वल रत्न था।

कन्नड जैन पुराणों में आदिप (ई० सन् ९४१) का आदि-पुराण, पोन्न (ई० सन् लगभग ९५०) का शास्तिनाथपुराण, रत्न (ई० सन् ९९३) का अजितनाथपुराण, बाबुडराय (ई० सन् ९७८) का त्रिपट्टिशालापुराण, नागचन्द्र या अभिनव पद्म (ई० सन् लगभग ११००) का मल्लिनाथपुराण, कर्णपार्य (ई० सन् लगभग ११४०) का नेमिनाथपुराण, अमल (ई० सन् ११८९) का चन्द्रप्रभपुराण, आचरण्य (ई० सन् ११९५) का वर्तमान पुराण, नेमिचन्द्र (ई० सन् लगभग ११७०) का चर्मनेमि- पुण्ण, वधुवर्मा (ई० सन् लगभग १२००) का हरिवंशपुराण, पार्श्व पण्डित (ई० सन् १२०५) का पार्व्वनाथ-पुराण, द्वितीय गुणवर्मा (ई० सन् लगभग १२२५) का पुण्यदत्त पुराण, कमलभग (ई० सन् लगभग १२३५) का शास्तिश्वर-पुराण, सधुर् (ई० सन् लगभग १३८५) का चर्मनाथपुराण, मगरत्त (ई० सन् १५०८) का नेमिजिनेश्वर संगति, शास्तिर्कीर्ति (ई० सन् १५१९) का शास्तिनाथपुराण, बोद्धम्य (ई० सन् १५५०) का चन्द्रप्रभपुराण प्रमुख हैं। इन सब में पदलालित्य, प्रसाद और सौष्ठव आदि काव्योचित सभी गुण मौजूद हैं। इसी प्रकार वट्पति ग्रंथों में मगरत्त (ई० सन् १५०८) का साम्यत्वकीर्मुदि, कुमर्देउ (ई० सन् लगभग १२७५) का रामायण, भास्कर (ई० सन् १४२४) का जीवधरचरित, कल्याणकीर्ति (ई० सन् १४३९) का ज्ञानब्रह्मव्यव, गोमरत्त (ई० सन् १४८५) का सनत्कुमार चरित, कोटेश्वर (ई० सन् १५००) का जीवधरपट्टपदि और मगरत्त (ई० सन् १५०८) का जयनृपकाव्य, साक्य ग्रंथों में रत्नाकरवर्णी (ई० सन् १५५७) का भरतेश-वैभव, पद्मनाभ (ई० सन् लगभग १६८०) का रामपुराण, चन्द्र (ई० सन् १६०५) का गोमटेश्वरचरित और बाबुबली

१—“कर्नाटक कविचरिते” भाग १ और २ की प्रस्तावना देखें।

(ई० सन् लगभग १५६०) का भाग-कुमारचरित; शतक ग्रंथों में रत्नाकरवर्णो ( ई० सन् १५५७ ) का धनमर्जन; व्याकरण ग्रंथों में नागवर्मा ( ई० सन् लगभग ११४५ ) के भाषामूषण और शब्दस्मृति, केशिराज ( ई० सन् लगभग १२६०) का शब्दमणिवर्णन, अष्टाकालक ( ई० सन् १६०४) का शब्दानुशासन; छंद ग्रंथों में नागवर्मा (ई० सन् लगभग ११४५) का छंदोबुधि; अलंकार ग्रंथों में नृपतुंग ( ई० सन् ८१४) का कविराज मार्ग, नागवर्मा (ई० सन् लगभग ११६०) का काव्यावलोकन, उदयादित्य (ई० सन् ११५०) का उदयादित्यालंकार और सात्व (ई० सन् लगभग १५५०) का रत्नाकार आदि बहुत प्रसिद्ध हैं ।

पूर्वोक्त ग्रंथों के अतिरिक्त जैन कवियों ने वैद्यक, ज्योतिष, गणित, सूपशास्त्र, कामशास्त्र आदि लोकोपकारी विषयों पर भी ग्रंथ रचना की है । वैद्यक ग्रंथों में सोमनाथ (ई० सन् ११५०) का कल्याणकारक, मंगराज (ई० सन् लगभग १३६०) का खगेन्द्रमणिदर्पण, श्रीधरदेव (ई० सन् लगभग १५००) का वैद्यामृत, सात्व (ई० सन् लगभग १५५०) का वैद्य संग्रह देवेन्द्रमुनि (ई० सन् लगभग १२००) का वालग्रहचिकित्सा, कीर्तिवर्मा (ई० सन् लगभग ११२५) का योवैद्य । ज्योतिष ग्रंथों में श्रीधराचार्य (ई० सन् १०४६) का जातकतिलक, वृषभचन्द्र (ई० सन् लगभग १२००) का नरसिंहलि । गणित ग्रंथों में राजादित्य (ई० सन् लगभग ११२०) के व्यवहारगणित, क्षेत्रगणित, व्यवहाररत्न, लीलावति, विग्रहसूत्र, जैन गणितटीका-दाहरण आदि विभूत हैं ।

सोमनाथ का कल्याणकारक आचार्य पूज्यपाद के 'कल्याणकारक' का कन्नड रूपान्तर है । ग्रंथ महत्त्वपूर्ण है । इसी द्वारा मंगराज या मंगरस का "खगेन्द्रमणिवर्णन" वैविधवैद्य संबंधी श्रेष्ठ ग्रन्थ है । यह ग्रन्थ मद्रास विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित हो चुका है । इसमें सभी प्रकार के विषयों की चिकित्सा वतलायी गई है । सोमनाथ का "कल्याणकारक" भी मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित होने वाला है । वैद्यामृत, वैद्यसांग्रह और योवैद्य उदार प्रकाशकों की प्रतीक्षा में हैं । हाँ, "जातकतिलक" भी हाल ही में मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकट हो चुका है । यह कन्नड साहित्य में एक महत्त्वपूर्ण रचना है । मंगरस का सूपशास्त्र भी श्रीधर ही मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित होने वाला है । महाकवि रत्नाकर अनुभव मुकुंद (कामशास्त्र) बैंगलूर कन्नड साहित्य परिषद् की ओर से प्रकट हो चुका है । ये ग्रंथ हिन्दी में अनुवाद करने योग्य हैं । अस्तु ।

उपरोक्त कवियों में महाकवि नागचन्द्र या अमिनव पंथ यदि उपासनाप्रिय हैं तो कवि नेमिचन्द्र पन्के शृंगारोपासक हैं । कविचक्रवर्ती जज्ञ अगर अहिंसाप्रेमी हैं तो विरक्त कवि वंभुवर्मा अध्यात्म प्रिय हैं । इसी प्रकार महाकवि बगल अगर संसृत पक्षपाती हैं तो कवि अंबुय कन्नड पक्षपाती । सर्वप्रथम संस्कृत भाषा के बहुमूल्य सुन्दर भूषणों को पहनाकर कन्नड भाषा को सजाने का श्रेय एवं वाद में उस अलंकार भार से दुःखी उसे उस भार से मुक्त करने का श्रेय दोनों जैन कवियों को ही प्राप्त है । साथ ही साथ कन्नड भाषा में जब क्रमशः क्षिणिलता आने लगी, तब उसमें दृढ़ता लाने वाला वैद्याकरण केशिराज भी जैन था । इस प्रकार प्रत्येक पहलुओं से जैन कवियों ने कन्नड भाषा की अखंड अद्वितीय सेवा की है, जो कभी भी भुलाई नहीं जा सकती । जैन काव्यों में हमें केवल काव्य-धर्म ही नहीं, किंतु आत्मवाद, साम्यवाद, अपेक्षावाद, अहिंसावाद और स्वाध्याय आदि सभी मिलते हैं । पुराणों में भी हमें अभीष्ट महापुरुषों की जीवनी के साथ-साथ अनुकरणीय आदर्श चरित्र का संकेत भी मिलता है । अगर इनके पूर्वाह्न में शृंगाररस की स्पच्छ यमुना बहती है तो उत्तरार्ध में निमग्न से घातरस की विमल गंगा बहती मिलेगी । किसी भाषा के हों, जैन पुराण एवं काव्यों में यह एक उल्लेखनीय साध गुण है । साथ ही साथ जैन कवि कभी भी अपनी कृतियों का नायक सामान्य व्यक्तियों को नहीं बनाते । इसीलिये महाकवि अर्हदास ने "मुनिमुद्रताम्य" नामक अपने महाकाव्य के प्रारम्भ में "सरस्वती कल्पलता स को वा सर्ववर्धित्यन् जिह पारिजातं । विमुच्य कञ्जीतरुनेनैव व्यारोपयेत् प्राकृतनायकेषु ॥" ऐसा स्पष्ट कहा है । जैन कवि सदा तीर्थंकर आदि महापुरुषों को ही अपनी रचनाओं का नायक चुनते हैं ।

पंथ, रत्न, नागचंद्र और जज्ञ इन जैन कवियों के नाम कन्नड साहित्य में आर्षादार्क अमर रहेंगे । अंबुय और नेमिचन्द्र जैसे प्रौढ़ कवियों ने लौकिक कथाओं को भी लिखा है, जो कि बीसवीं शताब्दी के उपन्यासों से किसी भी दृष्टि से कम नहीं है । रसिक कवि रत्नाकर का यस्तेशवैभव तो एक अद्भुत चीज है । इसमें रत्नाकर के विशाल अध्ययन तथा व्यापक ज्ञान का विशेष परिचय मिलता है । पंथ और रत्न का महाभारत और नागचन्द्र की रामायण सुशोभन तथा रावण जैसे व्यक्तियों



में भी भावर वृद्धि उत्पन्न करती है। सारांशतः जैन कवियों ने हर्ष काव्य, काव्यलक्षण, जीवनोपयोगी ज्ञान आदि सब कुछ दिया है। गंग, राष्ट्रकूट, चालुक्य, होयसल, विजयनगर और मैसूर आदि शासक पूर्वोक्त मान्य कवियों के पोषक एवं प्रोत्साहक बने रहे। इन्हीं राजा-महाराजाओं का आशय पाकर पंज, रत्न, पोन्न, और अन्न जैसे महाकवियों ने अपनी अमर कृतियों के द्वारा कन्नड भाषे की का मुक्त उज्ज्वल किया है। जिस प्रकार अन्त्यान्य प्रान्तों में विद्वानों के द्वारा अपने-अपने साहित्य का काल निर्धारित है, उसी प्रकार कन्नड साहित्य का काल भी प्राचीन, माध्यमिक और वर्तमान ऐसे, अथवा क्षात्र, भूत, प्रचारक एवं वैज्ञानिक काल के भेद से तीन खेपियों में विभक्त है। प्राचीन काल नवमी शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक, माध्यमिक काल बारहवीं शताब्दी से सत्रहवीं शताब्दी तक, वर्तमानकाल सत्रहवीं शताब्दी से लेकर आज तक माना गया है। कन्नड साहित्य सेवा का भार तीन धर्मगुरुवासियों के ही हाथ में रहा। जिस समय जिस-जिस धर्म की प्रधानता थी उस समय प्रधानतया उस धर्म के अनुयायियों ने पूर्ण रीति से साहित्य सेवा की है। प्रायः ई० सन् नवमी शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक जैनो का विशेष प्रभाव था। अतएव कन्नड भाषा का प्रारंभिक साहित्य उन्हीं की लेखनी द्वारा लिखा गया है। इस सम्बन्ध में कन्नड साहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् खेप बी० पारिखबाजे के शब्दों में सुनलें—'लगभग ई० सन् छठी शताब्दी से चौदहवीं शताब्दी तक के सात-आठ सौ वर्ष संबंधी जैनो के अमृत्युध प्राप्त-निमित्त जो वाङ्मय है, उसका अवलोकन करना समुचित है। तत्कालीन करीब २८० कवियों में ६० कवियों को स्मरणीय एवं सफल कवि मान लेने पर इनमें ५० जैन कवियों के नाम ही हमारे सामने आ उपस्थित होते हैं। इन ५० जैन कवियों में ४० कवियों को निस्संदेह हम प्रमुख मान सकते हैं। लौकिक चरित्र, तीर्थंकरों के पारमार्थिक पुराण और दार्शनिक आदि अन्त्यान्य भी ग्रंथ जैनो के द्वारा ही जन्म पाकर, वे कन्नड साहित्य के ऊपर अपना रभाव कायवत जमाए हुए हैं।'

जैनो के बाद बारहवीं शताब्दी से सत्रहवीं शताब्दी तक लिमायतों (खेप) का प्राधान्य रहा। अतः इन शताब्दियों में प्रधान-तया कन्नड साहित्य इन्हीं के हस्तगत रहा। सत्रहवीं शताब्दी से आज तक ब्राह्मणों की प्रधानता में दो-तीन शताब्दियों से इस धर्म के कवि साहित्य सेवा कर रहे हैं। प्राचीन समय में धर्मोन्नति के साथ-साथ साहित्य का संबंध बढ़ा सुन्दर रहा। साथ ही साथ वह विशद रूप से अपने ऐतिहासिक रहस्य को भी प्रकट करता है। यद्यपि कन्नड भाषा का प्रारंभिक काल 'जैन काल' माध्यमिक काल 'लिमायत काल' और वर्तमान काल 'ब्राह्मण काल' कहलाता है अवश्य; फिर भी लिमायत या वर्तमान काल में जैन अपनी परंपरागत पवित्र साहित्य सेवा को भूले नहीं। इन समयों में भी अनेक जैनग्रंथ रचे गये हैं।

अब मैं जैन समाज के समस्त एक परमावश्यक प्रस्ताव उपस्थित करना अपना कर्तव्य समझता हूँ। वह यह है कि कन्नड जैन साहित्य के मौलिक ग्रंथों का अनुवाद या तात्पर्यादि हिन्दीभाषा-भाषी जनता के सामने आ जाना परमावश्यक है। साक्षर जो कृतियाँ संस्कृत, प्राकृत आदि भाषाओं में नहीं मिलती हैं, उनका तो प्रकाश में आना अनिवार्य ही कहा जा सकता है। जो संस्कृत, प्राकृत आदि भाषाओं में प्राप्त होते हैं, वस्तुि उन्हीं के आशय पर कन्नड में रचे गये हैं, उनका प्रकटीकरण भी अनुपाय नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इससे तुलनात्मक अध्ययन द्वारा प्राचीन कथिक जैन संस्कृति का पता लगाने में पर्याप्त सहायता मिलेगी। अतः यह कन्नड जैन साहित्य का संक्षिप्त परिचय है।

## तमिलु जैन साहित्य

(विद्याभूषण प० के० भुजबलि शास्त्री संपादक, "गुरुदेव" मूडबिंदी)

यह बात स्पष्ट विदित होती है कि तमिलु साहित्य प्रारम्भ से ही जैनधर्म और जैन सस्कृति से प्रभावित रहा। साथ ही साथ यह भी सुविश्रुत है कि जैनधर्म उत्तर भारत में उचित होने से इसका आर्यसस्कृति से अवश्य सम्बन्ध था। सूक्ष्म अध्ययन में हमें पता लगता है कि सिंधु की घाटी में आर्यों की अवस्थिति के आदिकाल से ही उन आर्य लोगों में ऐसा भी वर्ग रहा जिनका विधान का विरोधी एवं अहिंसा-सिद्धान्त का समर्थक था। ऋग्वेद-संहिता में भी मान्य विद्वान जैनो के आदि तीर्थंकर ऋषभदेव और बार्हस्पत्य तीर्थंकर अरिष्टनेमि अर्थात् नेमिनाथ का उल्लेख पाते हैं।

ब्राह्मण साहित्य भी आर्यों के दो प्रमुख समुदायों के मध्य में आगे विद्यमान राजनैतिक और सांस्कृतिक भेदों को बताता है। शतपथ ब्राह्मण में बताया गया है कि कुछ एव पांचालदेशीय ब्राह्मणों को पूर्वीय देशों में जाना सुरक्षित नहीं है, क्योंकि इन देशों के आर्य लोग वैदिक विधि विधान सम्बन्धी धर्मों को भूल गये हैं। इतना ही नहीं, उन्होंने बलि देना त्याग दिया है, बल्कि उन्होंने एक नये धर्म को प्रारम्भ किया है, जिसके अनुसार बलि न देना ही यथार्थ धर्म है। ऐसे अवैदिक भाषा से तुम किस सम्मान की आशा कर सकते हो, जिन्होंने धर्म के प्रति आदर सम्मान का भाव ही छोड़ दिया है। इतना ही नहीं, वेदा की भी भाषा से भी जिन्होंने अपना सम्पर्क नहीं रखा है। इसके सिवाय इन पूर्वीय देशों के क्षत्रिय अपने को ब्राह्मणों से बड़े मानते हैं। पंचविश ब्राह्मण के एक प्रमाण से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि कुछ समय तक आर्यों के त्रिकाण्ड के विरोधी दलों का विशेष प्रारब्ध था और वे द्रष्टा पूजा तथा यज्ञात्मक क्रियाकाण्ड के विरुद्ध उपदेश देते थे। बल्कि इन उपदेशों को मुक्ति मुद्र पतियों के रूप में बताया है। जैनतर साहित्य में वर्णित ये सब बातें विशेष महत्त्व की हैं, क्योंकि वे अहिंसा धर्म की प्राचीनता की ओर संकेत करती हैं। अब जैन साहित्य की ओर देखिये। इसमें ऋषभदेव से लेकर महावीर पर्यंत के चौबीसों तीर्थंकर क्षत्रिय वंश के कहे गये हैं। साथ ही साथ यह भी कहा गया है कि भगवान् ऋषभदेव ने अहिंसा सिद्धान्त के उपदेश पूर्वक तपश्चर्या और योग द्वारा आत्मसिद्धि की और शान्ति की ध्वजा आकाशित किया था। जैन तीर्थंकरों में से अधिकतर पूर्वीय देशों से सम्बन्धित हैं। अयोध्या से ऋषभदेव, मगध से महावीर और मगधवर्ती तीर्थंकरों का उन देशों से सम्बन्ध था जो पूर्वीय आर्य देशों में सम्मिलित हैं। बल्कि इन लोगों ने तात्कालिक जनता की बोलचाल की भाषा प्राकृत में ही अपना पवित्र उपदेश दिया था, न कि वैदिक सस्कृत भाषा में। सारांशतया ऐतिहासिक दृष्टि से यह कहना अवधार्य नहीं होगा कि पूर्वीय आर्य लोग जो यज्ञविधि के विरोधी थे, जिनके नेता वीर क्षत्रिय थे, एवं अहिंसा सिद्धान्त में विश्वास रखते थे, वे जैनो के पूर्वज थे।

तमिलु प्रदेश में जैनो का आगमन कब हुआ यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। श्वमणवेलगोल में प्राप्त गिला-लेखों आदि के आधार से चन्द्रगुप्त मौर्य के शुभ श्रुतकेवली भद्रबाहु की दक्षिण यात्रा के काल में अर्थात् ई० पू० २९७ में दक्षिण में जैनो का आगमन हुआ, ऐसी अनेक पाश्चात्य और पीरालिय विद्वानों की राय है। पर कई अन्येयक विद्वान् इस बात को नहीं मानते हैं। उनका मत है कि इससे पूर्व ही जैनधर्म यहां पर मौजूद था। अन्यथा अपने अनुयायियों से शून्य इस दक्षिण भारत में हजारों साधुओं को ले आने का साहस श्रुतकेवली भद्रबाहु कभी नहीं करते। दक्षिण की ओर इस यात्रा में भद्रबाहु का आगमन हुआ होगा कि हजारों साधुओं को वपुस्त्व-मानपूर्वक जाति द्वारा हार्दिक स्नेहपूर्ण स्वागत प्राप्त होगा। यह बात तर्क संगत भी है। इस तर्क के अतिरिक्त अन्य आधार भी हैं। 'महावक्त्र' जीवित वीरक ग्रंथों में वर्णित सिंहद्वीप के वर्णन में मिग्गठो (जैन मुनियों) के उल्लेख मिलते हैं। सारवेल के हाथीगुफा वाले लेख में यह बात स्पष्ट लिखी हुई मिलती है कि सम्राट् सारवेल के राज्याभिषेक के समय पाण्ड्य नरेश ने कई जहाज भरकर उपहार भेजे थे। सारवेल प्रमुख जैन सम्राट् थे और पाण्ड्य नरेश उसी धर्म के अनुयायी थे। पाण्ड्य नरेश जैन धर्मानुयायी थे, यह बात तमिलु साहित्य के गिला-लेखों से भी स्पष्ट है। साथही साथ तमिलु ग्रंथ 'नालडियार' के सवय में यह कहा जाता है कि उत्तर में दुष्काल के कारण आठ हजार जैन साधु पाण्ड्य देश में आये थे। दुष्काल के बाद ये साधु अपने देश को वापिस जाना चाहते थे। पर उनका वापिस जाना पाण्ड्य नरेश को इष्ट नहीं था। अतः उन सबों ने एक रात्रि को पाण्ड्य नरेश की राजधानी को त्याग दिया।



में उपर कह चुका है कि वंशज भारत में जैन धर्म ई० पू० से बहुत पहले ही प्रचार में था । तृतीय सप्त के काल में वैदिक धर्म के साथ यह भी मौजूद था । कई विद्वानों की राय है कि ई० सन् तृतीय शताब्दी से छठी शताब्दी तक वैदिक धर्म से जैन धर्म विशेष प्रवल रहा । सचकात्मीय ग्रन्थों में 'तिरुक्कुरल' ही अंतिम ग्रन्थ है । इससे पूर्व के ग्रन्थों में कुछ ही उपलब्ध हुए हैं । तृतीय सप्त की व्याप्ति कमसे कम होकर ई० सन् तृतीय शताब्दी में वह नाम खोप हुआ । ऐसी परिस्थिति में भी जैन लेखक वात्सल्य एव गौरवपूर्वक तमिलु भाषा को बढाते गये । ई० सन् छठी शताब्दी तक इन्होंने तमिलु में अनेक ग्रन्थों की रचना की है, किन्तु आजकल उन ग्रन्थों में से बहुत से नष्ट हो चुके हैं । अवशिष्ट ग्रन्थों से भी जैनो का ज्ञान और पाण्डित्य स्पष्ट प्रकट होता है । द्राविड भाषाओं में कन्नड भाषा की तरह तमिलु भाषा भी जैनो की विशेषतः 'रथी' है । अब नीचे प्रमुख तमिलु जैनग्रन्थों का थोड़ा सा परिचय दिया जाता है ।

तोलकाप्पियम—यह तमिलु भाषा का एक प्राचीन एवं प्रामाणिक व्याकरण ग्रन्थ है । इस महत्त्वपूर्ण व्याकरण के लेखक के धर्म के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है । स्व० प्रो० ए० शंकराचार्य ने जीवविभागादि कतिपय अंतरण समीक्षा के द्वारा इस ग्रन्थ को एक जैन विद्वान् की रचना बतलाया है । कहते हैं कि अत्यन्त प्राचीन यह तमिलु व्याकरण ग्रन्थ प्रायः एक ऐसे जैन विद्वान् द्वारा रचा गया था जो संस्कृत व्याकरण और साहित्य में समान रूप से प्रवीण था । तमिलु भाषा के बाद के व्याकरण ग्रन्थों की यही जड़ है । तमिलु भाषा का यह महान् व्याकरण द्वितीय सप्त काल का कहा जाता है । उपलब्ध सभी तमिलु ग्रन्थ तृतीय सप्त काल के माने जाने से यह व्याकरण ग्रन्थ सम्पूर्ण उपलब्ध तमिलु साहित्य का पूर्ववर्ती माना गया है ।

कुरल —प्रचार की दृष्टि से यह नीति-ग्रन्थ तमिलु साहित्य में सबसे अधिक प्रधान है । गय का यह कुरल नाम इसमें प्रयुक्त छद्म के कारण पड़ा है । यह अहिंसा सिद्धान्त के आधार पर रचा गया है । संपूर्ण ग्रन्थ में अहिंसा धर्म की स्तुति की गई है । तमिलु प्रान्त के शैव, वैष्णव आदि प्रायः सभी सम्प्रदाय इस रचना को अपनी-अपनी बताते हैं । जैनो का कहना है कि यह जैनाचार्य की कृति है । जैन परंपरा इस महान् ग्रन्थ का सबसे कुदकुद अपर नाम एलाचार्य से मानती है । कुदकुद का काल ई० सन् की प्रथम शताब्दी है । कुरल के सूक्ष्म अध्ययन से एक निष्पन्न विद्वान् अहिंसा धर्म प्रधान इस ग्रन्थ को जैनाचार्य प्रणीत ही मानेगा । एक परंपरा के आधार पर इसके लेखक कोई तिरुवल्लुवर कहे जाते हैं । इसमें तीन विषयों पर प्रकाश डाला गया है—धर्म अर्थ और काम । धर्म के प्रकरण में स्पष्ट लिखा है कि ह्वावो यज्ञों के करने की अपेक्षा किसी प्राणी का वध न करना और भक्षण न करना अधिक अच्छा और श्रेयस्करो है । इससे स्पष्ट विवक्षित होता है कि लेखक याज्ञिक बलिदान के विरोधी है । शाकाहार का वर्णन करने वाले दूसरे अध्याय में ग्रन्थकार स्पष्ट शब्दों में कसार्ह के यज्ञ से मांस खरीबने के बोझों के सिद्धान्त को धूँगित बताता है, क्योंकि भोजन के निमित्त प्राणिहंसा का दायित्व प्रधानतया विक्रो के ही ऊपर है न कि कसार्ह पर । यहाँ पर स्पष्टतया उसका निराकरण है । नीलकेशि नामक ग्रन्थ का जैन-टीकाकार इस कुरल सबंधी अपने अवतरणों में 'जैसा कि हमारे शास्त्रों में कहा है' यों स्पष्ट रूप से कुरल को महत्त्वपूर्ण जैन शास्त्र मानता था । यद्यपि कुरल ग्रन्थ के मंगलाचरण में किसी भी भगवान् का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता । फिर भी विद्वानों की राय है कि 'कमलामा' 'अष्टगुणयुक्त' आदि भगवान् के विशेषण रूप में प्रयुक्त जैनो के इन पारिभाषिक शब्दों से कुरल का रचयिता जैन धर्मावलम्बी सिद्ध होता है ।

नालडियार—कुरल और नालडियार ये दोनों ग्रन्थ तमिलु देशवासियों के चरित्र और आदर्शों के निर्माण में प्रधान कारण रहे हैं । इस ग्रन्थ का नामकरण ठीक कुरल के समान इसके छद्म के कारण हुआ है । इस रचना में चार ही नीति-अर्थ हैं । यह सग्रह ग्रन्थ है । श्रुति परंपराानुसार अनेक पद्य जैन मुनि के द्वारा रचा गया है, इस बात का उल्लेख भी ऊपर कर चुका है । विस्तार से बताने के लिये यहाँ पर स्थान नहीं है । इस ग्रन्थ का निर्माणकाल बताना कठिन है । हाँ यह तमिलु भाषा के नीति के सुप्राचीन ग्रन्थों में एक है और प्रायः कुरल का समकालीन अथवा इससे कुछ पूर्ववर्ती है । तमिलु भाषा के अठारह नीति ग्रन्थों में कुरल और नालडियार अत्यन्त महत्त्वपूर्ण समझे जाते हैं । तमिलु साहित्य के ज्ञान के लिये इन दोनों ग्रन्थों का अध्ययन करना आवश्यक है । जब तक इन दोनों महान् ग्रन्थों में प्रवीण नहीं होता है तब तक कोई भी व्यक्ति तमिलु विद्वान् कहे जाने का अधिकारी नहीं होता । इन ग्रन्थों के अतिरिक्त नीति के अठारह ग्रन्थों में निरूपित नैतिक सिद्धान्त सभी धर्मावलम्बियों के लिये उपादेय माने जाते हैं । इन ग्रन्थों के अतिरिक्त नीति के अठारह नीति ग्रन्थों में सम्मिलित 'अनेरिन्कारम्' पल्लविक आदि भी मूलतः जैनाचार्यों की कृतियाँ हैं ।

अब काव्य साहित्य पर आइये । महाकाव्य और लघुकाव्य के भेद से काव्य साहित्य दो प्रकार का है । महाकाव्य सत्त्वा म पाँच है—जीवकर्षितामणि, शिल्पजकारम्, मणिमेखले, बलैयापति और कुडलकेशि । इनमें जीवकर्षितामणि शिल्पजकारम् और बलैयापति में तीन जैन ग्रन्थ और शेष दो बौद्ध ग्रन्थ हैं । इन पाँच महाकाव्यों में से इस समय तीन ही उपलब्ध हैं । बलैयापति और कुडलकेशि में दोनों अनुपलब्ध हैं । इसलिये इन ग्रन्थों के सबब में विशेष कुछ भी नहीं कहा जा सकता । इसर-उपर इन ग्रन्थों के सिर्फ कुछ पत्र उपलब्ध हैं ।

शिल्पजकारम् —तमिलु में यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है । तमिलु साहित्य के काल निर्णय में यह ग्रन्थ विशेष सहायक है । इसके लेखक पेर के मुबराज हैं जो कि पीछे एक जैन मुनि हो गये थे । इसके तीन खंड हैं । साथ ही साथ तीन अध्याय भी । इन महाकाव्य में दक्षिण भारत के इतिहास से दिलचस्पी रखने वाले विद्वानों के लिये यथेष्ट सामग्री मौजूद है । विद्वानों की राय में यह महाकाव्य ई० सन् द्वितीय शताब्दी का है । इस कथा में तीन प्रमुख एवं मूलवान् खरय विद्यमान हैं—(१) अगर एक नरेंद्र मल्ल के मार्ग से तमिक भी विचलित होता है तो वह अपनी अनौत्तमता के फलस्वरूप अपने तथा अपने राज्य के ज़बर सफट लावेगा, (२) शील के मार्ग पर चलने वाली महिला न केवल मनुष्यों के द्वारा प्रशंसित एवं पूजित होती है किन्तु देवों और मुनियों के द्वारा भी, (३) कर्मों की यति इस प्रकार की है कि उनका फल अवश्यम्भावी है, इससे कोई बच नहीं सकता ।

जीवकर्षितामणि —यह ग्रन्थ पाँच महाकाव्यों में सबसे बड़ा और उपलब्ध तमिलु साहित्य में नि सवेह सर्वोत्कृष्ट है । कल्पना की महत्ता, गैरी की सुन्दरता और प्राकृतिक सौन्दर्य के वर्णन में यह तमिलु साहित्य में बेजोड़ है । बाद के तमिलु जैन ग्रन्थकारों को यह केवल एक अनुकरणीय उदाहरण ही नहीं रहा, परन्तु एक मोहक आदर्श भी । यह अतीव अद्भुत महाकाव्य है । इसके रचयिता तिस्रनकदेव हैं । यह जीवधर का चरित्र है । इसमें प्रेम तथा सौन्दर्य के विविध रूपों का समावेश है । यह ८वीं शताब्दी के बाद की रचना है । इसमें तीस अध्याय हैं । पहले में कथानायक का जन्म एवं शिक्षण वर्णित है, और चरित्र अध्याय उसके निर्वाण के वर्णन के साथ समाप्त होता है । जीवधर की कथा संस्कृत साहित्य में बहुलता से पाई जाती है । अब इन विषय में अधिक लिखने की जरूरत नहीं ।

प्रद्योत्तर काव्य —इसके रचयिता एक मुनि हैं । इनका नाम अज्ञात है । श्री० चक्रवर्ती का अनुमान है कि माधवाचार्य के द्वारा यज्ञ मन्त्री हिंदूधर्म के सिद्धांत में सशोक होने के पश्चात् की यह रचना है । माधवाचार्य में वैदिक प्रियाकाव्य में यह कल्याणकारी सजोदन विद्या कि बाबल के बाटे की बनी हुई वस्तु के द्वारा पशुबलि का काम निकाला जा सकता है । यशोधर काव्य की कथा का स्पष्ट उद्देश्य यह है कि इस प्रकार के सुभार के साथ भी वैदिक यज्ञविधि स्वाध्य है । हा, प्रसंगबद्ध इसमें जैनधर्म सगर्भी अनेक सिद्धांतों का वर्णन किया गया है । तमिलु के पाँच लघुकाव्यों में यशोधर काव्य अत्यन्तम है । जेप चार है—चूलामणि, उदयनकर्ण, नामकुमार-काव्य और नीलकेशि । इन पाँचों के रचयिता जैन कवि हैं ।

चूलामणि —इसका आचार आचार्य जिनसेन के महापुराण की एक पौराणिक कथा है । कथा के नायक त्रिविष्टप नामक एक वासुदेव है । यह वासुदेव जैन परम्परा से माने जाने वाले नौ वासुदेवों में से अन्त्यतम है । इसमें कुल १२ सर्ग और २३१ पद्य हैं । श्री दानोदर पिल्ले की राय से यह ग्रन्थ महाकाव्यों के पूर्व का होना चाहिये । ग्रन्थ सुन्दर है ।

नीलकेशि —यह लघु काव्य एक जैन दार्शनिक कवि की रचना है । यह भारतीय दर्शनशास्त्र से सबब रखनेवाला एक तर्कपूर्ण ग्रन्थ है । इन पर मेह मंदर पुराण के रचयिता वायनमुनि रचित 'समय विचारक' नाम की एक सुन्दर टीका है । ऐसा प्रतीत होता है कि यह 'नीलकेशि' बौद्धों के उस 'कुडल केशि' ग्रन्थ का प्रतिपाद स्वरूप है जो कि इस समय लुप्तप्राय है । नीलकेशि की कथा 'कुडलकेशि' के साथ में डली हुई है और कुडलकेशि के दार्शनिक विचारों के सबब के लिये ही यह निर्मित हुई है । यह तमिलु साहित्य का बहुत प्राचीन ग्रन्थ है । इसमें ८५४ पद्य हैं । अवशिष्ट दो लघुकाव्यों के बारे में मुझे कुछ लिखना नहीं है । इन दोनों के नाम से ही ग्रन्थगत, विषय स्पष्ट मालूम पड़ता है ।

उल्लिखित ग्रन्थों के अतिरिक्त मेरुमंदरपुराण, श्रीपुण्य, यम्परगुल्लकरिकी (व्याकरण), यम्परगुल्लवृत्ति (व्याकरण), मेमिनायम् (व्याकरण), नामूल (व्याकरण), अञ्जनचिमले (छन्द) और जिननेमाले (ज्योतिष) आदि ग्रन्थ भी हैं । लेख-वृद्धि के अर्थ से इन समय इन ग्रन्थों के बारे में भी मैं कुछ नहीं लिख रहा हूँ । वच, इस प्रकार तमिलु जैन साहित्य का संक्षिप्त परिचय हुआ है ।

जैन धर्म ने दक्षिण भारत पर बहुत प्रभाव डाला है। वेसी भाषाओं की उत्पत्ति करते हुए जैनो ने दक्षिणात्यो में आर्य विचारों और आर्यविद्या का अपूर्व प्रचार किया, जिसका परिणाम यह हुआ कि द्राविड़ साहित्य ने उत्तर भारत से नवीन संदेश की घोषणा की। मि० फ्रेजर ने अपने भारत के साहित्यिक इतिहास (A Literary History of India) नामक पुस्तक में लिखा है कि "यह जैनो के ही प्रयत्नों का फल था कि दक्षिण में नये भावों, नये साहित्य और नये भावों का संसार हुआ।" राम स्वामि-अप्यंगार के शब्दों में "जैनो की उपासना आदि के विधान ब्राह्मणों की अपेक्षा सीधे सादे ढंग के थे और उनको अपने मध्य में स्थान दिया। यहाँ तक कि अपने धार्मिक जीवन में उन्हें अत्यन्त आदर और विश्वास का स्थान दिया। जैन लोग बड़े विद्वान् और ग्रंथ-रचयिता थे। वे साहित्य और कला प्रेमी थे। जैनो की तमिलु सेवा तमिलु देशवासियों के लिये अमूल्य है। तमिलु भाषा में संस्कृत शब्दों का उपयोग पहले पहल सबसे अधिक जैनो ने ही किया। उन्होंने संस्कृत शब्दों को उच्चारण की सुगमता की दृष्टि से यथेष्ट रूप में बदल डाला। कुरलू के पञ्चातू के युग में प्रधानतः जैनो की संस्कृति में तमिलु साहित्य अपने विकास की चरम सीमा तक पहुँचा। तमिलु साहित्य की उत्पत्ति का यह सर्वश्रेष्ठ काल था। यह जैनो की विद्या और प्रतिभा का समय था।" यही अत्यन्त संक्षेप में तमिलु जैन साहित्य का परिचय है।

---

# मराठी जैन साहित्य

(ले० एस० जे० किलेदार)

प्रारंभिक :—

मराठी भाषा का प्रथम वाच्य शक ९८३ में कर्नाटक प्रदेशांतर्गत श्वपन-वेल-मोल के गोमटेश्वर की जगप्रसिद्ध मूर्ति के नीचे खदा हुआ है। किन्तु शक १४०० तक किसी भी जैन मराठी ग्रंथकर्ता की कोई भी कृति अभी तक प्राप्त नहीं हो सकी। जैन मराठी बादमय की धारा इतने लंबे अंतर तक कैसे लुप्त रही यह वाच्यर्ष की बात है। इसका एक कारण हो सकता है। महाराष्ट्र के मराठी भाषी जैन लोग उत्तर की ओर गुजराती भाषा से ईशान्य और पूर्वी दिशा में हिन्दी से तथा दक्षिण दिशा में कानडी जैसी प्रभावशाली भाषा से घिरे हुए थे। हो सकता है सर्वसामान्य स्त्री-पुरुष अपनी धार्मिक जिज्ञासा गुजराती व कानडी में लिखे गये ग्रंथों द्वारा पूर्ण करते रहे हों। पंडित लोगों के लिए संस्कृत तथा प्राकृत का ग्रंथ महार उपस्थित था। मराठी भाषा को जैन साहित्य का अभी तक बहुत अल्पांश ही उपलब्ध हो सका है। अभी भी बहुत सारा साहित्य प्रकाश में आना बाँध है।

जिनदास :—मराठी जैन वाङ्मय में पहिले ज्ञात ग्रंथकर्ता जिनदास हैं। उन्होंने 'हरिवंशपुराण' नामक ग्रंथ का निर्माण 'देवगिरि' (मराठवाडा) नामक स्थान पर किया।

उनका समय शक १६५० से १७०० तक होना चाहिए। उन्होंने भट्टारक भुवनकीर्ति का अपने गुरु के रूप में उल्लेख किया है। भ० भुवनकीर्ति का समय शक १६४३ से १६६२ सुनिश्चित है। किन्तु वे 'हरिवंश पुराण' का पूर्वाह्न लिखकर परलोकगामी हो गए। इस ग्रंथ के पूर्वाह्न में पालीस अध्याय हैं। इस ग्रंथ में महामारत की कथा संक्षेप में लिखने का सफल प्रयास किया गया है।

गुणदास-अपरनाम-गुणकीर्ति :—जिनदास के बाद गुणदास अपरनाम गुणकीर्ति नामक ग्रंथकार हुए। इनको गृहस्थ अवस्था में गुणदास तथा त्यागी अवस्था में गुणकीर्ति नाम से पुकारते थे। इनकी श्रेणिक पुराण, शक्तिमणीहरण, धर्माभूत और पद्मपुराण (अपूर्ण) नामक रचनाएँ अभी तक प्राप्त हुई हैं। श्रेणिक पुराण भाषा की दृष्टि से अपूर्व रचना है। मराठी भाषा सादी, प्रवाहमयी और रसपूर्ण है। भगवान् महावीर के समकालीन महाराजा श्रेणिक की अद्भुत कथा इसका विषय है। इनकी अन्य कृतियाँ हैं—धर्माभूत, शक्तिमणी हरण और एक स्फुट रचना रामचन्द्र-हस्तकुलि।

धर्माभूत :—यह एक गद्य ग्रंथ है, जो उपलब्ध गद्य ग्रंथों में प्राचीनतम है। इसमें गृहस्थों के आचार का सांगोपांग वर्णन है। सर्वसामान्य गृहस्थों के जीवन में विहित और निषिद्ध वस्तुओं का सूक्ष्मातिसूक्ष्म वर्णन इसकी विशेषता है। इसमें ग्रंथकार की सूक्ष्म अवलोकन शक्ति तथा सामाजिक परिस्थिति के सूक्ष्म अध्ययन का प्रत्यक्ष पर्याप्त साक्षात् मिलता है। १९ पाद्यों की गिनती, सब प्रकार के देव-देवियों तथा तीर्थस्थानों का उल्लेख और भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के आचार-विचारों का वर्णन इस तात्पर्य को सिद्ध करते हैं। यह कृति अनेक दृष्टियों से उल्लेखनीय है।

शक्तिमणी हरण :—श्रीकृष्ण द्वारा शक्तिमणी का हरण भारत वर्ष में प्रसिद्ध है। तथापि श्रीकृष्ण के सौराष्ट्र से जाए हुए गुणकीर्ति द्वारा शक्तिमणी के विवरण की मराठी भाषा में उस घटना को उचित किया जाना कुतूहलजनक अवश्य है। वसु-देव, बलराम, श्रीकृष्ण, भेमिनाथ, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध ये यदुवंश के प्रसिद्ध महापुरुष थे। गुणकीर्ति भी शक्तिमणी-हरण जैसी रोमांचकारी घटना से काव्यपंक्तिवादी लिखने में उद्यत हुए, इसमें आश्चर्य नहीं। मर्यादापुरुषोत्तम राम जैन परम्परा में 'पद्म' नाम से प्रसिद्ध हैं। रामायण आदर्शवाद को पुष्ट करता है। रामायण पर आधारित 'पद्मपुराण' इस कवि की अंतिम कृति नाम से प्रसिद्ध है। रामायण के २८ अध्याय ही लिख सके। गुणकीर्ति के मन में इस ग्रंथ का क्या प्रमाण अभिप्रेत होगा मालूम पड़ती है। वे इस ग्रंथ में २८ अध्याय ही लिख सके। गुणकीर्ति के मन में इस ग्रंथ का क्या प्रमाण अभिप्रेत होगा यह अनुमान का ही विषय रह जाता है। वे सिद्धहस्त लेखक थे। यदि काल उनके जीवन नृसपन्न अकाल में कुठाराघात न करता तो यह कृति सर्वश्रेष्ठ सिद्ध होती। इस पद्मपुराण के अन्तर्गत 'द्वारक्ष अनुप्रेक्षा' नामक अध्याय विशेष प्रसिद्ध है। इसमें विकाररहित मन को विकाररहित बनाने की प्रक्रिया भिन्न-भिन्न साधनाओं द्वारा प्रस्तुत की गई है।

‘रामचन्द्र हलदुलि’ नामक प्रभू रामचन्द्र के विवाह का वर्णन करने वाली गीतरचना इनकी एक उल्लेखनीय स्फुट कृति है ।

**मेघराज :**—ब्रह्म जिनदास के प्रशिष्य तथा ब्रह्म शांतिदास के शिष्य श्री मेघराज (संक्षिप्त नाम मेघा) ने ‘योधोपरचरित्र’ लिखकर जैन मराठी वाङ्मय की धारा अलुण्ण रखी ।

यशोधर की कथा जैनों के साहित्य में सुप्रसिद्ध है । संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, गुजराती, हिन्दी और कन्नड में यशोधर कथा लिखी गई है । मेघराज ने मराठी में भी उस कथा को लिखकर एक कमी की पूर्ति की । मेघराज गुजरात प्रदेश से आए थे । यहाँ के गुजराती जैन वैश्य समाज में यशोधर की कथा घर-घर में प्रचलित थी । पं० मेघराज उमस-भापा-चरुवर्ती थे । वे गुजराती और मराठी में सरलता से रचना कर सकते थे । इस तथ्य की प्रतीति उनके ‘गिरनार-यात्रा’ नामक यात्रा-वर्णन से होती है । इसमें प्रथम चरण मराठी में और दूसरा चरण गुजराती में लिखा गया है ।

‘पारिखनाथ भवांतर’ नामक पार्व्वनाथ के जीवन से संबंध रखने वाली कृति है । इसमें भ० पार्व्वनाथ के नौ पूर्ववर्ती का वर्णन है ।

**कामराज :**—कामराज मेघराज के गुर्वंधु थे । उनकी सुदर्शन-पुराण तथा चैतन्यफाग नामक कृतियाँ उपलब्ध हैं । चैतन्यफाग की रचना गुजराती ‘फाग’ नामक गीतप्रकार के अनुकरण से प्रादुर्भूत हुई । ‘शरीर एक पिण्ड है और भासा रूप पंथी उसमें बंधन में पड़ा है’; यह इसकी मुख्य कल्पना है । देह की ममता त्यागने से आत्मा मुक्त होती है यह अमर संदेश इसमें निहित है ।

**सूरिजन :**—सूरिजन मेघराज तथा कामराज के गुर्वंधु थे । सूरिजन ने ‘चरम-हंस’ नामक क्लृप्त-काव्य लिखा है । इसमें जीव नामक राजा ने चेतना नामक रानी की प्राप्ति बड़े कष्ट से की है, इस कल्पना का विस्तार है । इनकी ‘दान-शील तप-प्रभावना रास’ नामक दूसरी कृति उल्लेखनीय है । इसमें दान-शील तप का प्रभाव के वर्णन है ।

**नागो आया :**—कारंजा नदी के सेनगण के भट्टारक माणिक्यसेन के शिष्य नागोआया ने ‘योधोपर चरित्र’ संक्षेप में लिखा है । यह कृति भाषा, छंद और विषय-प्रतिपादन की दृष्टि से अम्बसनीय है ।

**गुणनन्दी :**—कारंजा के बलात्कार गण के भ० धर्मभूषण द्वितीय के शिष्य गुणनंदी ने यशोधर चरित्र लिखा है । इस युग में ‘यशोधर’ की कथा लोकप्रिय रही होगी । इसमें कथा की दृष्टि से ‘नागो आया’ कृत यशोधर चरित्र से विशेष अन्तर नहीं ।

**अभयकीर्ति :**—लातूर के प्रथम शाखा के भ० अजितकीर्ति के शिष्य भ० अभयकीर्ति ने शक १५३८ में ‘अर्जुनव्रत कथा’ लिखी ।

भाद्रपद मास के शुक्लपक्ष में द्वादशी, त्रयोदशी और चतुर्दशी तिथि को यह व्रत किया जाता है । भाद्रपद मास में ‘पञ्च-सप्त पर्व’ विशेष रूप से मनाया जाता है । इसलिये अनन्तव्रत के पालन का फल विस्तार से बतानेवाली यह कथा विशेष लोक-प्रिय थी । ‘आदित्य-व्रत-कथा’ नाम की एक इनकी दूसरी कृति उपलब्ध है ।

**चिमणा :**—लातूर की प्रथम शाखा के भ० अजितकीर्ति के शिष्य पं० चिमणा ने पैठन के चंद्रप्रभ सैत्यालभ ने अनन्तव्रत-कथा लिखी । उन्होंने कुछ ‘आरतियाँ’ भी लिखी हैं ।

**वीरदास अपरनाम पातकीर्ति :**—चिमणा के बाद वीरदास का नाम उल्लेखनीय है । त्यागी अवस्था में ये पातकीर्ति के नाम से प्रसिद्ध हुए । ये कारंजा के बलात्कारण के भ० धर्मचन्द्र द्वितीय के शिष्य थे । उनका जन्म सोहिलवाल जाति में हुआ था । इन्होंने शक १५४९ में ‘सुदर्शन-चरित्र’ नामक ग्रंथ की रचना की । इस ग्रंथ में २५ प्रसंग हैं, और १६४५ ओर्वियाँ (मराठी का एक छंद प्रकार) हैं । भ० महावीर के समकालीन राजनृह के श्रेष्ठी सुदर्शन की यह कथा नमस्कार-भंज का माहात्म्य प्रदर्शित करने के लिए लिखी गई ।

१. इसका मूल पाठ जीवराज गौतम ग्रंथमाला द्वारा प्रकाशित पं० मेघराज कृत यशोधरचरित के साथ सोलापुर से सन् १९५९ में प्रकाशित हुआ है ।



‘बहुतरी’ शब्द का अर्थ ७२ ओवियों का समुदाय है। इस पुस्तिका में अकारादि क्रम से धर्मविषयक स्फुट विचारों का संग्रह किया गया है।

प्राचीन काल से गुजराती वाङ्मय में परमातुका अर्थात् मूलसत्तों के आधार पर धर्मविचारों का संग्रह करने की पद्धति है। यह कृति इसी पद्धति पर आधारित है।

**पुण्यसागर :-**

पुण्यसागर ने जिनदासकृत अपूर्ण हरिवंश पुराण को पूर्ण किया। जिनदास ने ४० अध्याय लिखे थे। पुण्यसागर ने वाद्य में १८ अध्याय और लिखकर यह जैन मराठी महाभारत समाप्त किया। अपूर्ण ग्रंथ पूर्ण करने का प्रयास नवचित ही होता है। इस दृष्टि से यह कृति उल्लेखनीय है। पुण्यसागर की ‘आवितवार-कथा’ नामक एक अन्य कृति भी उपलब्ध है।

**साबाजी :-**

साबाजी ने शक १५८७ में सुगंध-दशमी नामक काव्य लिखी। यह लोहार भाद्रपद शुक्ल दशमी को मनाया जाता है। उस अवसर पर यह कथा सुनाई जाती है।

**महीचन्द्र :-**

महीचन्द्र ने शक १६१८ में आवापुर में आविपुराण की रचना की। स्फुट रचनाओं में निम्नलिखित कृतियाँ उल्लेखनीय हैं—अडाईब्रत कथा, गुरुपंचमी कथा, बारामासी गीत, जरहंत की आरती, नेमिनाथ भवांतर और कतिपय स्तोत्र।

**महाकीर्ति :-**

महाकीर्ति ने “शीलपताका” नामक ग्रंथ लिखा। इसमें ५५२ ओवियाँ हैं। इसमें “सीता की अग्निपरीक्षा” की दिव्य कथा संग्रहीत है।

**सप्तमीचन्द्र :-**

सप्तमीचन्द्र ने शक १६५० में माल-नगर में चंद्रप्रभ चैत्यालय में मेघमासा की कथा लिखी। यह कृति ८६ श्लोक प्रमाण है। इसका गायन सार्वजनिक समारोह होता था।

**जनादेन :-**

जनादेन ने शक १६९० में अंधिकरविज नामक काव्य-ग्रंथ लिखा। इसमें पालीस अध्याय हैं। इसका मूलकार जिनदास कृत रास तथा गुजदास कृत अंधिकर विरचित हैं। यह ग्रंथ काश्मिर (जिला अकोला-महाराष्ट्र) के पास के शर्कराग्राम में रचा गया।

**नागेंद्रकीर्ति :-**

नागेंद्रकीर्ति के पद्यों का संग्रह कारंजा से प्रकाशित हुआ है।

**महत्तसागर :-**

महत्तसागर का समग्र वाङ्मय काव्यकुंज नाम से कलकत्ता से प्रकाशित हुआ है। आपने शक १७२३ में शिखपुर में “रविचार कथा” लिखी। शक १७३२ में बालापुर में आदिनाथ-ग्रंथ कल्याणिक कथा लिखी।

आपकी भिन्न-भिन्न कृतियों के शीर्षक निम्नप्रकार से हैं :-

दशरक्षण, दोस्तकारण, रत्नप्रद, पंचपरमेष्ठि गुण वर्णन, संवीर सहस्वपदी, देवेन्द्रकीर्ति की लावणी, तीर्थंकरों के भजन, पूजापाठ, आरतियाँ। आपका जन्म शक १६९४ में तथा मृत्यु शक १७५४ में हुई।

**दामा जयराम दयासागर तथा दयाभूषण :-**

जंनुस्वामी चरित, सम्पत्त्य कीमुदी तथा शविष्यदत्त-बंधु कथा इनकी उल्लेखनीय कृतियाँ हैं।

**विशालकीर्ति :-**

विशालकीर्ति ने शक १७२९ में धर्मपरीक्षा नामक ग्रंथ की रचना की। इसका मूल आधार जिनदासकृत धर्मपरीक्षा-रास है। इसमें स्व-मत-प्रतिपादन और पर-मत-शाब्दन आकर्षक पद्धति से किया गया है।

१. यह रचना ‘सन्मति’ के १९६० के फरवरी के अंक में प्रथम बार प्रकाशित हुई।

गंगादास :-

गंगादास ने पारिलनाथ भर्तातर तथा आदित्यार कथा लिखी । इन कृतियों की भाषा व्याकरण की दृष्टि से पुरा है ।  
चिन्तामणि :-

चिन्तामणि ने गुणकीर्ति रचित अपूर्ण पञ्चपुराण पूर्ण करने की चेष्टा की, किन्तु ने सफल नहीं हो सके । केवल सात अध्याय लिख पाए ।

जिनसागर :-

जिनसागर की जीवंधर पुराण, कई वत-कथाएँ, भक्तामर का मराठी अनुवाद, और कैकी (वास काव्य प्रकार) ये रचनाएँ विशेष उल्लेखनीय हैं । इनकी समस्त रचनाओं का आधुनिकतम संस्करण-संपादन उपलब्ध है ।

रत्नकीर्ति :-

रत्नकीर्ति ने बालीस अध्यायों का उपदेश-सिद्धान्त रत्नमाला नामक ग्रंथ अमरावती में शक १७३४ में लिखा । इसमें देवपूजा, गुह्येष्टा, शास्त्राभ्यास, संयम, उपवर्षा और दान इस प्रकार गृहस्थों के पदकर्मों के महात्म्य का वर्णन है । इसका आधारग्रंथ सकलभूषण विरचित संस्कृत पद-कर्मोपदेशमाला था ।

दयासागर :-

दयासागर ने शक १७३५ में हनुमान पुराण की रचना की ।

राघव :-

राघव ने सिद्धसेन की स्तुति लिखी ।

जिनसेन :-

नांदणी के जिनसेन ने शक १७४३ में जंबूस्वामी पुराण लिखा । इसमें ग्यारह सर्ग हैं । इसका मूल आधार "जम्बूस्वामी-चरित्र" नामक संस्कृत ग्रंथ है ।

ठकाप्पा :-

ठकाप्पा ने शक १७७२ में पांडवपुराण की रचना की । इसका मूल आधार कोई कन्नड पांडव पुराण था ।

मकरंद :-

मकरंद कवि का "रामटेक वर्णन" विषय की नवीनता की दृष्टि से उल्लेखनीय है ।

सटबा :-

सटबा ने नेमिनाथ भर्तातर शक १९३९ में लिखा ।

रघु :-

रघु ने नागपुर में शक १७१० में प्रतिष्ठापित जिनमंदिर महोत्सव के अवसर पर सेडिमाहात्म्य नामक ऐतिहासिक कविता लिखी ।

इसमें मंदिर निर्माता बरबासा की स्तुति है । इसकी रचना काफ़ी प्रभावशाली है ।

देवेन्द्रकीर्ति :-

देवेन्द्रकीर्ति ने कालिकापुराण की रचना की । देवेन्द्रकीर्ति के साथ ही मराठी जैन बाह्म्य का एक युग समाप्त होता है । इस युग की निम्नलिखित विशेषताएँ हैं । मराठी का सर्वप्रथम वाच्य एक जैनधर्मावलम्बी व्यक्ति ने 'धवगवेलगौल' जैसे दूरदर्शी प्रदेश में लिखा । किन्तु उसके बाद ४०० वर्ष तक अंधकार का युग रहा । जैन मराठी बाह्म्य का तृणमूल युगपती लेखकों ने किया । एकाध ग्रंथ (धर्माभूत) की छोड़कर बाकी सब रचनाएँ पथ में हैं । इसमें विपुल ग्रंथ रचना करने वालों की संख्या बोल है । तथा स्फुट रचना करने वाले दस हैं । किन्तु 'स्वतंत्र कृति' की पदवी प्राप्त करने लायक एक भी ग्रंथ नहीं । सब ग्रंथों का मूलधार संस्कृत, प्राकृत या अपभ्रंश या पूर्ववर्ती लेखकों द्वारा की हुई रचनाएँ हैं । सब लेखक धर्म की मूल कल्पना को सामने रखकर लिखते हैं । इन सब ग्रंथकारों में संरक्षणात्मक प्रवृत्ति प्रचुर मात्रा में पायी जाती है । मन में बंचारिक संघर्ष के अभाव के कारण सब कृतियाँ फीकी मालूम पड़ती हैं । इन सब ग्रंथ रचनाओं में सद्गुरुक संस्था ने काफी सहायता पहुँचाई है ।

## हिराचद —

हिराचद नेमचद के साथ आधुनिक युग का प्रारम्भ होता है। उन्होंने जैन समाज में जागृति लाने के लिए 'जैन बोधक' साप्ताहिक पत्र की स्थापना की थी। इसमें कई विचार प्रवर्तक स्फुट लेख लिखे गये। रत्नकरद का अनुवाद एक उत्कृष्ट-नीय कृति है।

## कलाप्पा भरमाप्पा —

कलाप्पा ने पचास्तिमास, महापुराण, जीवधरचरित्र, सागारधर्मामृत इन ग्रंथों का मराठी अनुवाद किया है।

## दत्तात्रेय रणदिवे —

दत्तात्रेय आधुनिक युग के प्रतिभाशाली कवि थे। गजकुमार चरित्र और भक्तमर अनुवाद के अलावा इन्होंने मराठी में कुछ ललित काव्य रचना भी की है।

## जीवराज गौतमचन्द —

सदासुख रत्नकरद टीका का मराठी अनुवाद, तत्त्वार्थसूत्र का शालोपयोगी संपादन और पाठ्यपुराण का अनुवाद इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं।

## रावजी सहस्रराम —

मराठी जैन बाइबल के बालकोपयोगी साहित्य के रावजी आद्यप्रणेता थे। उन्होंने बच्चों के लिये चार प्रारम्भिक पुस्तकें प्रचलित की तथा कथाएँ लिजीं।

## रावजी नेमचन्द —

रावजी ने महापुराणमृत नामक संस्कृत महापुराण का सरस अनुवाद किया। अमिताभ विरचित सामायिक पाठ का समश्लोकी मराठी अनुवाद उत्कृष्टनीय रचना है।

तात्प्रासाहेब चौपदे, बा० सु० पाटील, ताल्या नेमिनाथ पागळ, हिराचद ज्योलकचद, नेमचन्द, कस्तूरचद गाभी, रत्नलाल राम इन सज्जनो ने भी साहित्यसेवा में यथाशक्ति हाथ बटाया है।

जीवित लेखकों की शत तालिका निम्नप्रकार है। उस तालिका से जैन मराठी बाइबल की समृद्धि का अनुमान हो सकता है।

- (१) जिनदास फडकुले सोलापूर (दशमवर्षादि सबह)
- (२) वर्धमान पार्श्वनाथ, सोलापूर
- (३) विशालकीर्ति, लातूर (भावाकुर)
- (४) मोतीचंद गौतमचंद, उस्मानाबाद, (कुरल—आर्या रत्नकरद)
- (५) सुमतिबाई शाह, सोलापूर (हृदयच)
- (६) नरेश्वर भित्तिकर, कारजा (प्रवेशिका, छत्रचंद्रामणि, तत्त्वार्थसूत्र)
- (७) विष्णुकुमार डोणगावकर, कारजा (इत्यसंग्रह, रत्नकरदभावकाचार)
- (८) रवीन्द्र नादावकर, सोपल, (सागारधर्मामृत)
- (९) गणकुमार मोरे, कारजा (मोक्षमार्गप्रकाश समयसार)
- (१०) सुमेरचन्द जैन, सोलापूर (रत्नाची पारख, भ० महावीर)
- (११) सुभाष अक्कोळे, सोलापूर, (महोदररास, परमहंस, अंगिकपुराण)
- (१२) विशाखर जोहरापुरकर, बबलपुर (समस्त जिनसागर, धर्मामृत, स्फुट लेख)
- (१३) गत्वुसा पामुसा, अमरावती।
- (१४) नलिनीशाह, सोलापूर
- (१५) बालचंद कोठारी, पुणे
- (१६) विलास सगवे
- (१७) बा० ना० शाह

निम्नलिखित व्यक्तित स्फुट लेखन के लिये प्रसिद्ध हैं।

- (१) रूपचंद अहाळे, पुसद
- (२) जयकुमार भुसारी, नामपुर
- (३) जिनदास जबडे
- (४) रतनचंद हिराचंद, मुंबई
- (५) हेमचन्द्र रतनसा, कारंजा
- (६) माणिकचंद भिसिकर बाहुवली
- (७) मृत्पूजय मालगावे, बाहुवली
- (८) माणिकचन्द चवरे, कारंजा
- (९) विठकर, कुंयलगिरि
- (१०) मंजाबाई, रुईवाले, कारंजा
- (११) पद्मा किल्लेदार, नामपुर
- (१२) भारतेन्द्र वर्मापुरकर, शंभुली
- (१३) मधुकर गडेकर, नामपुर
- (१४) विद्युलता साहू, सोलापूर
- (१५) हजमंते, आर्वी
- (१६) गंगाधर साबळकर, भुसावळ
- (१७) लालचंद जोगी, वाशिम
- (१८) लक्ष्मीकांत भालेकर, वाशिम
- (१९) विष्णुकुमार देशगाने, मोमिनाबाद
- (२०) प्रेमचंद साहू, कारंजा
- (२१) बर्धमान नांदगावकर, ओपाल
- (२२) वासंती नाईक, सोलापूर
- (२३) पद्मनाभ जैनी, लंडन
- (२४) सी० के० पाटनी
- (२५) भद्रबाहु, बंगलोर
- (२६) गुलाबचंद बर्धमाने, सोलापूर ।

## राजस्थानी जैन कवि

(ले०—अगरकन्द नाहटा)

जैन धर्म सदा से जनता की भाषा में प्रचारित हुआ है। भगवान् महावीर ने भी अपने से पूर्ववर्ती अन्य तीर्थंकरों की भाँति अपने प्रमुख विहार क्षेत्र मगध और आस पास के प्रदेश की प्रचलित बोली अर्द्धमागधी में ही अपने उपदेश दिये और जैन ग्रन्थों में उन उपदेशों को संकलित किया गया। वे समुच्चय रूपसे अर्द्धमागधी आगम कहलाए। इस भाषा की प्रमुख विशेषताएँ हैं, कर्ताकारक एकवचन अकारान्त सन्धाव्यो की विभक्ति ए—जैसे स० पुरुष—पुरिसे, ख, ए तथा सू इन तीनों उभयो के स्थान पर केवल "सू" का प्रयोग और कहीं-कहीं पर र के स्थान में लू जैसे वर, नले, नरे। इस पर से यह देखा जा सकता है कि इसमें आधे लक्षण मागधी के हैं और आधे शौरसेनी के। एक तो इस कारण से, और दूसरे यह कि सम्भवतः यह बोली आधे मगध प्रदेश और आधे शूरसेन प्रदेश में बोली जाती रही, इस भाषा का नाम अर्द्धमागधी पड़ा। यह न तो पूर्णतः मागधी ही है, और न शौरसेनी। इसलिये इसका अर्द्धमागधी नाम अनुपयुक्त नहीं।

भगवान् महावीर के पश्चात् उनके अनुगामी आचार्यों और उनके शिष्यों ने इस परम्परा को बालू रखा। वे जब-जब, जहाँ-जहाँ गये, उहाँ-उहाँ उस समय की उस-उस प्रदेश की प्रचलित बोली का ही अपने धर्मोपदेश देने के लिये उपयोग किया। इसका एक सबसे महत्वपूर्ण लाभकारी परिणाम यह हुआ कि मखिल भारतवर्ष के लगभग प्रत्येक प्रदेश और काल की भाषाएँ ५००—६०० ई० पू० से लगाकर आज तक जैन साहित्य में अपने वास्तविक रूप में सुरक्षित रह गईं। भारत के पूर्व पश्चिम और उत्तर-दक्षिण में कोई प्रदेश ऐसा नहीं है जहाँ की लोकभाषा को जैन मुनियों ने साहित्य में प्रतिष्ठित कर एक समृद्ध भाषा बनाया हो। उत्तर और पश्चिम की शौरसेनी, पूर्व में अर्द्धमागधी और दक्षिण भारत की कन्नड व तमिल भाषाओं को साहित्यिक रूप देने का श्रेय जैन सत्तों को ही है। कन्नड व तमिल के प्राचीन श्रेष्ठ महाकाव्य, कथाग्रन्थ और छंद व व्याकरण ग्रन्थ जैन सत्तों द्वारा ही रचे गये हैं। उनका अध्ययन किये बिना इन भाषाओं का समीचीन और व्यवस्थित अध्ययन असम्भाव्य, एकांगी व अपूर्ण है। और आधुनिक भारतीय भाषाओं के विषय में तो कुछ कहने की आवश्यकता ही नहीं। उन सभी में यहाँ तक कि फारसी में भी विपुल जैन साहित्य उपलब्ध है। हिन्दी में तो प्राचीनतम काल से लगातार अब तक का उसका सच्चा रूप जैसा जैन साहित्य में उतरा है, वैसा अन्यत्र नहीं।

यह समस्त साहित्य केवल धार्मिक ही हो, सो बात भी नहीं। काव्य, नाटक, कथा, पुराण, छंदशास्त्र आदि की रचनाओं को लेकर साहित्य का कोई अंग अछूता नहीं रहा और उनमें लोक जीवन की भी पूरी झलकी देखने को मिल जाती है। लोक कलाओं के रूप में जन-साहित्य भी इसमें सुरक्षित रहा है। हाँ यह अवश्य है कि इस समस्त साहित्य का आधार और लक्ष्य अन्ततः कोई न कोई धार्मिक सिद्धान्त, उसकी श्रेष्ठता और नायक नायिका के रूप में उसके पालन करने वाले किसी धार्मिक व्यक्ति का जीवन अर्पित उपस्थित करना ही रहा है। वह धार्मिक व्यक्ति चक्रवर्ती सम्राट् से लगाकर सर्व-सामान्य मनस्य तक लिखा गया है। यहाँ इन समस्त बातों के उदाहरण उपस्थित कर सफेद का अन्वेषण न होने से इतना ही कह कर बस करना पड़ता है। तो भी इतना और अवश्य कथनीय है कि ई० पू० ५००—६०० वर्ष से लगाकर आज तक की इस ढाई हजार वर्षों की अवधि में भारतीय भाषाओं, भारतीय साहित्य और संस्कृति के अखंड, अविच्छिन्न प्रवाह और विकास व उसकी समस्त भिन्न-भिन्न धाराओं और उनके मूल स्रोत की एकता को समझकर भारतवर्ष की अखंड—एक राष्ट्रीयता व संस्कृति की जनमूर्ति के लिये साहित्य के इस अक्षय—अपार भंडार का व्यवस्थित अध्ययन न केवल आवश्यक, बल्कि सर्वथा अनिवार्य है। इसके बिना आज के स्वतंत्र भारत राष्ट्र, उसकी संस्कृति और अनेक विषय भाषाओं में से हृदय उत्पत्ती वास्तविक एकता, जलजटा के दर्शन नहीं कर सके।

सामान्यतया प्राकृत साहित्य का विभाजन काल की दृष्टि से तीन युगों में किया जाता है—(१) ई० पू० ५०० से लगा कर १०० ई० तक प्राचीन प्राकृतों का युग, (२) १०० ई० से लगाकर लगभग ६०० ई० तक अन्तरकालीन महा-

राष्ट्री, शौरसेनी आदि साहित्यिक प्राकृतों का युग और (३) ६०० ई० से लगभग ११०० ई० तक अपभ्रंश-युग। इस समय युगों के साहित्य की अपनी-अपनी भिन्न-भिन्न भाषात्मक विशेषताएँ हैं, जिनको यहाँ धारणा न अपेक्षित है और न जनकाश ही। अपभ्रंश-युग कोई ११०० ई० में समाप्त हो गया हो सो बात नहीं, क्योंकि यों तो अपभ्रंश में १७ वीं शती के पश्चात् तक रचनाएँ होती रहीं। भेद इतना है कि जिसे हम अपभ्रंश युग कहते हैं उसकी भाषा का सीधा सम्बन्ध प्राकृतों से है और पश्चात् काल की अपभ्रंश रचनाओं का आधुनिक भारतीय भाषाओं से। वास्तव में अपभ्रंश साहित्य ही वह नदी है जो भाषा की दृष्टि से प्राचीन को अर्वाचीन से, अथवा मृत को वर्तमान से जोड़ता है। ई० की १२ वीं शती से लगाकर आगे प्रदेश भेद से अपभ्रंशों में पहले जो अल्प और अस्पष्ट भेद थे, वे अधिक और स्पष्टतर होते गये, और इसीविषे अलग-अलग प्रदेशों के अपभ्रंशों नाम भी अलग-अलग पड़ते गये—जैसे मराठी, गुजराती, राजस्थानी आदि। ई० की पन्द्रहवीं शती तक गुजराती और राजस्थानीमें भाषाभेद बहुत अस्पष्ट और अल्प ही था, अतः उस काल तक के साहित्य को गुजराती व राजस्थानी दोनों अपनी-अपनी भाषा का साहित्य करने मानते हैं। इस काल तक के जैन संत गुजरात और राजस्थान की मिली-जुली सीमाएँ और अविविच्छिन्न सांस्कृतिक सम्बन्ध होने के कारण दोनों प्रदेशों में समान रूप से विचरण करते रहते थे। इस कारण उनके साहित्य और उपदेश की भाषा में गुजराती—राजस्थानी का भेद नहीं आ सका। पश्चात् काल में जब बीरे-बीरे सन्तों का विहार क्षेत्र कम होता गया, कुछ केवल राजस्थान में, कुछ केवल गुजरात में ही विहार करने लगे तो उनकी भाषा में प्रादेशिक बोली की विशेषताओं का अधिकता से समावेश हो गया, और दोनों प्रदेशों की बोली व साहित्य गुजराती व राजस्थानी के भिन्न-भिन्न नाम से अभिहित होने लगे। १६ वीं शती के उत्तरार्द्ध से भाषा भेद निखरने लगता है। तब से, सामान्यतः १७ वीं शती ई० से २० वीं शती तक के राजस्थानी साहित्य और साहित्यकारों का अत्यन्त संक्षिप्त नामोल्लेख मात्र परिचय कराना ही इस लेख का विषय है।

सातवीं-आठवीं शती ई० से राजस्थान में जैनों का प्रभुत्व बढ़ना प्रारम्भ हुआ, और वह अब तक किसी न किसी रूप में निरन्तर बृद्धित होता रहा है। बारह तेरह वीं शती की लम्बी अवधि में स्वभावतः राजस्थान में विचरण करने वाले जैन सन्तों ने सातव्य भाषा से उच्च कोटि का साहित्य निर्माण किया है।<sup>१</sup>

१७वीं और १८वीं शती के राजस्थानी व गुजराती साहित्यमें परस्पर दोनों भाषाओं का मधुर सम्मिश्रण दिखाई देता है। १९वीं व २० वीं शती में सन्तों का विहार क्षेत्र बहुत हद तक एक-एक प्रान्त विशेष रह जाने से इस काल की भाषाओं में भेद विशेष रूप से स्पष्ट हैं। यहाँ एक बात और ध्यान देने योग्य है। गुजरात मारवाड़ आदि उत्तर प्रान्तों में श्वेताम्बर जैनों का और दक्षिण एवं मध्य प्रदेश आदि में दिगम्बर जैनों का प्राबल्य रहा है। फलतः दिगम्बर जैनों की रचनाएँ राजस्थानी की बूँदारी-जयपुरी (जयपुर में उनका आधिक्य रहने से) बोली के अतिरिक्त अन्य मारवाड़ी आदि बोलियों में प्रायः नहीं हैं, और बूँदारी की अपेक्षा भी उनका साहित्य हिन्दी, मराठी, कन्नड व तमिल भाषाओं में ही अधिक पाया जाता है।

### साहित्य परिचय

सत्रहवीं शती :—

१ महाकवि समयसुन्दर—ये सत्रहवीं शती के सबसे बड़े महाकवि हुए थे। उनका जन्म जोधपुर रिप्रासत के प्रसिद्ध जैन तीर्थ 'साचोर' में हुआ था। इनका वंश पोरवाड़, पिता का नाम स्वप्नी और माता का नाम लीलादे था। इन्होंने यौवनावस्था में ही जिनचन्द्र सूरि के पास दीक्षा ली थी। जिनचन्द्र सूरि ने इनको अपने प्रथम शिष्य सकलचन्द्र के शिष्य रूप से समय सुन्दर नाम रखकर घोषित किया। समयराज आदि विद्वानों से शिक्षा प्राप्त कर समयसुन्दर एक प्रतिभाशाली विद्वान् बने। संवत् १६४९ में इन्होंने सम्राट् अकबर की विद्वन्मंडली के समय अपने असाधारण पांडित्य के परिचायक 'अटलठो' नामक ग्रंथ को सुना कर सबको चमकृत किया। यह ग्रन्थ रत्न साहित्य संसार में बेजोड़ है। 'राजा नीदरते सोख्ये', 'एन वत अक्षरों वाले वाक्य के १०२२४०७ अर्थ करके इन्होंने शब्दों की अनेकार्थता का प्रतिमान स्थापित किया है। स्थान स्थान पर विहार करते हुए इन्होंने जीव रक्षा और धर्म प्रचार के अनेक कार्य किये।

१—१६वीं शती तक के साहित्य परिचय के लिये देखिये—(i) 'जैन गुर्जर कवियों' मोहन लाल देसाई, (ii) डा० हरिशंकर शर्मा "हंरीष" को शोध प्रबन्ध, (iii) डा० अप्पल शर्मा का शोध प्रबन्ध।

समयसुन्दर<sup>१</sup> न केवल महाकवि बल्कि गम्भीर मर्मज्ञ विद्वान् भी थे। इनकी कविताएँ बड़ी सरल, स्वाभाविक, माधुर्य गूण से युक्त और मार्मिक हैं। कुछ रचनाओं की निम्नलिखित सख्या अभी कही नहीं जा सकती, क्योंकि लेखक को प्रतिवर्ष कही न कही से इनकी एकाध भवौन रचना प्राप्त हो जाती है। अब तक उपलब्ध छोटी बड़ी रचनाओं की सख्या कोई ४०० है, जो लगभग एक लाख श्लोक प्रमाण है<sup>२</sup>। भाषा और शैली की दृष्टि से इनकी रचनाएँ संस्कृत, गुजराती और मारवाड़ी में गद्य व पद्य दोनों प्रकार की प्राप्य हैं। हिन्दी, सिन्धी व फारसी में भी इनकी कतिपय कृतियाँ मिलती हैं। इनकी कुछ प्रमुख रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं—(१)शान्ध प्रबुध्न रास, (२)चार प्रत्येक बुद्ध रास, (३)भृगावती रास, (४)त्रियमेलक चौ०, (५)पुष्पसार चौ०, (६)नल दमयंती रास, (७)सीताराम चौ०, (८)शत्रुजय रास (९) वस्तुपाल-सेनपाल रास, (१०) वल्कलपीठी रास, (११)बाघच्छा चौ०, (१२)शूलक कुमार चौ०, (१३)नपक ओष्ठि चौ०, (१४) वीरम पृच्छा रास, (१५)घनवत्त चौ०, (१६) साधु बदना, (१७) पुजाम्हाय रास, (१८) कैशो प्रवेसी सम्बन्ध, (१९) प्रीपरी चौ०, (२०) क्षमा छत्तीसी आदि अनेक छत्तीसिया। अतः की ५, ६ रचनाओं का लेखन स्थल अहमदाबाद, और शेष के राजस्थान के निम्न निम्न ग्राम व नगर हैं। रचना काल स० १६५९ से लेकर १७०० तक है (देखिये समय सुन्दर कृति कुसमाजली)। रचनाओं पर से कवि का जन्म सन् १६३० के लगभग माना जा सकता है। इनका स्वर्णवास सन् १७०२ में चैत्र शुक्ला १३ के दिन अहमदाबाद में हुआ था।

२ उपाध्याय गुणधिनय — १७वीं शती के विद्वानों में समयसुन्दर के पश्चात् इनका स्थान है। ये समयसुन्दर से पहले दीक्षित हुए, और उनके साथ ही सन् १६४९ में इन्हें वाचक पद प्राप्त हुआ। ये गद्य प्रश्नोत्तर आदि ग्रन्थों के रचयिता नहीं पाठ्याध्यय जयसोम के शिष्य थे। संस्कृत में इनकी कोई मौलिक रचना तो नहीं, परन्तु रघुवध, सह-श्रावति, नल-दमयंती-चम्पू, कर्णवध वध-प्रवध आदि अनेक ग्रंथों पर टीकाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी में इनकी रचनाओं की संक्षिप्त नामावली इस प्रकार है — (१)कवचलासहि (२)कर्मचद वधावली रास (३)कलावती रास (४)अजना प्रबध (५)ऋषिदत्ता चौपाई (६)जीवस्वरूप चौ० (७) गुणकुन्दरी चौ० (८) नल दमयंती रास (९)अबू रास (१०) प्रलोत्तरमासिका (११) मूलदेव चौ० (१२) वनवासिभद्र चौ० (१३) हृषिक मत तमो-विनकर चौ० और १४—उपा-वाचनबोल चौ०। प्रस्तुत लेखक ने गुणधिनय द्वारा रचित लगभग ८० स्तवनाभि लघुकविताओं का संग्रह किया है। कवि का ग्रंथ रचना काल सन् १६५४ से लगाकर सन् १६७६ तक है और लेखन-स्थल राजस्थान। रचनाओं पर से कवि का जीवन काल लगभग स० १६२० से लगाकर १६८० तक माना जा सकता है। (देखिये गुणप्रधान जिनचन्द्रसूरि पृ० १८९, और शोधपत्रिका में प्रकाशित लेख)।

३ सहजकीर्ति — हेमनन्दनजी के शिष्य और प्रसिद्ध विद्वान् थे। इनकी रचनाएँ संस्कृत और राजस्थानी दोनों भाषाओं में मिलती हैं। संस्कृत में इनकी शतवलयप पाशर्वनाग-स्तोत्र जैसी मौलिक और टीकापरक (कल्पसूत्रादि पर) दोनों प्रकार की रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी लोकभाषा में इनकी रचनाओं के नाम हैं—(१)सुवर्धन चौ० (२)कलावती चौ० (३) देवराज बच्छराज चौ० (४) सागरसेठ चौ० (५) सातिनाथ विवाहलो (६) शत्रुजय महात्म्य रास (७) शील रास और (८) हरिचन्द्र रास। रचनाकाल स० १६६१ से १६९७ तक है। अतः इनका जीवन काल लगभग स० १६४० से स० १७०० तक होना चाहिए। (देखिये प्रस्तुत लेखक का जैन सिद्धान्त भास्कर में प्रकाशित लेख)।

४ बीसार — ये सहजकीर्ति के गुरु हेमनन्दन के गुरुभ्राता रत्नहर्ष के शिष्य थे और अच्छे कवि थे। राजस्थानी में इनकी रचनाएँ हैं—(१) जिनराजसूरि रास (२) पार्श्वनाथ रास (३) जय-विजया चौ० (४) आनन्द आचक सधि (५) मोनी कपासिया छद (६) सार बाग्वी (७) उपदेश सत्तरी और (८) स्तवनादि। इनमें से आनन्द आचक सधि नामक

१—देखिये 'जैन साहित्य सरोवर' एवं 'आनन्द काव्य महोदधि मोक्षिक'-७ में में प्रकाशित श्रीयुग्म मोहनलाल देसाई का 'समय सुन्दर' शीर्षक निबन्ध।

२—कवि की छोटी २ कृतियों का सकलन 'समय सुन्दर कृतिकुसमाजली' के नाम से प्रस्तुत लेखक द्वारा प्रकाशित किया जा चुका है।

रचना बहुत प्रसिद्ध हुई। इनका रचनाकाल लगभग सन् १६८१ से १६८९ तक है। संस्कृत में इनकी विशेष देण है राजस्थानी के प्रसिद्ध काव्य 'कृष्ण चमणि वेलि' पर टीका।

५ जिनराज सूरि :—ये जिनसिंह सूरि के पट्टधर आचार्य थे। इनका जन्म संवत् १६४७ में वैशाख शुक्ल ७, बुधवार के दिन बीकानेर के बोथरा घर्मसी की भार्या धारलदेवी की कुक्षि से हुआ। इन्होंने संवत् १६५६ के मार्गशीर्ष शुक्ल १३ को जिनसिंह सूरि के पास दीक्षा ग्रहण की। इनका दीक्षित अवस्था का नाम राजसमुद्र था। इन्हें संवत् १६७४ के फाल्गुन शुक्ल ७ को मेड़ते में आचार्य पद प्राप्त हुआ। इन्होंने पंथाणी की प्राचीनलिपि अम्बिका देवी की सहायता से पढ़ी। इनके धर्मोपदेश से प्रतिष्ठादि अनेक धर्मकार्य नाता स्थानों पर हुए। इनका स्वर्गवास संवत् १७०० में पाटण में हुआ।

संस्कृत में इनकी नौपद्य काव्य पर छत्तीस हजार श्लोक प्रमाण टीका है। राजस्थानी में इनकी रचनाएँ हैं :—(१) शालिभद्र चौ० (यह रचना बहुत प्रसिद्ध हुई। अतः इसकी सैंकड़ों प्रतियाँ, कुछ सचिन भी, उपलब्ध हैं)। (२) चौबीसी (३) पीसी (४) शील वत्तीसी (५) कर्म वत्तीसी (६) रामसीता रास (इसकी अपूर्ण प्रति मिलती है)। (७) गजसुकुमार रास संवत् १६९९, यह इनकी अन्तिम रचना है और फुटकर स्तवनाभि एक सौ के लगभग प्रस्तुत लेखक के संग्रह में सुरक्षित है। कवि का रचना काल संवत् १६७८ से १६९९ तक है। इन सब कवियों का रचना स्थल अधिक करके राजस्थान है। कुछ कृतिवाँ अहमदाबाद, (गुजरात) और आगरा (उत्तर प्रदेश) में भी लिखी गई हैं। (देखिये लेखक द्वारा सम्पादित ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रह जैन सत्यप्रकाश वर्ष ३, अंक ४-५ एवं जैन भारती में प्रकाशित लेख)।

६ हेमरत्न :—ये पूनमिया मच्छके पपराज जी के शिष्य और अच्छे कवि थे। इन्होंने जयपुर के प्रसिद्ध मंत्री, नामाशाह के भ्राता ताराचंद कावेरिया एवं बीकानेर के तत्कालीन मंत्री कर्मचंद वच्छावत के आग्रह से रचनाएँ कीं। इनकी कृतियों के नाम हैं :—(१) शीलवती रास (२) महीपाल चौ० (३) अमरकुमार चौ० (४) गोराबदाद चौ० (५) लीलावती रास (६) सीता चौ० और (७) जगदम्बा वावनी। रचनाकाल संवत् १६०३ से लगभग १६४५ तक है। (देखिये लेखक का शोध पत्रिका में प्रकाशित लेख)।

७ मुनि माल :—१७वीं शती के दूसरे अच्छे कवि हैं। ये वड़गच्छ के आ० भावदेव सूरि के शिष्य थे और विशेष रूप से भटनेर तथा सरसा के आसपास ही रहते थे। इनकी कविता बहुत सरस और उपदेशपूर्ण है। इनकी उपलब्ध कृतियों के नाम हैं :—(१) पुरन्दर चौ० (२) भोज प्रबन्ध (३) पंचदंड (४) पदमरय चौ० (५) देवदत्त चौ० (६) वीरगद चौ० (७) शिखा चौ० और (८) राजुल रहनेमि घमाल व शील वत्तीसी आदि। रचना काल है लगभग संवत् १६१२। (देखिये शोध पत्रिका में प्रकाशित लेख)।

८ कुशलसाध :—ये अमरघर्म जी के शिष्य और अच्छे कवि थे। इनकी रचनाएँ हैं :—(१) माधवानल कामकंदला चौ० (२) डोलामार चौ० (३) तेजसार रास (४) अगददत्त रास और (५) पूज्यबाहण पीठ आदि। प्रथम दो रचनाएँ 'ज्ञानान्ध काव्य महोदधि' मौलिक ७ में प्रकाशित हैं। कवि का रचना काल संवत् १६१६ से १६२६ तक है। (देखिये राजस्थान भारती में प्रकाशित लेख)।

९ कनकसोम :—ये अमर माणिक्य के शिष्य और प्रसिद्ध उपाध्याय साधुकीर्ति जी के गुरुभाई थे। इनकी रचनाएँ हैं :—१ जलपद वेलि (२) जिनपालित-जिनरसित रास (३) आपाङ्गमृति संवंध (४) हरिकेशी संधि (५) आङ्गुमार चौ० (६) मंगल कलश रास (७) थावच्चा सुकोसल रास और (८) हरिवल संधि। रचना काल सन् १६२५ से १६५५ तक और लेख स्थल प्रथम का आगरा, शेष का राजस्थान है। इस पर से कवि का जीवन काल लगभग संवत् १६०० से १६६० तक तिष्ठ होता है। (देखिये 'युगप्रधान जिनचन्द्र सूरि')।

इनके अतिरिक्त भी १७वीं शती में अनेकों कवि हुए हैं, जिनमें से कुछ का परिचय लेखक ने 'युगप्रधान जिनचन्द्र सूरि' में दिया है। ऊपर जिन कवियों का परिचय दिया गया है, उनमें हेमरत्न और मुनिमाल को छोड़कर शेष सब खतरमच्छ के हैं।

इस शती के कवियों की रचनाओं की नामावली पर दृष्टिपात करने से यह बात स्पष्टतया प्रमाणित होती है कि इन कवियों ने केवल पीराणिक जैन आस्थाओं को ही नहीं, बल्कि उनके अतिरिक्त लोकभावों को भी सुरक्षित रखने व प्रचारित करने का सराहनीय प्रयास किया है। इन लोगों के द्वारा रचित 'डोला मार' माधवानल चौ०, त्रियमोलक, चन्दन मलयानिदि,



चिह्नासन बत्तीसी आदि विचित्र सचयी कथाओं, और गोल चौ०, गोरा बाल चौ०, आदि ग्रंथों की गणना लोक कथा साहित्य में ही की जाती है।

अठारहवीं शता —

१७वीं शता की अधिकांश रचनाएँ जैन आस्थाओं एवं जैन महापुरुषों के गुणानुवाद रूप में रची गई हैं। १८ वीं शता में यह स्थिति बहुत कुछ बदल जाती है और साहित्य की विधा विभिन्न विषयों या छोटी बड़ी रचनाओं के निर्माण की ओर मोड़ लेती है। इन विषयों में बावनी, देवी देवताओं के छन्द, उपदेशक दोहों, छत्तीसियाँ, बत्तीसियाँ और वृत्तकुले विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। यहाँ पर स्थानाभाव के कारण छोटी-छोटी समस्त रचनाओं का उल्लेख न करके प्रमुख कवियों की विशिष्ट कृतियों का ही निर्देशन किया जायगा।

१ कविहर जिनहर्ष — ये बड़ी शान्त, सरल, समशील और गुणग्राहक प्रकृति के थे, तथा खरखरच्छं य ५० शान्ति-हर्ष जी के शिष्य थे। दीक्षा से पूर्व इनका नाम जतराज था। इस नाम से इनके १५० दोहों और एक वाक्यी उपलब्ध हैं। इनकी समस्त कृतियों का परिमाण एक लाख श्लोकों के लगभग है। बड़े-बड़े रासों की सरया लगभग ५०-६० हैं। इनके अतिरिक्त फुटकर स्तवनामि सैंकड़ों लेखक के सङ्ग्रह में सुरक्षित हैं। इनकी रचनाएँ काल की दृष्टि से दो भागों में विभक्त की जा सकती हैं—एक सन् १७०४ से सन् १७३६ तक और दूसरा सन् १७३६ से १७६२ तक। सन् १७३६ तक कवि का कार्य-सैन राजस्थान रहा। इस काल की रचनाओं के नाम निम्नप्रकार हैं — (१) नवन मलयागिरि चौ०, (२) विद्याविलास रास, (३) मणल कलश चौ०, (४) नव वहुतरी, (५) गज सुकुमार रास, (६) कुबुध श्री रास, (७) मृगयुध चौ०, (८) मत्तोदर रास, (९) गिज प्रतिमा हुड़ी रास, (१०) शील नवबाह सञ्ज्ञाय और (११) मातृका बावनी।

सन् १७३६ से लगाकर सन् १७६२ तक का निवास स्थान और कार्य क्षेत्र पाटण (गुजरात) ही रहा और यहीं इनका स्वर्गवास भी हुआ। अतः इस काल की समस्त रचनाओं पर गुजराती भाषा का पर्याप्त प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। इन रचनाओं के नाम हैं — (१) ज्ञातासूत्र सञ्ज्ञाय (छठे जैनगम मायाधम्मकहावों का स्यान्तर)। (२) समक्षित सत्तरी (३) सुकराज रास (४) दशरैकात्मिक १० गीत (५) वसरज बावनी (६) श्रीपाल रास (७) रत्नासह रास (८) अष्टमी सुकुमार (९) श्रीपालरास सप्तसिध (१०) कुमारपाल रास (११) नवन मलयागिरि चौ० (१२) हरिश्चन्द्र रास (१३) उत्तरकुमार रास (१४) बीसी (१५) उपमितिभवनप्रपा रास (१६) हृदयल मञ्जी रास (१७) यथो-धर रास (१८) बीस स्वानक रास (१९) मृगकलेखा रास (२०) सुखसैन सैठ रास (२१) अमरवत्स विमानव रास (२२) नृदिदत्ता रास (२३) अजितसेन कनकावती रास (२४) गुणावली रास (२५) महाबल गलयाभुन्दरी रास (२६) शत्रुजय महात्म्य रास (२७) सत्यविजय निर्माण रास (२८) रत्नचूड रास (२९) अमरकुमार रास (३०) शीलवती रास (३१) रात्रिभोजन रास (३२) रत्नसार रास (३३) वयर स्वामी रास (३४) रत्नसोहार रत्नावती (३५) जम्बू स्वामी रास। (३६) स्मृतिमय सञ्ज्ञाय (३७) नर्मदासुन्दरी सञ्ज्ञाय (३८) वारामखोमा रास (२९) श्रीनदी रास (४०) वसुदेव रास (४१) मेघकुमार बीडालिया (४२) कनकावती रास (४३) चौबीसी (४४) बौद्ध सङ्ग्रह चौबीसी आदि और (४५) विविध स्तवन सञ्ज्ञायादि। इस प्रकार कुल विषयकर कवि की ५९ रचनाओं का नाम निर्देश महा किया गया है। (देखिये लेखक के राजस्थान सितिज और जैन भारती में प्रकाशित लेख)।

२ कामवर्द्धन — ये जिनहर्ष के गुरुद्वारि थे। इनकी रचनाएँ हैं — (१) विक्रम प्रबन्ध चौ०, (२) लीलावती रास, (३) निम्न पचदश चौ०, (४) लीलावती गणित रास, (५) धर्मवृद्धि पापवृद्धि चौ०, (६) स्वरोदय भाषा, (७) अक-पास प्रस्तार, (८) पाण्डव चौ० और (९) छानुन दीपिका चौ०। रचना काल है सन् १७२३ से सन् १७७० तक। (देखिये सिल्प ससार वर्ष ६, अंक १)।

३ महोपाध्याय लक्ष्मीधर — ये ज्ञानसारणी के शिष्य थे। रचनाएँ हैं — (१) पथिनी चौ० (२) मलयामुन्दरी चौ० (३) गुणावली चौ० और (४-५) उपरोक्त ग्रंथों में उल्लिखित दो अन्य रास। रचनाकाल सन् १७७७ से लगभग १७८५ तक।

१—लेखक ने कवि की एक ही रचना का नाम दो बार लिखा है। इसका कुछ स्पष्टीकरण समय में नहीं आ सका, यह मूल से एसा ही गया है, अथवा सचमुच एक ही नाम की दो रचनाएँ हैं। — सपादक

४ महोपाध्याय धर्मवर्द्धन — ये राजमान्य कवि थे। इनका जन्म स० १७०० और नाम धर्मसी था। सरतारण्य न विजय हर्ष इनके गुरु थे। दीक्षा स० १७१३ में जिनचन्द्रसूरि के हाथों हुई। सन् १७४० के लगभग उपाध्याय पद मिला। इनकी राजमान्यता का प्रमाण है बीकानेर नरेश सुजानसिंहजी के श्री पूज्यजी के लिये गये पत्र में इनके सबध में लिखा हुआ निम्न पद्य —

“सर्व गुण ज्ञान विशेष विराजे, कविगण ऊपरि धन ज्यू गाजे।

धर्मसिंह घरणीतल माहि, पजित योग्य प्रणति दल ताहि ॥”

इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं — (१) अंगिक चौ०, (२) अमरसेन वयरसेन चौ०, (३) धर्मबावनी (४) कुन्धिया बावनी, (५) गुरुसुन्दरी चौ०, (६) छप्पय बावनी, (७) दशारणभद्र चौ०, (८) खोलरास, (९) श्रीमती चौदाहिया और (१०) फुटकर स्तवनादि। रचनाकाल है सन् १७१९ से लगभग स० १७६० तक। इनका स्वर्गवास स० १७८० के लगभग हुआ। (देखिये लेखक का ‘राजस्थान’ वर्ष २, अंक २ में प्रकाशित लेख)।

५ कीर्तिसुन्दर — धर्मवर्द्धनजी के शिष्य और अच्छे कवि थे। उनकी रचनाएँ हैं — (१) अवती सुनुमाळ चौ०, (२) अमय कुमार चौदाहिया, (३) चौबेली चौदाहिया, (४) माकड़ रासो और (५) बागविलास कथा सप्तह। इनमें से माकड़ रासो ‘राजस्थान मास्ती’ में और बागविलास ‘कथा चरदा’ में प्रकाशित है। रचना काल स० १७५७ से लगभग स० १७६५ तक है।

६ अभयसीम — ये सोमसुन्दरजी के शिष्य थे। इनकी रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं — (१) वैदर्भी चौ०, (२) चन्द्रोदय कथा (३) खाररा चौर चौ०, (४) चौबेली चौ०, (५) मान्तुग मानवती रास, (६) वस्तुपाल तेजपाल रास और (७) करसवाद। रचनाकाल है स० १७११ से १७४७ तक।

७ कवि सुमतिरग — ये कीर्तिलालसूरि शाखा के चन्द्रकीर्तिजी के शिष्य थे। इनकी रचनाओं के नाम हैं — (१) योगशास्त्र भाषा चौ०, (२) मोहविवेक रास, (३) हरिकेशी चपि, (४) जबू चौ०, (५) जिनमालिका और (६) वैया चौबीसी आदि फुटकर रचनाएँ। इन कृतियों का लेखक काल है स० १७२० से लगभग स० १७३७ तक।

८ कविधर्मसंघिर — ये दयाकुशलजी के शिष्य थे। इनकी अधिकांश रचनाएँ मूलतः नई हैं, जहाँ कि उस समय आध्यात्मिक दृष्टि से बहुत अच्छा वातावरण था। इसलिये कवि सुमतिरग और धर्मसंघिर दोनों की रचनाएँ अध्यात्म प्रधान हैं। इनकी कृतियाँ हैं — (१) मुनिपति चौ०, (२) जबूरस, (३) सुमति नागिका चौ०, (४) दयादीपिका चौ०, (५) मोहविवेक रास, (६) परमात्म प्रकाश चौ०, (७) नवकार रास और (८) आत्ममद (पद ?) प्रकाशवि। इनका लेखन काल स० १७२५ से लगभग स० १७४५ तक है।

९ कामलहर्ष — इनके गुरु जिनराजसूरि के शिष्य मानविजयजी थे। इनकी रचनाएँ निम्नप्रकार हैं — (१) जिनरत्न सूरि चौ०, (२) घनरा चौ०, (३) पाण्डव चरित्र रास, (४) रागमोजन रास, (५) अजना चौ० और (६) धर्म कालिक गीत, स्तवनादि। इनका रचनाकाल स० १७११ से लगभग स० १७३५ तक है।

१० — कुशलघीर — ये जिनमाणिक्यसूरि शाखा के कल्याणधीरजी के शिष्य थे। ये कवि होने के साथ-साथ एक सफल टीकाकार भी थे। इनकी टीकाएँ भी राजस्थानी में ही हैं। कृतियों के नाम हैं — (१) पूज्यराज बेळीटीका, (२) शील-वती रास, (३) रतिकप्रिया टीका, (४) राजपिठक कर्म चौ०, (५) लीलावती रास, (६) भोज चौ०, (७) वचन कर्म सवाद और (८) — समाकुसुमहल गद्यवर्णन सप्तह। कृतियों का रचना काल स० १६९६ से १७२९ तक है। इनके शिष्य कुशलाम भी अच्छे कवि थे। इनकी रचनाएँ हैं — (१) वनराजपि चोपाई, (स० १७५०) (२) धर्मबुद्धि चौ०, (३) मल्लि स्तवन स० १७५६ और (४) डिंगल भाषा में दुर्गा-सप्तसई नामक ग्रन्थ।

११ जिनसमुद्रसूरि — सरतारण्य की वेगड भावहर्षी और जिनसागर सूरि शाखाओं में भी कई अच्छे कवि हो गये हैं। यहाँ केवल वेगड शाखा के जिनसमुद्रसूरि का ही परिचय दिया जा रहा है। इनके पिता का नाम श्रीमाल हरराज व माता का लक्ष्मादे था। ३१ वर्ष तक साधु पद पालन करने के बाद स० १७१३ में इनको आचार्य पद प्राप्त हुआ। स० १७१८ में छत-राज शाह के द्वारा सूरत में इनका पट्टोत्सव किया गया। अपने धर्मोपदेश द्वारा इन्होंने जनक आश्रम को प्रतिवोध दिया। लगभग सवा लाख श्लोक प्रमाण साहित्य की रचना द्वारा इन्होंने राजस्थानी की अमूल्य सेवा की है। इनकी लगभग २००-२५०

ग्रेटी-बड़ी रचनाएँ लेखक के सग्रह में हैं। सुरिय्य प्राप्त करने से पूर्व इनका वीशावस्था का नाम महिमासमुद्र था। इस नाम ने भी इन के कई ग्रन्थ उपलब्ध हैं। जैलमेर के राजल अमरसिंहजी इनके अत्यन्त श्रद्धालु भक्त थे। उन्होंने इनको पटौली इ उपान्ध्र प्रदान किया था। इनका स्वर्णवास स० १७४१ की कार्तिक शुक्ल पूर्णिमा को श्री वर्धनपुर में हुआ। इनकी प्रमुख रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं — (१) हरिश्चल चौ०, (२) वातमकरणी सवाद, (३) उत्तमप्रबोध नाममाला, (४) उत्तम-कुमार, (५) इलाचकुमार चौ०, (६) गुण सुन्दर चौ०, (७) वसुदेव चौ०, (८) ऋषिदत्ता चौ०, (९) रश्मिणी बरिच और (१०) सद्गुण्य रासादि एव तत्त्वार्थसिद्धि यमिमांसा। इनका रचना काल स० १७०६ से लगभग स० १७४० तक है। (देखिये लेखक का राज० विजयमाला भाग २ में प्रकाशित लेख)।

१२ लक्ष्मीवल्लभ — इनका जन्म स० १६९० के लगभग हुआ। वास्यावस्था का नाम था हेमराज। इनके गुरु सारदारगच्छीय विद्वान लक्ष्मीकीर्तिजी थे। ये विविध विषयों के ज्ञाता थे। इनके बहुमुखी पांडित्य का परिचय कल्पसूत्र पर कल्पद्रुम नाम की इनकी टीका से मिलता है। भाषा की दृष्टि से संस्कृत, राजस्थानी, हिन्दी और सिन्धी इन सब में इनकी रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजकवि के नाम से भी इन्होंने कुछ कृतियाँ की हैं। राजस्थानी में प्रमुख इनकी रचनाओं के नाम ये हैं — (१) विजय पंचदश चौ०, स० १७२८, (२) राधिमोहन चौ०, स० १७३७, (३) अमर कुमार चौ०, (४) रत्नहास चौ०, (५) वीर गौतम छव (६) उपदेश वेतन वत्सीसी देशान्तरी छव, (७) बावनी और (८) स्तनवाहि फुटकर रचनाएँ (देखिये राजस्थानी निबन्धनाला भाग २)।

१३ विनयचन्द्र — ये शानतिलकजी के शिष्य थे। इनकी कविताएँ बहुत मधुर और सरस हैं। रचनाओं के नाम हैं — (१) उत्तमकुमार रास, (२) भ्यारह अग सन्ध्या, (३) रोहा कथा चौ०, (४) चौबीसी, बीबी और फुटकर रचनाएँ। इनकी छोटी-बड़ी कुल २५—३० रचनाएँ लेखक के सग्रह में हैं। रचनाकाल है स० १७५२ से लगभग स० १७६० तक।

१४ अमर शिखर — ये उदय तिलकजी के शिष्य थे। इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं — (१) सुमयल रास, (२) मुच्छ माखन कथा, (३) वेलाभ चौ०, (४) रात्रिभोजन चौ०, (५) सुकोशल चौ०, (६) सुप्रतिष्ठित चौ०, (७) कालासवेसी चौ०, (८) सुद-शान चौ०, (९) धर्मवत चौ० और (१०) कैथी चौ०। रचनाओं का लेखनकाल है स० १७७१ से स० १८०६ तक।

१५ कविरामविजय (कचनन्द) — ये कविवर भिनहर्ष की परम्परा में ब्यासिंहजी के शिष्य थे। रामविजय न केवल कवि बल्कि विद्वान् गुरु लेखक भी थे, और पद्य की अपेक्षा उनकी गद्य रचनाएँ ही अधिक हैं। संस्कृत में भी इनकी शीतलीय काव्य और गुणमाला प्रकरण 'नद्य' आदि रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी में भी पद्य और गद्य दोनों प्रकार की कृतियाँ हैं, जिनमें गद्यात्मक अधिक हैं। रचनाओं के नाम हैं — (१) नृवंहरी शतक गय, (२) अमर शतक भाषा टीका, (३) समयसार बालावबोध (हिन्दी), (४) हेम व्याकरण भाषा टीका, (५) चित्रसेन पद्यावली चौ०, (६) लघु स्तवन, सप्तिपात कलिका व नव तत्त्वदि की भाषा टीकाएँ, (७) नेमि नवरसी, (८) आबू आदि के स्तवन और (९) नव विशेष विचारवि सैद्धान्तिक विषयों के स्तवन। इनका लेखन काल स० १७८८ से लगभग स० १८२० तक होना चाहिए।

१९ वीं शती —

१८वीं शती की अपेक्षा इस शती में राजस्थानी जैन कवि कम हुए हैं। इस शती में स्यानकनासी एव तेरापथी समाज में भी अनेक अच्छे उच्च कोटि के कवि हुए हैं। लेखक को उनकी बड़ेसे जानकारी नहीं है। बत वहाँ केवल ५ कवियों का सशिक्ष परिचय दिया जा रहा है।

१ रघुपति — इनके गुरु सारदारगच्छीय के मुनि विशानिधानजी थे। इनकी दीक्षा स० १७७६ में माघ सुदी २ को जिनसुखसूरिजी के द्वारा हुई। दीक्षा के पूर्व इनका नाम रघुनाथ था। ये बहुत अच्छे प्रतिभासम्पन्न कवि थे। इनकी समस्त रचनाएँ राजस्थानी में हैं, और स० १७८८ से स० १८४८ तक लिखी गई हैं। इनके नाम हैं — (१) जैन सारवावनी, (२) नन्दिवेण चौ०, (३) श्रीपाल चौ०, (४) पलपाल चौ०, (५) सुभद्रा चौ० और (६) छपय दावनी, कुडकिया बावनी आदि।

२. शानतारजी — इनका जन्म स० १८०१ में हुआ। इनके पिता थे बीकानेर राज्य के जागल ग्राम के साध उदयचन्दजी और माता जीवनदे। इन्होंने स० १८२१ में बीस वर्ष की आयु में दीक्षा ली। इनका स्वर्णवास अत्यन्त दीर्घायु में स० १८९९ में हुआ। ये रत्नराजजी के शिष्य थे। शानतारजी अपने समय के बहुत प्रसिद्ध मस्तयोगी, कवि, काव्य मर्मज्ञ एवं राजमान्य

प्रभावी व्यक्तित्व थे। यहाँ तक कि बीकानेर के तत्कालीन नरेश सूरसिंहजी इनको साक्षात् नारायण का ही अवतार मानते थे। जयपुर, जैसलमेर, उदयपुर एवं किशनगढ़ के राजाओं से भी इनका अच्छा संबंध था। इनकी रचनाएँ हिन्दी व राजस्थानी दोनों भाषाओं में मिलती हैं। राजस्थानी रचनाओं के नाम हैं—(१) बानन्दधन चौबीसी व पदों पर टीका (यह टीका बहुत गम्भीर व उत्कृष्ट कौटि की है), स्वकृत पद्यमय चौबीसी, चौबीसी, ४७ बोल गमित चौबीसी, संबंध अपट्टरी, नरदण्डना और स्तवनादि। (देखिये लेखक का 'हिन्दुस्तानी' वर्ष ९, अंक २ में प्रकाशित 'श्रीमद्भगवान् सास्त्री और उनका साहित्य' नामक लेख, हिन्दी रचनाओं की जानकारी के लिये देखिये लेखक द्वारा सम्पादित 'ज्ञानसार ग्रंथावली')।

३. क्षमा कल्याणजी :—अपने समय के प्रमुख गीतार्थी में इनका नाम आता है। संस्कृत, हिन्दी व राजस्थानी तीनों भाषाओं में इनकी रचनाएँ उपलब्ध हैं, जिनमें से संस्कृत मुख्य है। राजस्थानी में गद्य और पद्य दोनों प्रकार की कृतियाँ हैं। पद्य में यावच्चा चौ०, सं० १८४७ और ६०-७० फुटकर स्तवनादि हैं। गद्य में प्रश्नोत्तर सादृशकादि श्रावत हैं। इनका स्वर्णवास सं० १८७३ में बीकानेर में हुआ।

४. जैमल—लौकागच्छ तथा उससे निकले हुए स्थानकवासी समाज में भी कई कवि हो गए हैं, जिनमें जैमल और उनके शिष्य रायचन्द्रजी प्रधान हैं। जैमल का जन्म सं० १८६६ में लाहिये के मुंठा मोहनदास की पत्नी मोहमादे की कुक्षि से हुआ। सं० १८८८ में २२ वर्ष की वय में दीक्षा ली और ६५ वर्ष का लंबा साधु जीवन व्यतीत कर ८७ वर्ष की सुवर्ष आयु में, सं० १९५३ में स्वर्ग प्राप्त किया। इनकी कुछ रचनाओं के नाम ये हैं :—(१) नेमि चौ०, (२) साधु वंदना, (३) धर्मच चौडाहिया, (४) परदेसी राजा रास महाधीर चौ०, (५) अर्जुन माली चौडाहिया और (६) अवन्तिबुधमाल चौडाहिया। रचना-काल है सं० १८०४ से सं० १८२५ तक। इनकी समस्त रचनाओं का संग्रह सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा, से प्रकाशित है।

५. संत भीलणजी :—तेरापंथ के आद्य संस्थापक आचार्य भिक्षु का जन्म सं० १७८३ में कंढालिया ग्राम में हुआ। इनके पिता का नाम था संसलेचा बलूजी और माता का दीपादे। पहले ये १८०८ में रघुनाथजी से दीक्षित हुए, पश्चात् सं० १८१७ में अपना तेरापंथ नामक स्वतंत्र मत प्रवर्तन किया। स्वमत प्रचार के लिये इन्होंने ३५ हजार श्लोक प्रमाण ग्रन्थ रचना की है। प्रमुख रचनाएँ हैं :—अनुकम्पा की डाल, चतुर विचार दान, आचारदान डाल, दान निचोड़ डाल, १२ व्रत ९९ अतिचार, समकित, इन्द्रीवादी और चार निषेधों आदि की डालें; गद्य में १८१ बोल की हुंड़ी। जैन आख्यानों पर नंदन मणिपारा चौडाहिया, बुद्धसैन सेठ, उदाई राजा वलाण, जंबू चौ०, अर्जुन माला, जिनपासित-जिनरक्षित चौडाहिया, ऊन बलभद्र चौपई। इनकी समस्त रचनाओं का संग्रह 'भिक्षु ग्रंथावली' के नाम से तेरापंथी महासभा, कलकत्ता, से प्रकाशित हो रहा है। (देखिये 'आ० भिक्षु के विचार रत्न' नामक ग्रंथ)

२० वीं शती :—

इस शती में आते-जाते राजस्थानी का स्थान हिन्दी से लेती है, इसलिये राजस्थानी में रचना बहुत कम हुई। इस काल में जीतमलजी का साहित्य महत्त्वपूर्ण होने से उसका संक्षिप्त परिचय यहाँ दे रहे हैं।

१. जीतमलजी :—ये तेरापंथ सम्प्रदाय के चतुर्थ आचार्य थे। इनका जन्म सं० १८६० में रोहित नामक स्थान पर हुआ। इनके पिता का नाम गोखड़ा आईदास व माता का नाम कलुजी था। इन्होंने सं० १८६९ में ९ वर्ष की अस्थायी में ही दीक्षा ले ली। तेरापंथ सम्प्रदाय की नींव सुदृढ़ करने में इनका स्थान बहुत ऊँचा है। ये बहुत अच्छे प्रतिभासम्पन्न कवि थे, जिसका प्रमाण इनका लगभग ३ लाख श्लोक परिमाण विशाल साहित्य दे रहा है। इनमें अर्द्धमागधी जैनागम के पवित्र वेग भगवती का ६० हजार श्लोक प्रमाण अनुवाद विशेष उत्कृष्टनीय है। इसी आगम के ४ मूल सूत्रों में उत्तराव्ययन स्वर्णकालिक इन दो मूलसूत्रों पर भी इन्होंने डालों की रचना की है। इनके अतिरिक्त इनकी रची हुई भिक्षु जहरसायन, हेम नगरसा, दीपजल, जययश आदि ऐतिहासिक, भ्रम विष्वंसनादिक तेरापंथ सम्प्रदाय संबंधी, और प्रश्नोत्तर तत्त्वबोध तथा श्वाकदायना चौबीसी ये कृतियाँ भी उपलब्ध हैं। इनका स्वर्णवास संवत् १९३८ में जयपुर में हुआ।

इस प्रकार यहाँ अत्यन्त संक्षेप में जैन विद्वानों द्वारा निमित्त राजस्थानी साहित्य का दिग्दर्शन कराया गया। विस्तार से समस्त कवियों और उनकी कृतियों का परिचय एक विशाल स्वतंत्र ग्रंथ का विषय है, क्योंकि इस साहित्य का परिमाण लगभग

- ५-२० लाख श्लोको के बराबर है, जो समय चारपादि जैनतर साहित्य से अधिक है। यहाँ केवल बहुत प्रमुख कवियों की कुछ विशिष्ट कृतियों का ही नामोल्लेख किया गया है, और कुछ अच्छे कवियों व सुललित कवियों का भी परिचय स्थापना के कारण आ नहीं सका है। तो भी इतने से राजस्थानी साहित्य को जैनकवियों की देन दृष्टिगोचर हो सकेगी, ऐसी आशा है।

#### ५ राजस्थानी गद्य साहित्य :—

उपर्युक्त परिचय में पद्य रचनाओं की ही अधिकता है, पर गद्य राजस्थानी जैन-साहित्य भी बहुत विगल है। जैनगमों एवं प्रामाणिक उपयोगी अन्य जैन-ग्रंथों पर टब्बे व बालावबोध रूप भाषा टीकाओं की रचना प्रचुरता से हुई है और उनका परिमाण भी लाखों श्लोकों का है। जैनयतिवों द्वारा लिखित लोककथाओं एवं ऐतिहासिक कथाओं की भी कई प्रतियाँ उपलब्ध हैं। गद्य टीका निर्माताओं में पार्ष्वचन्द्र सूरि, शिवनिधान, स्वप्नन्द, धर्मशी आदि मुख्य हैं। बहुत से भाषा टीका ग्रंथ ऐसे भी हैं, जिनमें रचयिताओं के नाम नहीं पाये जाते। जैनतर लोकसाहित्य पर भी जैन विद्वानों ने कई टीकाएँ बनाई, जिनमें अकेले 'कृष्ण स्वप्नी वेलि' नामक प्रसिद्ध राजस्थानी ग्रंथ पर ही जैन लेखकों की ५ राजस्थानी और २ संस्कृत टीकाएँ उपलब्ध हैं। रसिक प्रिया, शतक जय, अमर शतक एवं वैद्यक ग्रंथों पर भी जैन लेखकों की टीकाएँ मिलती हैं। गद्य लेखकों में से दो जैन श्रावकों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं—(१) मुह्योत नैषसी, और (२) मुह्योत सप्राम सिंह।

**मुह्योत नैषसी**—राजस्थानी भाषा व इतिहास का प्रेमी ऐसा कोई व्यक्ति न होगा, जो इनको न जानता हो। इनकी सुप्रसिद्ध 'क्यात' नामक रचना उपर्युक्त दोनों दृष्टियों से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इस ग्रंथ के द्वारा इन्होंने समग्र राजस्थान के इतिहास की चिरस्मरणीय अमूल्य सेवा की है। ऐतिहासिक तहसीलों का विवरण देनेवाली इनकी एक अन्य कृति अभी अप्रसिद्ध है। मुह्योत नैषसी की 'क्यात' नामक इनकी रचना का कुछ अंश रामकरजी बासोरा ने छपाया था। अब वह पूर्ण रूप से राजस्थान पुरातत्व मन्दिर से छप रही है। (जीवनी के लिये देखिये प्लेट के दो भागों में हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशित उनकी प्रस्तावना)।

**मुह्योत सप्राम सिंह**—इन्होंने स० १८१६ में 'अखलाक अलमो हर्तना', नामक फारसी ग्रंथ का नीति प्रकाश नाम से सुन्दर अनुवाद किया है। इसकी प्रति कविराज सुखदानजी के सग्रह में है। इनके अतिरिक्त बढारी उत्तमचम्बजी कृत 'रतना-हमोखात' तथा अन्य जैनयतिवों द्वारा लिखित 'अमर सिंह बात' 'राठीक बशावली' आदि प्रचुर ऐतिहासिक साहित्य उपलब्ध है।

जैन विद्वानों ने स्वयं रचना करने के अतिरिक्त अन्य प्रकार से भी राजस्थानी साहित्य की दो बड़ी सेवाएँ की हैं। प्रथम जैनतर लेखकों द्वारा रचित साहित्य का संरक्षण करके और दूसरी राजस्थानी लोकगीतों को अमर बनाकर। जैन बढारा में अन्य लेखकों द्वारा निर्मा जैनतर साहित्य बहुत बड़े परिमाण में सुरक्षित है। उसमें से बहुत सा ऐसा है, जो अन्यत्र सर्वथा अप्राप्य है। अर्थात् यहाँ न होने का अर्थ होता है उस साहित्य का सर्वथा नष्ट हो जाना। इतना ही नहीं, यहाँ सुरक्षित प्रतियाँ बहुत सुख और कई-कई की सख्या में हैं। बोलचाल की राजस्थानी के प्राचीन ग्रंथ वीरलदेव राखो की वीरों प्रतियाँ इस लेखक ने देखी हैं। ये सभी जैन विद्वानों द्वारा ही लिखी गई हैं। एक भी प्रति अन्य किसी के द्वारा लिखी हुई नहीं मिलती। यदि यहाँ इनकी प्रतियाँ सुरक्षित न रहनी, तो साम्यद आज इस महाकाव्य का नाम भी हमें सुनने को न मिल पाता। यह जैनो की अतिमूल्य, अमूल्य सेवा है।

दूसरी बात है सरल भाषा में अन्य रचना और लोकगीतों को अमर बनाना। राजस्थानी जैन-साहित्य की बहुत बड़ी विशेषता यह है कि यहाँ डिगल जैसी कठिन भाषा को न अपनाकर समग्र साहित्य उत्कालीन प्रचलित बोल्बाल की भाषा में सृजन किया गया है। और क्योंकि वत ४०० वर्षों में राजस्थान की बोली में बहुत कम अन्तर पड़ा है, अतः उपर्युक्त नीति का स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि इन चार शताब्दियों की जैन रचनाओं को आज भी बिना टीका-टिप्पणी प्रकाशित करने पर

१—इस साहित्य के परिचय के लिये देखिये लेखक का 'भारतीय विद्या' भाग २ अंक ३-४, में प्रकाशित 'जैनतर ग्रंथों पर जैन टीकाएँ' नामक लेख।

२—प्रकाशित भारतीय विद्या भाग, अंक-१

जनसामान्य उन्हें सरलता से पढ़ और समझ सकता है। इसलिये लेखक का यह गुणाव है किंगल रचनाओं के संपादन, व्यवसाय प्रकाशन आदि में अतिरिक्त व्यय न करके जैन-साहित्य के प्रकाशन की ओर समुचित योग लगाया जाय।

जैन लेखकों ने जिस प्रकार भाषा के क्षेत्र में जनसामान्य की प्रचलित बोली को अपनाया, उसी प्रकार काव्यरस और छंदों में उनकी वृत्ति प्राचीन ग्रंथों को आदर्श मानकर लोक प्रचलित रीतियों अर्थात् लोकगीतों में प्रयुक्त रत्ना और छंद को अपनाने की इच्छा रही। सहस्रावधि लोकगीतों के नाम उन्हें अपनी रचनाओं का आधार बनाकर इन साहित्यकारों ने स्वर कर दिये हैं। श्रीमंत मोहनलाल देसाई ने बहुत परिश्रमपूर्वक जैन रासो और चौपाइयों में प्रयुक्त २३०० से भी अधिक रत्ने रागों की एक विस्तृत सूची अपने 'जैन गुर्जर कवियों' भाग-३ के परिशिष्ट में दी है। इस सूची को देखने से पता चलता है कि हम अपनी असावधानी के कारण सैकड़ों अत्यन्त सुन्दर लोकगीतों को खो बैठे हैं और इससे सचमुच किसी सहृदय साहित्यिक को बड़ा अनुताप होता है। देसाईजी ने अपनी सूची में यह भी निदिष्ट किया कि किस सवत् के, किसकी, किस रचना में, कौन-कौन से देशीरोगों छंदों का प्रयोग हुआ है। इससे हमें उन गीतों की प्राचीनता एवं मूल भाषा का भी थोड़ी-थोड़ी परिचय मिल जाता है। इन देशी गीतों के माध्यम से हमारे अपठ जनसाधारण में स्वामाविक सगीन की कैंसी मधुर मदाकिनी प्रवाहित होगी थी, इसकी भी एक झाकी हमें बरबस देखने को मिल जाती है और अपठ नमाज की उत्कृष्ट, प्राचीन मस्कृति का चित्र जोहो में आकर हृदय द्रवीभूत हुए बिना नहीं रहता।

इतना ही नहीं, अनेक जैन श्रावकों ने चारण, भाट आदि जन-कवियों को आश्रय देकर न केवल साहित्य निर्माण, बल्कि चित्रकला एवं स्वास्थ्य कला के प्रोत्साहन द्वारा इन कलाओं के संरक्षण, सर्वर्दन का युगीन, चिरस्मरणीय, राष्ट्रीय हित का कार्य किया है। इस विषय पर लेखक का अवसर मिलने पर स्वतंत्र रूप से लिखने का संकल्प है।

उपर्युक्त सम्पूर्ण साहित्य के परिचय से किसी भी पाठक को इतना स्पष्ट ध्यान में आये बिना नहीं रहेगा कि जन-चार-मात्र धनान्द्रियों में राजस्थानी साहित्य, संस्कृति, लोकजीवन और इतिहास का ऐसा कोई पक्ष नहीं है, जिस पर किसी न किसी रूप में जैन साहित्यकारों और श्रावकों का महत्वपूर्ण योगदान न हो। इस सम्पूर्ण समस्त के अवलोचन के बिना किसी भी जिज्ञासु का इन शक्तियों के राजस्थान का अध्ययन सर्वांगीण नहीं हो सकता। यहाँ अन्त में इतना ही कह कर यह ऐश समाप्त किया जाता है।



## हिंदी जैन साहित्य

( लै० प्रो० नेमिचन्द्र जैन, एम० ए०, ज्योतिषाचार्य, द्वारा )

मानसिक रूप से विश्व के समस्त साहित्य में भाषा, विचारों और आदर्शों का समानता साम्य का है, यत आन्तरिक भाव-धार और जीवन-मरण की समस्या एक है। प्राकृतिक रहस्यों से चर्चित होना तथा प्राकृतिक सौन्दर्य को देखकर पुलकित होना मानवमान के लिये समान है। साहित्य में साधना और अनुभूति के समन्वय से समाज, सम्प्रदाय और मसार से ऊपर सत्य एवं सौन्दर्य का चिरन्तन रूप पाया जाता है। इसी कारण साहित्यकार चाहें वह किसी भी जाति, समाज, देश और धर्म का हो, अनुभूति का भण्डार समान रूप से ही व्यक्त करता है। वह सत्य और सौन्दर्य की राह में प्रविष्ट हो अपने मानस से भावराशि-रूपी मुक्तियों को चुन-चुन कर शब्दावली की सन्धी में पिच की साधना करता है।

सौन्दर्य विभासा मानव की चिरन्तन प्रवृत्ति है। जीवन की नमरखा और अपूर्णता की अनुभूति सभी करते हैं, आवाक-बूझ सभी इसका मर्म जानने के लिये उत्सुक रहते हैं। इसी कारण साहित्य सार्वजनिक अनुभूति के प्राचीन पर उभर केला है। मानव के भीतर चेतना का एक बूझ और प्रबल आवेग है, अनुभूति इसी आवेग की उष्णी, श्लीघ और साकार प्रतिभा है। अतएव साहित्य में साम्प्रदायिक या जातिगत कोई ऐसा भेद नहीं होता, जो उसे विकृत या विरूप कर सके। यत सत्य अविच्छिन्न, एक और अखण्ड है, उसमें किसी प्रकार का भेद करना, मानकता में भेद डालना है।

जैन साहित्य भी उन्नी बादमय का एक अंग है, जिसमें मानवता का अक्षरबन्धन से विश्लेषण किया गया है। इस साहित्य के रूपावली में अखण्ड चैतन्य मानवस्य आत्मा का ही अपने अन्तर् में साक्षात्कार किया और साहित्य में उसी की अनुभूति को मूर्तत्व प्रदान कर सौन्दर्य के साक्षर प्रकाश की रेखाओं द्वारा शब्दमय पिच व्यक्त किया है। इन्होंने अपनी अनुभूति को आत्मसाधना का विषय बनाकर चिरन्तन मगल प्रभात का दर्शन किया तथा आध्यात्मिक घरातल में व्यकुलित अवाति एवं अस्तोष का उपचार अपनी सतह में लगे दोषों के परिमार्जन से न कर प्रस्तुत अनुभूति के धारण में मग्न कर, किया।

हिन्दी जैन साहित्य का उद्गम —

चिरन्तन सत्य अखण्ड और एक है, पर उसकी उपलब्धि के साधन और प्रकार निरन्तर-भिन्न हैं। यही कारण है कि साहित्य में साम्प्रदायिक भेद उत्पन्न होता है। साहित्य का प्रेरणा स्रोत, जो कि जीवन धर्म ही है, अनेक परिघालों में अभिव्यक्त होता है। साम्प्रदायिक साहित्यकार अपने दर्शन की मान्यताओं के आवेष्टन से आवेष्टित होकर साहित्य देवता की भव्य मूर्ति व्यक्त करता है।

हिन्दी की जननी अपभ्रंश है। ७-८ वीं शती में जनसाधारण की भाषा बन जाने के कारण अपभ्रंश का प्रचार हिमाचल की तराई से गोदावरी और सिन्धु से ब्रह्मपुत्र तक था। यह जीवित और शक्त-प्रबल भाषा थी, यत जैनान्धों में मानव के आदर्शों के प्रचार के लिये तथा मूर्च्छित मानवता की सचेतन बनाने के लिये इस भाषा में प्रभूत साहित्य रचा। स्तोत्र काव्य, कथाकाव्य, महाकाव्य, छन्दकाव्य एवं शरितकाव्य जैन लेखकों द्वारा लिखित इस भाषा में पाये जाते हैं। दोहों के श्रेण में बोधन्तु के परमात्मप्रकाश और दोहाधार इस भाषा के उत्कृष्ट बन्ध हैं। कुछ लोग बोधन्तु को अपभ्रंश भाषा का सर्वप्रथम जैन कवि मानते हैं<sup>1</sup>। इनके पश्चात् भवुर्मुख आदि कई अपभ्रंश कवियों के नामोल्लेख मिलते हैं। ८-९ वीं शताब्दी में रामायण, हरिवंश प्रभृति महाकाव्यों के रचयिता महाकवि स्वयम्भू का नाम आता है। स्वयम्भू के पुत्र विभुनन्द स्वयम्भू की अपभ्रंश के श्रेष्ठ कवि हैं। दशवीं शताब्दी में महाकवि पुष्पादन्त ने अपभ्रंश भाषा में महापुराण नामक महाकाव्य की रचना की। इसी शताब्दी में जैन कवि देवसेन, महेस्वरसूरि, परमकीर्ति, मनपाल, हरिवंश, नयनन्दि, वसल, भोद, श्रीचन्द्र आदि ने अपनी काव्य कृतियों द्वारा अपभ्रंश साहित्य की श्रीवृद्धि की। इनके उपरान्त श्रीधर, कलकामर, बाहिल, वस कीर्ति प्रभृति कवियों ने सरस कविता प्रदान की। आचार्य हेमचन्द्र ने इस भाषा का व्याकरण लिखा और उदाहरण के रूप में अपभ्रंश के प्राचीन दोहों को सुरक्षित रखा। इन दोहों में शृङ्गार, सौन्दर्य, नीति, कल्याण एवं भय का बड़ा सुन्दर विवेचन हुआ है। परसेन, सिंह, मनपाल, माणिक्यराज, परमकीर्ति और रघू, मयकाल के प्रसिद्ध कवि हैं<sup>2</sup>।

अपभ्रंश और पुरानी हिन्दी के जैन कवियों ने लोक प्रचलित कहानियों को लेकर और उनमें स्वेच्छया परिवर्तन कर सुन्दर काव्य ग्रन्थ लिखे हैं। मध्यकाल के आरम्भ में समाज और धर्म सङ्कीर्ण हो रहे थे। अतः जैन लेखकों ने परम्परागत पुराने कथानकों और लोकप्रचलित प्रसिद्ध कथानकों में जैनधर्म का पुट देकर मानव हितकारी साहित्य का सृजन किया। हिन्दी के जैन लेखक प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश साहित्य की जैन परम्पराओं के साथ विज्ञात संस्कृत वाङ्मय के विभिन्न भाग से सुपरिचित थे। बौद्ध साहित्य, पौराणिक साहित्य, तन्त्र साहित्य एवं वेदान्त साहित्य का उन्होंने पूर्णतया अध्ययन किया था। फलतः पुरानी हिन्दी-अपभ्रंश से निःसृत पर पूर्णतया उससे प्रभावित, में ही साहित्य का निर्माण जैनाचार्यों के द्वारा हुआ। या तो अपभ्रंश की रचनाएँ १७ वीं शती तक मिलती हैं, पर १०वीं, ११वीं और १२ वीं शती ही अपभ्रंश का स्वर्णकाल है। १३वीं शती से अपभ्रंश प्रभावित पुरानी हिन्दी में रचनाएँ लिखी जाने लगीं। सोमप्रभ के कुमारपाल प्रतिवोध की ५७ अनु-कथाएँ और मेरुतुंग की प्रबन्ध चिन्तामणि के कतिपय आस्थान पुरानी हिन्दी का आदिमरूप कहे जा सकते हैं। जिसे बाद-विक रूप में हिन्दी कहा जाता है, उसके काव्यों का आरम्भ १३ वीं शती के धर्मसूरि के जन्म-रासा से होता है। इसके पश्चात् हिन्दी में जैन साहित्य की परम्परा द्रुतगति से आगे बढ़ती है। १७ वीं और १८ वीं शती तो इस साहित्य का स्वर्णकाल है।

### हिन्दी जैन साहित्य का कालवर्गीकरण —

सामयिक अवधि के अनुसार जैन हिन्दी साहित्य के काल को तीन युगों में विभक्त किया जा सकता है—आदिकाल, मध्य काल और अर्धशीन काल। आदिकाल के पुन दो भेद हैं—अपभ्रंश साहित्यकाल और पुरानी हिन्दी का साहित्यकाल। समय सीमा के अनुसार विक्रम की ८ वीं शती से १२ वीं शती तक अपभ्रंश साहित्यकाल और १३ वीं शती से १९ वीं शती तक पुरानी हिन्दी का साहित्यकाल माना जायगा। मध्यकाल की समय सीमा १७ वीं शती से १९ वीं शती तक तथा अर्ध-चीनकाल विक्रम की १९ वीं शती के पश्चात् आरम्भ होता है। प्रस्तुत निबन्ध में उपर्युक्त वर्गीकरण के आधार पर ही हिन्दी जैन साहित्य का परिचय दिया जायगा।

अपभ्रंश भाषा की उत्पत्ति पाँचवीं शती में हुई थी और छठी शती में यह देशी भाषा का रूप ग्रहण कर चुकी थी। अतः छठी से १२ वीं शती तक इस भाषा में पुष्कल परिमाण में साहित्य का सृजन होता रहा। आगे चलकर इसी भाषा ने हिन्दी भाषी प्रान्तों में हिन्दी का रूप और अन्य भाषा-भाषी प्रान्तों में मराठी, गुजराती आदि भाषाओं का रूप धारण किया। लोक भाषा होने के कारण इसी में गीत एवं लोकगाथा साहित्य लिखा गया। इस साहित्य के बन्धों विषय सर्व साधारण के घुल-मु-ए, हर्ष, विषाद, हास एवं बिलास ही थे। ८-९ वीं शती में भक्ति, प्रेम, वीर, करुण, हास्य आदि रसों से सम्बद्ध साहित्य बोल, चौपाई, कवचक, वृत्ता, छप्पय, रोल प्रभृति छन्दों में सास्त्रीय परम्परा के आधार पर लिखा गया।

अपभ्रंश जैन साहित्य में प्रवच काव्य की धारा आठवीं शती से ही प्रवाहित हुई। जैन कवियों ने प्राचीन कथानकों को लेकर इस देशी भाषा-अपभ्रंश में अपने काव्य-भवन का निर्माण किया,। तीर्थंकर, चरन्वर्ती और नारायण आदि महान् व्यक्तियों के सस ओर हृदयग्राही जीवनवृत्त काव्य के उपकरण बने। इतना ही नहीं, किन्तु बौद्ध महापुराणों के चरित्रा एवं लोक प्रसिद्ध प्रेमाख्याय या वीराख्यान के नायकों के जीवन वृत्तों को जैनत्व के आवरण में वेष्टित कर नये कथानक भी उपस्थित किये गये। लोकप्रचलित प्रेमाख्यायों में जैनत्व की रस-विरगी करीगरी कर साहित्य का निर्माण किया गया। अपभ्रंश भाषा में पद्मचरित-रामायण, हरिवंश-कृष्णचरित, रिद्धनेमिचरित, भविस्यवत्कहा, तिसट्ठिमहापुरिमग्भाषा, करकड चरित और वड्डिसामि चरित श्रेष्ठ महाकाव्य हैं। इन काव्यों में महाकाव्य के सभी तत्त्व वर्तमान हैं।

अपभ्रंश में पद्मचरित, नागकुमार चरित, यशोधर चरित, नेमिनाथ चरपट्ट, आदि खण्डकाव्य हैं। सन्ध्याकाव्य में जीवन के किसी खास पहलू पर कवि की दृष्टि केन्द्रित रहती है। यद्यपि घटना विधान, दृष्य योजना और परिस्थिति निर्माण का भी प्रयास खण्डकाव्य के निर्माताओं को करना पड़ता है, पर जीवन के किसी खास अंश की सीमा में बंधकर। उपर्युक्त अपभ्रंश के सभी खण्डकाव्य काव्यत्व की दृष्टि से पूर्ण सफल हैं।

पुरानी हिन्दी के साहित्य में प्रधान रूप से रसाग्रथों का समावेश होता है। रसा शब्द की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है। कुछ का अभिमत है कि यह शब्द रसायन या रहस्य से निकला है। पर इस शब्द का वास्तविक रहस्य प्रवन्धात्मक कथा है। जैन परम्परा में १३ वीं शती से १६ वीं शती तक अनेक रसाग्रथ रचे गये हैं। यो तो रसाग्रथ साहित्य



की परम्परा १८वीं शती तक पायी जाती है। श्रवणों के फलों का निरूपण, यात्रा के फलों का कथन, जीवन की किसी भी महत्वपूर्ण घटना का काव्यात्मक प्रतिपादन रासा ग्रन्थों के वर्षों विषय है। इन रचनाओं में धर्म और आचार के बीच तो वर्तमान हैं ही, पर काव्यत्व की न्यूनता नहीं है।

जम्बूत्सामी रासा की रचना धर्मसूत्रि ने संवत् १२६६ में की है। इनके गुरु का नाम महेन्द्र सूत्रि था। इस ग्रन्थ की भाषा अपभ्रंश और गुजराती से प्रभावित हिन्दी है। प्रबन्ध कल्पना कवि में पूर्णतया वर्तमान है। जीवन के उपयोगी गंधों के उद्घाटन की क्षमता भी कवि में है। भाषा का नमूना निम्नप्रकार है :—

विष चउविष पय नमेधि गुरुवरण नमेवि ।

जम्बूत्सामिहि तपू चरिय भविउ निधुचेवि ।

करि साविष सरसति देवि जीवर्यं कहाचउ ।

• शैवू स्वामिहि (सु) गुणमहण संखेवि बलाणउ ॥

रेवन्तगिरि रासा की रचना विजयचेल सूत्रि ने की है। इनका शिष्य बसुपाल नन्दी था, इन्होंने संवत् १२८८ के लगभग गिरनार संघ निकाला था। इस काव्य में गिरनार यात्रा तथा गिरनार क्षेत्र पर किये गये जीर्णोद्धार का लेखा-शेखा उपस्थित किया गया है। इस ग्रन्थ की भाषा पुरानी हिन्दी है, पर गुजराती का प्रभाव स्पष्ट है। इस रचना में काव्यत्व की अपेक्षा धर्मतत्त्व की मुख्यता है। नमूना निम्न प्रकार है :—

परमेसर तित्वेसरह परमंकज पणमैवि ।

भणिधु रास रेवन्तगिरि-अधिकविधि सुमरेवि ॥

गामार-गुर-भय गहण सरि-सरवरि-सुपपसु ।

देवभूमि विधि पच्छिमह मणहव सोरउ देहु ॥

नेमिनाथ चउपई के रचयिता विनयचन्द्र सूत्रि हैं। ये संस्कृत और प्राकृत भाषा के सर्वज्ञ विद्वान् थे तथा संस्कृत, प्राकृत और हिन्दी इन तीनों ही भाषाओं में कविता भी करते थे। इनके गुरु का नाम रत्नसिंह है। इनका समय १३ वीं शती माना गया है। इन्होंने ४० पद्यों में इस काव्य को पूरा किया है। इनका उपदेशमाला कथानक क्षम्य नाम का ८१ पद्यों का एक अन्य काव्य भी उपलब्ध है। नेमिनाथ चउपई की प्रारम्भिक पंक्तियाँ निम्न प्रकार हैं—

सोह्य सुंदर पण लावधु, सुमरवि सामिउ सामलवधु ।

सखिपति राजल बडि उत्तरिय, नार नास सुधि भिम बजरिय ॥

नेमिकुमर सुमरवि गिरनार, सिद्धी राजल कज कुमारि ।

श्रावणि सरवणि कहुए मेहु, गज्जइ विरहि रि-सिज्जहु देहु ॥

विज्जु शवकइ रत्नसि जेव, नेमिहि विणुसहि सहियइ केव ।

सखी भणइ सामिणी मउ धूरि, दुज्जव तण मनबाळिउ पूरि ॥

संघपतिसमरा रास भी इस काल की सुन्दर रचना है। इसके रचयिता ननेन्द्र गण्ड के आचार्य पासर सूत्रि के शिष्य जम्बूदेव थे। अणहिलपुर पट्टन के ओसवाल शाह समरसंघपति ने संवत् १५७१ में सन्तुंज तीर्थ का उद्धार अपार धनव्यय करके कराया था। कवि ने इसी इतिवृत्ति को लेकर इस काव्य की रचना की है। भाषा राजस्थानी का परिष्कृत रूप है। अपभ्रंश का प्रभाव भी विद्यमान है। उदाहरणार्थ कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं :—

वाजिव संस असंख मायिकाहल दुहवुनिया ।

बोह्रे चहुइ सल्लासारा राजउ सीगडिया ॥

उउ देवाळउ जोभिदेवि बापरि सु क्षमकई ।

सम विसम नवि गणइ कोइ भवि बारिउ यक्कइ ॥

पुलमद्र कागु की रचना शैव महीने में फागु अंशुके के किये विनयचसूत्रि ने की है। इनके पिता का नाम अम्भाशाह और पितामह का नाम लक्ष्मीधर था। ये भीमरु कुल में उत्पन्न हुए थे। संवत् १३८९ में ज्येष्ठ शुक्ल अष्टमी सोमवार को इन्होंने क्षरतरनाम्नीय विनकुशल सूत्रि के पद पर प्रतिष्ठित किया गया था। शाह हरिपाल ने संघभक्ति और गुरु भक्ति के साथ इन्हें

युगप्रधान पद बड़े उत्साह के साथ प्रदान किया था। इनकी कविता परिष्कृत और सरस है। अलंकारों का भी व्याख्यान समावेश हुआ है। उदाहरण के लिये कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं—

अहं सोह्य सुन्दर रूपवतु गुणमणि भटारो ।  
कषण चिम झलकत कति सजय सिरिह्वारो ॥  
बूलिभद्र मुगिराउ जाम महियली बोहतउ ।  
नयरराय पाठलिय भाहि पडूतउ विहरतउ ॥

गौतम रासा वि० सवत् १४१२ में विजयभद्र ने लिखा है। इस काव्य में कल्पनाओं के सहारे सुन्दर वर्णन प्रस्तुत विद्ये गए हैं। गौतम स्वामी के रूप का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

× × ×  
सात हाथ सुप्रमाण देह रूपहि रभावह ॥  
नयनवयण करचरणि जिण वि पकज जलिपादिय ।  
तेजहि तारा चद सूर आकासि भवाभिय ॥  
रुविहि मयणु अनग करवि मेल्हउ निहादिय ।  
धीरिम मेव गभीरि सिंधु चगमि चय बाधिय ॥

ज्ञान पंचमी की रचना मगध देश में विहार करते हुये जिनउषय गुरु के शिष्य ठभकर साहू के पुत्र विद्वधू ने सवत् १४०३ में की थी। इसमें श्रुतपंचमी ज्ञत का महात्म्य बतलाया गया है। ललितागचरित, सारसिखावनरस, यशोधरचरित, कृपणचरित और रामसीता चरित १६ वीं शती की प्रसिद्ध रचनाएँ हैं।

कवि ठभरसी द्वारा सवत् १५८० में रचित कृपणचरित एक सुन्दर काव्य है। इस काव्य का कथानक बड़ा रोचक एवं शिक्षाप्रद है। बताया गया है कि एक दिन कृपण की पत्नी ने अपने पति से गिरनार की यात्रा को चलने का अनुरोध किया। कृपण महानुभाव ने पत्नी के प्रस्ताव का विरोध किया। पति-पत्नी में इस विषय को लेकर बहुत वाद-विवाद हुआ। पत्नी ने अनेक युक्तियों से तीर्षाटन, दान एवं पुण्य कार्यों के संपादन में ही धन की सार्थकता बतलायी, किन्तु कृपण महोदय को उक्त बातें सचिकर प्रतीत नहीं हुईं। उसने किसी मुक्ति से पत्नी को उसके पीछे मंज दिया। इधर यात्रियों का एक सघ गिरनार से वापस आया। इस सघ के कुछ लोग मार्ग में व्यापार करते हुए अपने छकड़ों को ले गये थे। अतः वे यात्रा के साध-साध बहुत सा धनार्जन भी कर लाये थे। कृपण के लिये वे व्यापारी यात्री ईर्ष्या का विषय बने। फलतः दिनरात चिन्ता करने के कारण वह कृपण रोगी हो गया। कृपणता के कारण ओषधि कर नहीं सका और उसकी मृत्यु हो गयी। वह मरकर नरक गया।

इस काव्य में रोचकता इतनी अधिक है, कि आरम्भ करने पर समाप्त किये बिना नहीं रहा जायगा। स्व० श्री प० नाथूराम प्रेमी ने इसके सम्बन्ध में लिखा है—“यह छोटा सा पर बहुत ही सुन्दर और प्रसादयुक्त सम्पन्न काव्य बम्बई वि० जैन मन्दिर के सरस्वती भण्डार में एक गुठके में लिखा हुआ मौजूद है। इसमें कवि ने एक कजूस धनी का अपनी भाँखों देखा चरित्र ३५ छप्पय छन्दों में लिखा है”<sup>१</sup>। उदाहरण के लिये कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं—

कृपणु एकु परसिद्धु नयरि निवसतु निलसखणु ।  
रही करम सजोग ताधु घरि, नारि विचखणु ॥  
देखि दुहू की जोष, सयलु जगि रहिउ तमारि ।  
याहि पुरिषकं याहि, दई किम दे इम गांध ॥  
वह रह्यो रीति चाहै मली, दाण पुज गुण सील सति ।  
यह दे न खाण खरवण किनै, दुई करहि दिनि कलह अति ॥

ये सभी रासा ग्रन्थ प्रायः एक ही शैली पर लिखे गये हैं। इनमें काव्यत्व अल्प और पौराणिकता अधिक है। धर्मवार्ता होने के कारण सुन्दर नीति और विशेषोपकार की भावना अन्तर्हित है। इस रासा साहित्य में प्रेम और विरह के चित्रों की भी कमी नहीं है। वीररस का चित्रण तो अनेक स्थलों पर बड़े सुन्दर रूप से हुआ है।

अंजना सुन्दरी रास' में अंजना के विरह का सजीव और उदात्त वर्णन किया गया है। विरहिणी के जीवन की सगस्त परिस्थितियों का चित्र सामने उपस्थित हो जाता है। संस्कृत साहित्य में विरह की जिन दस वशाओं का निरूपण किया गया है, वे सभी अंजना के जीवन में विद्यमान हैं। विरहिणी अंजना के जीवन में कवि ने निष्ठा और सहानुभूति की भी कमी नहीं दिखाई है। पति द्वारा अकारण तिरस्कार होने से अंजना के मन में अत्यन्त ग्लानि है, वह अपनी संकट की घड़ियों को पति के प्रथम साक्षात्कार की मधुर स्मृति के अनुभव द्वारा प्रसन्नतापूर्वक निता देती है। भगवद्भक्ति और सदापात्र ही उसके जीवन के आधार हैं। इस काव्य की कथावस्तु विरहिणी के आँसुओं से ही ग्रथित की गयी है। इस काव्य के रचयिता कवि महानन्द हैं।

मध्यकालीन हिन्दी जैन साहित्य बहुत विचाल है। इस काल में महाकाव्य, खण्डकाव्य, चरित और कथाकाव्य, आध्यात्मिक रूपक काव्य, गीति काव्य, प्रकीर्णक काव्य, आत्मकथा काव्य, रीति साहित्य एवं गद्य साहित्य का सुजन हुआ। हम सुविधा के लिये इस कालखण्ड का काव्य प्रवृत्तियों के आधार पर विवेचन तथा समय क्रमानुसार कवियों के आधार पर ही निरूपण करेंगे।

हमारे अभीष्ट कालखण्ड में अष्टतम कवि बनारसीदास हैं। ये महाकवि की उपाधि से विभूषित हैं। इनका जन्म क्षत्रीय परिवार में हुआ था। इनके प्रपितामह जिनवास का साका चल्ता था, पितामह मूलवास हिन्दी और फारसी के संक्षिप्त थे और ये नरवर (मालवा) में यहाँ के मुसलमान नबाब के मोदी होकर गये थे। इनके मातामह मदनसिंह चिनालिया जौनपुर के प्रसिद्ध जौहरी थे और पिता खड्गसिंह कुछ दिनों तक बंगाल के सुल्तान गोदीखा के पोतदार रहे थे। इनका जन्म जौनपुर में माघ सुवी ११, संवत् १६४३ में हुआ था। ये श्रीमाली वैश्य थे। ये बड़े ही प्रतिभाशाली और सुधारक कवि थे। धिक्ता सामान्य प्राप्त हुई थी, पर अद्भुत प्रतिभा के कारण ये अच्छे कवि थे। चौदह वर्ष की अवस्था में इन्होंने एक हजार दोहा-चौपाइयों का नवरत्न नामक ग्रंथ बनाया था, जिसे आगे चलकर इस ग्रंथ से कि इस ग्रंथ के अध्ययन से समाज पथप्रद न हो जाय, गोमती में प्रवाहित कर दिया था।

महाकवि बनारसीदास के पिता मूलतः आगरा निवासी ही थे, तथा इन्हें भी बहुत दिनों तक आगरा में रहने का अवसर मिला था। उस समय आगरा जैन विद्वानों का केन्द्र था। इनके सहयोगियों में पं० रामचन्द्रजी, चतुर्भुज बैरागी, भगवतीदास, धर्मदास, कुंवरपाल और जगजीवनराम विशेष उल्लेखनीय हैं। महाकवि बनारसीदास का सम्पर्क सदा कवि सुन्दरदास<sup>१</sup> और तुलसीदास के साथ भी था। तुलसीदास की रामायण पर बनारसीदास ने "विराजे रामायण घट माही। मरयी होय मरय सो जानै मूरख समझै नाहीं", इत्यादि पद्य लिखकर अपनी सम्मति दी थी। रचनायें विम्व हैं। नाममाला—एक सौ पचहत्तर दोहों का एक छोटा सा छन्द कोष है। इसका आधार महाकवि वर्णजय की संस्कृत नाममाला है। कवि ने वर्णजय के २०० श्लोकों का सार १७५ दोहों में ही रख दिया है। इसकी प्रशस्ति में बताया गया है—

सोरह सै सत्तरि सवै, अबू मास सित पक्ष।

जिजैदसम ससिमार तह, अवष नखत परतख ॥

दिन दिन तेज प्रताप जय, सदा वर्धित आन।

पातसाह चिर मूरवी, जहाँगीर सुल्तान ॥"

अर्थात्—इस ग्रंथ की रचना संवत् १६७० में, बादशाह जहाँगीर के राज्यकाल में, आदिजनमास के शुक्लपक्ष में विजयादशमी सोमवार के दिन, आगम्य के प्रसाद से पूर्वता को प्राप्त हुई।

नाट्यसमयशास्त्र—यह एक उत्कृष्ट आध्यात्मिक रचना है। आत्मान्वेषकों को सरस कविता में आत्मतत्त्व की उपलब्धि की सुन्दर विमिव्यञ्जना वर्तमान है। कुशल कलकार ने निष्कार के समान काव्यगत आत्मानुभूति में माना कल्पानाओं का रंग लगाकर अद्भुत चित्र खींचने का प्रयास किया है। यद्यपि कवि की इस रचना का आधार आचार्य कुम्भकुन्द का समयशास्त्र है, पर कविने रागतत्त्व, बुद्धितत्त्व और कल्पनातत्त्व का समावेश कर इस रचना की मौलिकता को अक्षुण्ण बनाये रखा है। प्रत्येक पद्य में प्रवाह और माधुर्य वर्तमान है। सरस और कीमल शब्दों का प्रयोग करने में कवि ने अद्भुत सफलता प्राप्त की है। अन्तरी उन्तिप्राी और नवीन उद्भावनाएँ तो पाठक का मन ही वरस अपनी ओर खींच लेती हैं। जीवन के कोमल पक्ष की अविम्व्यञ्जना

होने से कविता हृदय और मस्तिष्क दोनों को समान रूप से छूती है। इसमें जीवन के उन विशेष विचारों और भावनाओं का संकलन किया गया है, जो यथार्थ जीवन को गतिशील बनाते हैं।

इसमें ३१० दोहा-सौरठा, २४३ सनैया-इकतीसा, ८६ चौपाई, ६० सनैया-सेईसा, २० छप्पय, १८ कवित, ७ अक्षि और ४ कुण्डलियाँ हैं। कुल पंक्तियों की संख्या ७२६ है। इसमें कवि ने आत्मतत्त्व का निरूपण नाटक के पात्रों का रूप देकर किया है। इसमें सात तत्त्व अभिनय करने वाले हैं। यही कारण है कि इसका नाम नाटक समझाया जाता है।

कवि ने मंगलाचरण के उपरान्त सम्पूर्णदृष्टि की प्रशंसा, अज्ञानी की विभिन्न अवस्थाएँ, ज्ञानी की अवस्थाएँ, ज्ञानी का हृदय, संसार और शरीर का स्वरूप दिग्दर्शन, आत्मजागृति, आत्मा की अनेकता, मन की विभिन्न दौड़ एवं सप्टव्यक्तियों का सच्चा स्वरूप प्रतिपादित करने के साथ जीव, अजीव, मासव, बन्ध, संवर, निर्जरा और मोक्ष इन सात तत्त्वों का काव्य की शैली में निरूपण किया है। आत्मा की अनुपम आभा का कितना सुन्दर और स्वाभाविक चित्रण किया गया है।

जो अपनी द्रुति आप बिदाजत, है परमान पधारण नामी ।

चेतन एक सदा निकलंक, महासुख सागर को विसरामी ॥

जीव-अजीव जिते जग में, तिनको गुन शायक अन्तरजामी ।

सो शिवरूप बसै शिवधानक, ताहि बिलोकन में शिवगामी ॥

अज्ञानी जीव भ्रम के कारण अपने स्वरूप को विस्मृत कर संसार में जन्म-मरण के कष्ट उठा रहा है। कवि कहता है कि काया की चित्रशाला में कर्म का पलंग बिछाया गया है, उस पर माया की सेज सजाकर मिथ्या कल्पना का चादर डाला गया है। इस शय्या पर अचेतन की नींद में चेतन सोता है। मोह की मरोड़, नैर्घों का बन्ध करना—सपकी लेना है। कर्म के उदय का बल ही द्वास का घोर शब्द है और विषय सुख की दौड़ ही स्वप्न है। इस प्रकार तीनों कालों में अज्ञान की निद्रा में मग्न यह आत्मा भ्रमजाल में ही दौड़ती है, पर इसे अपना रूप प्राप्त नहीं होता। कवि इसी स्वरूप का विश्लेषण करता हुआ कहता है :—

काया की चित्रसारी में करम परजंक मारी, माया की सेंवारी सेज चादर कल्पना ।

सैन करे चेतन अचेतनता नींद लिये, मोह की मरोड़ यह लोचन का धपना ॥

उदै बल जोर यह द्वास को शवद घोर, विष सुखकारी जाकी दौर यह सपना ।

ऐसी मूढ़ दशा में मग्न रहे तिहुँकाल, पावे भ्रमजाल में न पावे रूप अपना ॥

इसी प्रकार कवि ने भेदविज्ञान, आत्मानुभूति, आत्मतत्त्व, सहजानुभूति कर्मसंसार से होनेवाली आत्मा की विभिन्न प्रकार की लीलाएँ, निश्चय और व्यवहार के स्वरूप, उनके दृष्टिकोण, आत्मा का कर्तृत्व, अकर्तृत्व, भोक्तृत्व, अभोक्तृत्व प्रभृति का स्वात्मक काव्य शैली में प्रतिपादन किया है। इन प्रसंगों में प्रयुक्त उपमान बड़े ही सरस और नवीन हैं। रूपकों के सहारे आत्मतत्त्व का विश्लेषण काव्य के स्वरूप को चमत्कृत ही नहीं करता, बल्कि उसे रस-प्राप्त बनाता है। यहाँ एक चित्र का वर्णन करना आवश्यक है। कवि कर्म संयोगी आत्मा की अनेकरूपता का चित्रण करता हुआ कहता है कि जिस प्रकार नदी की एक ही धारा में नाना स्रोतों का जल आकर मिलता है, तथा जिस स्थान पर पापाण शिलाएँ रहती हैं, वहाँ धारा मुड़कर जाती है, वहाँ कंकड़ रहते हैं, वहाँ क्षाम देती हुई आगें बढ़ती हैं, वहाँ हवा का जोर अधिक रहता है, वहाँ चंचल तरंगें उठती हैं और जहाँ की भूमि नीची होती है, वहाँ भवरे पड़ती हैं। इसी प्रकार आत्मा में पुद्गल अचेतन के अनन्त रत्नों के कारण अनेक प्रकार के विभाव उत्पन्न होते हैं। आत्मा की विमान पर्याप्त जन्म लीलाएँ नाटक के पात्रों की लीलाओं से कम नहीं होतीं। संसाररूपी रंग-स्थली पर आत्मा नट बनकर नाना तरह की लीलाएँ किया करती है। नायक आत्मा है और प्रतिनायक पुद्गल—वर्णवर्ण। आत्मा की इसी अनेकरूपता का कितना स्वाभाविक चित्रण किया है :—

जैसे महीमण्डल में नदी का प्रवाह एक, ताही में अनेक भाँति नीरकी दरवि है ।

पायर के जोर तहाँ धार की मरोड़ होख, कांकर की खानि तहाँ शाग की खरवि है ॥

पीन की शकोर तहाँ चंचल तरंग उडे, भूमि की निचानि तहाँ नीर की परनि है ।

तैसो एक आत्मा अनन्त रस पुद्गल, दोहू के संयोग में विभाव की गरवि है ॥

‘नाटक समयसार’ की भाषा सरस, मधुर और प्रसादगुण पूर्ण है। शब्द चयन, वाचक विन्यास और पदावलिओं के संगठन सतकता और सार्थकता का प्रभाव सर्वत्र रखा गया है।

अर्द्धकथानक<sup>१</sup>—इसमें कवि ने अपनी आत्मकथा लिखी है। वि० सं० १६९८ तक की सभी घटनाएँ दी गयी हैं। यह हिन्दी में लिखी गयी सबसे पहली आत्मकथा है। यह आत्मकथा काव्य “मध्य देश की बोली” में लिखा गया है। यह उन्नीसी आत्मकथा इतनी रोचक है और ऐतिहासिक निबन्धनकी दृष्टिसे इतनी महत्त्वपूर्ण है कि इसमें हिन्दी-साहित्य की अनेक नयी बातों पर प्रकाश पड़ता है, साथ ही १७ वीं शती की राजनीतिक और सामाजिक अनेक घटनाओं का जीता-जागता चित्र उपस्थित हो जाता है। इस आत्मकथा में कवि ने अपना ५५ वर्ष का चरित्र स्पष्टता और सत्यतापूर्वक व्यक्त किया है।

बनारसी बिलास-इसमें महाकवि बनारसीदास की ५७ छोटी-मोटी रचनाएँ संग्रहीत हैं। इसका संकलन संवत् १७०१ में पं० जगजीवन ने किया है। इस संकलन में तेरह काठिया, भवसिन्धुचतुर्वेदी, अष्टात्महिंदोलना, सूक्तिमुक्तावली, ज्ञानपञ्चवीरी, अष्टात्मनवतीसी, कर्मछत्तीसी, मोक्षपेयी, शिवपञ्चवीसी और ज्ञानवाक्की आदि प्रधान हैं।

तेरह काठिया में कवि कहता है कि जिस प्रकार लुटेरे, चमार, चोर आदि देश में उपद्रव मचाते हैं, उसी प्रकार तेरह काठिया आत्मा में उपद्रव—विकृति उत्पन्न करते हैं। जुआ, बालस, शोक, भय, क्रुप्या, कौतुक, कोप, क्रुपणवृद्धि, अज्ञानता, भ्रम, निन्दा, भद और मोह ये तेरह आत्मा में विकार उत्पन्न करते हैं। विभाव परिणति के कारण बुद्ध, बृद्ध और निरंजन आत्मतत्त्व में परमार्थों के संयोग से विकृति उत्पन्न हो जाती है। उपर्युक्त तेरह धूर्त आत्मा के निजी धन, अनन्तज्ञान, अनन्त दर्शन अनन्तसुख और अनन्तवीर्य को चुराते हैं।

भवसिन्धु चतुर्वेदी एक सरस हृदय बाहुल्य रचना है। इसमें संसार की विषमताओं से पृथक् रहने की ओर संकेत करते हुए परमात्म चिन्तन अथवा अन्वेषण की ओर प्रवृत्त होने की बात कही है। इसमें विभिन्न रूपों द्वारा संसार के स्वरूप का विश्लेषण किया है।

हिंदोलो का रूपक देकर आत्मानुभूति की सरस और सुन्दर अभिव्यंजना इस अष्टात्महिंदोलना में की गयी है। चेतन आत्मा स्वाभाविक सुख के हिंदोलों पर आत्मगुणों के साथ खेड़ा करती रहती है। रूपक अत्यन्त सजीव और हृदयप्राही है।

सूक्तिमुक्तावली के पद्य भी सुन्दर और उपदेशप्रद हैं। यह संस्कृत भाषा में लिखी गयी सोमप्रभ की सूक्तिमुक्तावली के आधार पर लिखित है।

हमारे इस युग के द्वितीय बड़े कवि भैया भगवतीदास हैं। ये वाचरा के निवासी मोक्षवाक जैन थे। इनका गोत्र कटिरिया था। इनके पिता का नाम लालजी और पितामह का नाम दशरथ साहू था। इनके जन्म संवत् एर्ष मृत्यु संवत् के सम्मन्ध में कुछ भी पता नहीं है। हाँ, इनकी रचनाओं में संवत् १७३१ से १७५५ तक का उल्लेख मिलता है। वि० सं० १७११ में हीरा-नन्द ने पंचास्तिकाय का अनुवाद किया था, इसमें आगरा के भगवती दास का भी उल्लेख किया है। संभवतः ये ही भैया भगवतीदास रहे होंगे। इन्होंने कविता में अपना उल्लेख भैया, भविक, और दास-किशोर उपनामों से किया है। इनकी समस्त कविताओं का संग्रह ब्रह्मविलास में प्रकाशित है। इसके अतिरिक्त “लघु सीतासतु” नामक एक सुन्दर खण्डकाव्य भगवतीदास के नाम से उपलब्ध है। यहाँ दो-एक रचनाओं का अनुशीलन उपस्थित किया जाता है।

चेतनकर्म अर्थात् इनका एक सुन्दर आध्यात्मिक रूपक काव्य है। इसकी कथावस्तु में वतलाया गया है कि चेतन की मुमुक्षु और कुमुक्षु नाम की दो भार्याएँ थीं। मुमुक्षु चेतन-आत्मा, की कर्म संयुक्त अवस्था की देखकर कहने लगी—‘चेतन तुम्हारे साथ यह दुष्टों का संघ कहाँ से जा गया। तुम उनको दूर क्यों नहीं करते हो।’ चेतन—‘हे महामाये ! मैं तो इस प्रकार फंस गया हूँ जिससे इस महान् पंक्त से निकलना असंभव-सा लग रहा है।’ मुमुक्षु पुनः चेतन को समझाती है, जिससे चेतन कुमुक्षु को अपने घर से निकाल देता है। कुमुक्षु स्वप्नरूप अपने पिता मोह के घर पड़ी जाती है और मोह विकारों की सेना सजाकर चेतन गड़ को घेर लेता है। इसर चेतन की ओर से संयम, व्रत, समिति, अनुश्रेशा और पुण्यस्वाम्य बोद्धा समरभूमि में आते हैं तथा मोह की ओर से मिथ्यात्व, अविधि, प्रमाद, मोह और कषाय लड़ी बोद्धा जंग करते हैं। धर्मासान युद्ध होने के उपरान्त मोह की सेना शिखर-विखर हो जाती है। कवि ने उक्त रूपक को लेकर ही इस काव्य की २९६ पद्यों में रचना की है। भावनाओं के अनुसार मधुर तथा पद्यवर्णा का प्रयोग इस कृति में चमत्कार उत्पन्न करता है। युद्ध का वर्णन कितना सजीव हुआ है :—

सूर बलवंत मदमत्त महामोह के, निकसि सब सैन धागे जु बाये ।  
मारि घमासान महाजुद्ध बहु क्रुद्ध करि, एकतँ एक सातों सवाये ॥  
वीर सुविवेक ने धनुष ले ध्यान का, मारिकें सुभट सातों मिराये ।  
कुमुक जो ज्ञान की सैन सब संग घसी, मोहके सुभट मूर्च्छा सवाये ॥

पंचेन्द्रिय संवाद और मधुविन्दुक चौपाई भी सुन्दर रचनाएं हैं, इन दोनों काव्यों का लक्ष्य भी आत्मतत्त्व की पहचान है। लक्ष्मी सीता सतु शण्डकाव्य है। इसमें कवि ने सीता के सतीत्व की शान्की दिखलायी है। वारह भासों में मन्दोदरी की प्रश्नोत्तर के रूप में रावण और मन्दोदरी की चित्तवृत्ति का सुन्दर विश्लेषण किया है। मानसिक घात-श्रवणों का चित्र बड़ी चतुराई से खींचा गया है। निम्न पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं :—

तब बोलइ मन्दोदरी रानी । सचि जपाइ धनवट बहुरानी ॥  
पीय गये ते फिर घर जावा । पामर नह नित मन्दिर छावा ॥  
लबहि पपीहे दाबुर मोरा । हियरा उमम घरत नहि धीरा ॥  
बादर जमहि रये चौपासा । तिप-पिय किनु लहि उसन उतासा ॥  
गन्ही बून्द झरत सर लावा । पावस नभ आगमु दर सावा ॥  
दामिनि दमकत निशि अधियारी । विरहिनि काम बान जर मारी ॥  
भुगवहि भोगु सुगहि सिख मोरी । जानति काहे भई मति वीरी ॥  
मदन रसायन ह्वइ जग सार । संजमु नेमु कथन विबहार ॥  
जब लग होस शरीर महि, तब लग कीचइ भोगु ।  
राज तजहि बिसा ममहि, इव भूला सब लोगु ॥

ब्रह्ममुलाल कवि ने 'कृपणजगवान' काव्य रचा है। ये पद्मावती पुरवाल जाति के थे। ये चन्दवार-फिरोजाबाद के राज ठाणू नामक गाँव के निवासी थे। कृपणजगवान काव्य की प्रशस्ति में बतलाया गया है कि ये भट्टारक जगन्मूर्धन के गिण्य थे। ठाणू गाँव के राजा कीरतसिंह थे। इस गाँव में धर्मदास के कुल में मधुरामल्ल नाम के एक व्यक्ति थे, ये ब्रह्मचर्य के पालन करने में प्रसिद्ध थे। कवि ने इन्हीं के उपदेश से संवत् १६७१ में उक्त काव्य ग्रंथ की रचना की है। इस काव्य की कथास्तु रोचक और सरस है।

राजगृह नगर में वसुमति राजा शासन करता था। इस नगर में श्रेष्ठ पुनी क्षयंकरी रहती थी। राजा ने मुनिराज से क्षयंकरी की भवावली पूछी। मुनि कहने लगे—यह पहले अब मैं उज्जैन के सेठ धवल की पत्नी थी, इसका नाम मल्लि था। उज्जैन के राजा पद्मनाभ ने अष्टान्हिका उत्सव सामूहिक रूपसे मनाया, धवल सेठ भी इसमें शामिल हुआ, पर मल्लि सेवारी को यह नहीं दबा। पूजा के लिये सामग्री और पकवान बनाने अवश्य, किन्तु अच्छी वस्तुएँ न लेकर सड़े-गले सामान से सामग्रियाँ तैयार कीं, जिससे मुनियों को आहार नहीं दिया जा सका। मल्लि की भावनायें सदा कलुषित रहती थी, धनार्जन में एक कानी कौड़ी भी खर्च करने में उसके प्राण सूखते थे। इसी कारण पति से निरन्तर संघर्ष होता रहता था, फलस्वरूप उसे कुछ रोग हुआ है। मुनिराज ने उसे पुरुषों की कंजूसी के आख्यान भी बतलाये। इन्हीं आख्यायिकाओं को सुनकर क्षयंकरी को विस्मित हो गयी और वह आत्मसाधन में तत्पर हुई। इस काव्य में जीवन के कतिपय तथ्यों का बड़ा सुन्दर विवेचन हुआ है।

इस काल में बनारसी दास और भगवती दास के अतिरिक्त पद रचयिताओं में आनन्दनवन का नाम बड़े बादर के साथ लिया जाता है। ये उपाध्याय यथोचित्य के समकालीन थे। इनका 'आनन्दवन बहुतरंगी' नामक कविता संग्रह उपलब्ध है। ये आध्यात्मिकता से भोज-श्रोत पहुँचे हुए आत्मरसिक सन्त थे। इन्होंने अपने अन्तर् में आत्मतत्त्व की महत्ता का अनुभव कर आध्यात्मिक धरातल पर मानवमात्र का उत्कर्ष दिखलाया है तथा ऐन्द्रियिक आनन्द को निरुद्ध और हीन बतलाकर इन्द्रियातीत, अलौकिक आनन्द की अभिव्यंजना की है। आत्मा की अमरता का भाव निम्न पद्य में कितनी सुन्दरता के साथ अभिव्यक्त हुआ है :—

जब हूँ अमर भये न मरूँगे ।

या कारण मिथ्यात विषी तजि, कथोकर देह धरूँगे ॥१॥

राज-दीध जग बन्ध करत है, इनको नाश करूँगे ।

मर्यो अनन्त काल तें प्राणी, हो हूँ काल हरूँगे ॥२॥

देह विनाशी, हूँ अविनाशी, अपनी गति पकरूँगे ।

मासी मासी हूँ थिरवासी, सोखे छूँ निबरूँगे ॥३॥

मर्यो अनन्त बार जिन समझो, जब सो सुख बिसरूँगे ।

‘जानन्दवन’ निपट निकट अक्षर दो, नहिं सुमरूँ सो मरूँगे ॥४॥

महोदयजय के पद्यो का संग्रह जसविलास नाम से प्रकाशित हुआ है। इनके पद्यों में भावनाएँ तीव्र भावधर्म और सौंदर्यात्मक प्रवाह में प्रस्तुत हैं। भाषा में साहित्यिक वैविध्य के स्थान पर सरलता और सरलता है। पद्यों में प्रधान रूप से आध्यात्मिक भावों की अभिव्यक्ति की गयी है।

इस काल के प्रथम श्रेणी के कवियों में कवि भूषरदास की भी गणना की जाती है। ये आगरा के निवासी और जाति के खण्डेलवाल थे। इनका समय १७वीं सताब्दी का अन्तिम भाग या १८वीं शती का प्रारम्भिक भाग है। इनकी तीन रचनाएँ प्रसिद्ध हैं—पार्वतपुराण (महाकाव्य), जैनपातक और पदसंग्रह।

पार्वतपुराण की कथा बड़ी रोचक और आत्मपोषक है। वैर की परम्परा किस प्रकार जन्म जन्मान्तरो तक चलती है, यह इसमें बड़ी खूबी के साथ बतलाया गया है। इसमें भगवान् पार्वतनाथ का जीवनवृत्त वर्णित है। इसकी कथावस्तु महाकाव्य की है। नायक पार्वतनाथ का जीवन अपने समय के समाज का प्रतिनिधित्व करता हुआ लोक भाग्य की रक्षा के लिए बड़ा परिश्रम है। कवि ने कथा में क्लृप्तता का पूरा निर्वहण किया है। मानवता और युगमानवता का प्राधान्य सर्वत्र है। परिस्थिति-निर्माण में पूर्व के तीनों भावों की कथा जोड़कर कवि ने पूरी सफलता प्राप्त की है। जीवन का इतना सर्वार्थ और स्वल्प विवेचन अन्यत्र नहीं मिल सकेगा।

जैनशास्त्र में भूषरदास ने वैराग्य भावना को उद्दीप्त करने का विधान बतलाया है। इसके कवित्त, सर्वत्र, छप्पय बड़े ही सरल, प्रवाहपूर्ण, लोकोक्ति समाविष्ट एवं उत्पन्न हुए हैं। बुद्धावस्था, ससार की अस्थिरता, काल-सामर्थ्य, स्वार्थ-परता, विम्वर मुनियों की तपस्या, आशा-तृष्णा की नग्नता आदि विषयों का निरूपण बड़ी ही जीवन्ती शैली में किया गया है। विषय निरूपण की शैली उदात्त है। भावों को विस्तार करने में कवि को अपूर्व सफलता प्राप्त हुई है। यहाँ भू गारी कवियों ने नायिका के हस्तों को स्वर्णकलश की ओर उनके क्षामल अग्रभाग को नीलमणि की डकनी की उपमा देकर प्रशंसा की, यहाँ भूषरदास ने उन्हें आभिशिष्ट तथा क्षामल भाग को सार-राख कहकर भस्मना की है। उदाहरण निम्न प्रकार हैं—<sup>११</sup>

कचन कुम्भन की उपमा, कहिं देत उरोजन को कवि वारे ।

ऊपर श्याम विलोकन के, मानो नीलम की डकनी डक डारे ॥

यो सत जैन कहे न कुपडित, ये युग आभिशिष्ट पिंड उचारे ।

सामन झार दई मुह छार, भये इहिं हेत कियो कृच कारे ॥

कवि भूषरदास ने पद साहित्य भी लिखा है। इन्होंने गीतिकाव्य की सभी गारिका अपने पद्यों में प्रदर्शित की हैं। इन्होंने स्थूल को छोड़कर सूक्ष्म सोन्दर्य को अभिव्यक्त किया है। यद्यपि इन्होंने बाह्य सोन्दर्य का भी पर्यवेक्षण किया है, पर वह इन्हें स्थिरता प्रदान नहीं कर सका है। यही कारण है कि इनके पद्यों में मायुक्तता के सहारे कथन रस और आत्मवेदना की अभिव्यक्ति हुई है। इनके पद्यों में शाब्दिक कोमलता, भावनाओं की मायकता और कल्पनाओं का इन्द्रजाल समन्वित रूप में विद्यमान है। इनके पद स्तुतिपरक, जीव की अज्ञानावस्था के परिणाम और निस्तार सूचक, आराध्य की शरण के वृद्ध विश्वास सूचक, आत्मोपदेशी, ससार और सगैर से विरक्ति-उत्पादक, नामस्मरण के महत्त्व धोतक और मनुष्यता के पूर्ण अभिव्यञ्जक, इन सात वर्गों में विभक्त किये जा सकते हैं।

सैमनन्द तपायन्त्र की चन्द्रशाला के चण्डित ने। इनके गुरु का नाम मुक्तिचन्द्र था। इन्होंने नागर देश में सन् १७६१

में गुणमाला चउपई अथवा गजसिंह गुणमाल चरित की रचना की है। यह अच्छा काव्य है, इसकी भाषा पर गुजराती प्रभाव है।

छानतराय भी इस युग के उत्तम कवियों में है। ये आगरा के निवासी थे। इनका जन्म अग्रवाल जाति के गोपलचौन में हुआ था। इनके पूर्वज लालपुरा से आकर आगरा में बस गये थे। इनके पितामह का नाम वीरदास और पिता का नाम क्यामलदास था। इनका जन्म सन् १७३३ में और विवाह सन् १७४८ में हुआ था। उस समय आगरा में मारसिंहजी की धर्मशाली थी। कवि घनपतराय ने उससे लाभ उठाया। कवि को ५० विहारीदास और ५० मारसिंह के धर्मोपदेश से वैगर्भ के प्रति श्रद्धा उत्पन्न हुई। इन्होंने सब १७७७ में सम्मोद शिखर की यात्रा की। इनकी कविताओं का संग्रह "धर्मविलास" नाम से प्रसिद्ध है। इस सकलन को कवि ने स्वयं सन् १७८० में किया था। इस सकलन में ४५ विषयों पर छुटकर कविताएँ और ३३३ पद संग्रहीत हैं। उपदेशाशक्त, व्योहार पञ्जीसी और पूर्णपचासिका इनकी बहुत सुन्दर रचनाएँ हैं।

उपदेश शतक में १२१ पद्य हैं। इसमें मंगलाचरण के पश्चात् भक्ति और स्तुति की आवश्यकता, मिथ्यात्व और सम्यक्त्व की महिमा, गृहवास का दुःख, इन्द्रियों की दासता, नरक निगोद के दुःख, पाप-पुण्य की महत्ता, धर्म का महत्त्व, सानी-अज्ञानी का चिन्तन, आत्मानुभूति की विशेषता, बुद्ध आत्मा स्वरूप नवतज्ज-स्वरूप आदि का प्रतिपादन किया गया है। दानवाचनी में कवि ने दान का महत्त्व और उसके आदर्श का विश्लेषण किया है। अतिथि-सत्कार का वर्णन करते हुए कहा गया है —

मीन कहाँ जहाँ साधन आवत, पावन सो सो भुवि तीरय होई।

पाव प्रछालकें काय लगाय के, वेह की सर्व विषा नही खोई ॥

दान कर्यो गहि पेट भर्यो यह, साथ की आवन वार न खोई।

मानुष जोनिकी पायकें मूरख, काम की बात करो नहि कोई ॥

इस युग में कवि बनारसीदास के समकालीन रचयन्त्र भी हैं। इन्होंने परमार दोहा शतक, परमार गीत, पदसंग्रह, गीतपरमार्थी, पद्ममंगल एवं नमिनामरास की रचना की है। राजमल्ल, पान्डे जिनदास, कुबरापाल, पान्डे हेमराज, बूलाकीदास, किशनसिंह, सहगर्सेन, रामचन्द्र, शिरोमणि दास, मनोहरलाल या मनोहरदास, जयसागर, कुशलचन्द काज, लखवचि, लोहट, ब्रह्मरायमल भी अच्छे कवि हैं।<sup>11</sup>

अर्धशतक में कवि बुन्दावन, बुधजन, मनरय, भामचन्द, दौलतराम, बल्लभाचरमल, जगमोहनदास, परमेन्द्रिदास आदि प्रमुख हैं।

कवि बुन्दावन का जन्म साहाबाद जिले के बारा नामक गाँव में सन् १८४८ में हुआ था। ये मोगल गोबी अग्रवाल थे। कवि के बचपन बारा छोड़कर काशी में आकर रहने लगे थे। कवि के पिता का नाम कर्मचन्द था। १२ वर्ष की अवस्था में बुन्दावन अपने पिता के साथ काशी आये। काशी में ये लोग बाबर छाहीद की गली में रहते थे।

बुन्दावन की माता का नाम सितानी और स्त्री का नाम रुक्मिणी था। इनकी पत्नी बड़ी धर्मात्मा और पतिव्रता थी। इनकी ससुराल भी काशी के ठठरी बाजार में ही थी। इनके श्वसुर बड़े धनिक थे। इनके यहाँ ठकसाल का काम होता था। एक दिन एक किरानी अग्रेज इनके श्वसुर की ठकसाल देखने आया। बुन्दावन भी उस समय वही उपस्थित थे। जब किरानी अग्रेज ने इनके श्वसुर से कहा—“हम तुम्हारा कारखाना देखना चाहते हैं कि इसमें कैसे सिक्के तैयार होते हैं।” बुन्दावन ने इस अग्रेज किरानी को फटककर दिया और उसे ठकसाल नहीं दिखलायी। वह अग्रेज नाराज होता हुआ चला गया।<sup>12</sup>

दैन्ययोग से कुछ दिन के उपरान्त वही अग्रेज किरानी काशी का कलकटर होकर आया। इस समय बुन्दावन सरकारी खजान्ची के पद पर आसीन थे। साहब बहादुर ने प्रथम साक्षात्कार के अनन्तर ही इन्हें पहचान लिया और बला लेने का उसने निश्चय किया। यद्यपि कविवर अपना कार्य बड़ी ईमानदारी, सचाई और कुशलता से सम्पन्न करते थे, पर जब अफसर ही विरोधी बन जाय, तब कितने दिनों तक कोई बच सकता है। आखिर एक जाल बनाकर साहब ने इन्हें तीन वर्ष के लिये जेल की सजा दे दी।

कुछ दिनों के उपरान्त एक दिन प्रातः काल ही कलकटर साहब जेल का निरीक्षण करने गये। वहाँ उन्होंने कवि को एक कोठरी में पदासन लगाये निम्न स्तुति पढ़ते देखा—



‘हे दीनवन्धु श्रीपति कल्याणियालजी ।

अब मेरी व्याधा क्यों न हरो बार क्या लगी ।’

इस कविता को सुनकर अग्रज बहुत प्रसन्न हुआ और उसने इन्हें कारागृह से मुक्त कर दिया । वृन्दावन आशु कवि थे । इनके द्वारा रचित ग्रंथ प्रवचनसार, तीस-चौबीसी पाठ, चौबीसी पाठ, छन्दसतक, अहंत्पासा केवली और वृन्दावन विलास उपलब्ध हैं ।

चिनोदीलाल जी इस युग के गद्यलेखी कवि हैं । इनकी रचनाओं में बारहभासा नेमिराजुल, नेमि विवाह, आदि रचनाएँ अधिक लोकप्रिय हैं । सपवचरण के लिखे गये हुए अपने पति को राजुल द्वायस मासो के रम्य प्राकृतिक चित्रण द्वारा विचलित करने की चेष्टा करती है । नेमिकुमार राजुल के रागात्मक वचनों का वैराग्य के द्वारा उत्तर देते हैं । वार्तालाप बहुत ही सरस है —

पिय लारीगो बैत-वसत सुहावनो, फूलैगी बेल सबै बनमाही ।

फूलैगी कामिनी जाको पिया घर, फूलैगी फूल सबै बनराई ।

खैलहिंयें जज के वन में सब, बाल-गुपाल ब गुँवर कन्हारी ।

नेमि पिया उठ बाबी घरें तुम, काहेको करहो लोग हँसाई ॥

बुधजन—इनका पूरा नाम विरपीचन्द था । ये जयपुर निवासी खण्डेलवाल जैन थे । इनका समय अनुमानतः १९वीं शती का मध्य भाग है । इनके द्वारा विरचित चार ग्रंथ उपलब्ध हैं—सत्त्वार्थदीप, बुधजन सतसई, पञ्चास्तिकाय और बुधजन विलास । इनकी भाषा पर मारवाडी प्रभाव है । बुधजन सतसई सरस और नीति पूर्ण रचना है । इसमें देवानुराग छतक, सुभाषितनीति, उपदेशाधिकार और चित्रणभावना ये चार प्रकरण हैं । प्रथम देवानुराग छतक में कवि बुधजन ने वास्तव भाव की भक्ति अपने आराध्य के प्रति प्रकट की है । अथर्व नीतरागी प्रभु के साथ इस भावना का साम्यजस्य नहीं बैठता, तो भी भक्ति के अतिरेक के कारण कवि ने अपने को दास के रूप में उपस्थित किया है । अलमालोचन के साथ भिन्नदेवर के महात्म्य को व्यक्त करना कवि का लक्ष्य है । कवि कहता है—

मेरे अवगुन जिन गिनी, मैं जौगुन को धाम ।

पतित उधारक आप हैं, करो पतित को काम ॥

सुभाषित जण्ड में २०० दोहे हैं, ये सभी नीति विषयक हैं । लोक-मर्यादा के रक्षण के लिये कवि ने हितोपदेश की बातें कही हैं ।

भारतमल फलसावाह के निवासी चिखई परधुराम के पुत्र थे । इनकी जाति खरोवा थी । इन्होंने भिन्न नगर में रहकर सन् १८१३ में जाद खरिज की रचना की है । सप्तव्यसन खरिज, दानकथा, शीलकथा, और रात्रिभोजनकथा भी पद्यबद्ध रचनाएँ हैं ।

पंडित डालूराय माधवराजपुर निवासी अग्रवाल थे । इन्होंने सन् १८६७ में गुरुनदेश आधकाचार छन्दोबद्ध, सन् १८७१ में सम्यक्च प्रकाश और जनेक पूजाओं की रचना की है । कवि बोलतराम हाथरस के रहने वाले पल्लवाल थे । इनके पिता का नाम टोबरमल था । इनका जन्म वि० स० १८५५ में हुआ था । इनकी बनाई हुई छहठाला और पदसग्रह रचनाएँ प्राप्त हैं । छहठाला, भाव, भाषा और अनुभूति की दृष्टि से नेत्रोद्भूत है ।

मनरगल्लक कन्नौज के निवासी पल्लीवाल थे । इनके पिता का नाम कन्नौजीलाल और माता का नाम देवी थी । कन्नौज में गोपालदास नामक एक धर्मशास्त्रा सज्जन निवास करते थे । इनके अनुरोध से ही इन्होंने चौबीसी पाठ की रचना की है । इसके अतिरिक्त इनके नेमिचन्द्रिका, सप्तव्यसनचरित, सप्तविभुजा एवं सिखर सम्मेषाचल महात्म्य भी उपलब्ध हैं । कवि हरिकृष्ण ने स० १८२६ ज्येष्ठशुक्ला अष्टमी को बुद्धिप्रकाश नामक काव्य की रचना की है । इसमें धर्म, वैराग्य और नीति के विषयों का सुन्दर प्रतिपादन किया गया है । दाता और सून का वातालाप दो बहुत ही सुन्दर हुआ है ।

बल्लतराम ने गिरध्यात सखन और बुद्धिविलास इन दो ग्रंथों की रचना की है । बुद्धिविलास के आरम्भ में कवि ने जयपुर का इतिहास लिखा है । इस रचना में विविध धार्मिक विषय, दिगम्बर सप्त-श्रृङ्गाक्षरी, श्रृङ्गरको तथा खण्डेलवाल जाति की उत्पत्ति आदि वर्णित हैं । इस रचना की समाप्ति कविवर ने मार्गशीर्ष शुक्ल द्वादशी स० १८२७ में की थी ।<sup>14</sup>

पद्य साहित्य के साथ-साथ हिन्दी गद्य साहित्य की धारा भी आदिकाल से ही प्रवाहित होती रही। आरम्भिक गद्य रूप टीकाओं और वृत्तियों में मिलता है। १७ वीं शती के मध्यभाग में राजमल पाण्डे ने गद्य में समयसार की टीका लिखी। इस टीका की भाषा बूढ़ारी है। शैली पण्डिताऊ है।

कविवर वनारसीदास कवि होने के साथ-साथ गद्य लेखक भी हैं। आगरा में बहुत दिन रहने के कारण इनके गद्य की भाषा ब्रजभाषा है। इन्होंने परमार्थवचनिका और उपादान-निमित्त की चिट्ठी भी लिखी है। इनकी गद्यशैली व्यवस्थित है, भाषा का रूप निखरा हुआ है और क्रियापद प्रायः विशुद्ध ब्रजभाषा के हैं। संस्कृत के लिख्यते, कथ्यते और उच्यते जैसे कुछ क्रियापद भी इनके गद्य में विद्यमान हैं।

अख्यराम श्रीमाल ने संवत् १७८० के आसपास "चतुर्दश गुणस्थान चर्चा" नामक स्वतंत्र गद्य ग्रंथ तथा कई स्तोत्रों की हिन्दी वचनिकाएँ लिखीं। लेखक ने गद्य में अति सैद्धान्तिक विषयों को बड़े ही हृदयशाहू ढंग से उपस्थित किया है।

वचनिकाकारों में पाण्डे हेमराज का नाम अग्रगण्य है। इन्होंने सत्रहवीं शती के अन्तिम पाद में प्रवचनसार टीका, पंचास्तिकाय टीका तथा भक्तामर भाषा, गोमूढसार भाषा, और नयचक्र की वचनिका ये पाँच गद्य रचनाएँ लिखी हैं। इनकी टीकाओं की शैली पुरातन तथा संस्कृत टीकाकारों के अनुसार खण्डान्वय पर आधारित है।

अठारहवीं शती के मध्य में दीपचन्द कासलीवाल का जन्म हुआ। इन्होंने प्राचीन ग्रंथों का अनुवाद न कर स्वतन्त्र रूप से गद्य ग्रन्थ लिखे। इनकी अनुभवप्रकाश, चिद्विलास, गुणस्थानभेद आदि धार्मिक रचनाएँ प्रसिद्ध हैं। वसवा विवाही पं० दीलतराम ने पुष्पाखन कयाकोष, पद्मपुराण, आदिपुराण और वसुनन्दी आकाशचर इन चार ग्रंथों का गद्य में अनुवाद किया। इनके गद्य को हिन्दी साहित्य के प्रसिद्ध इतिहासकार पं० रामचन्द्र शुक्ल ने अपरिभाषित खड़ीबोली का गद्य कहा है।

मुनि वैराग्यसार ने सं० १७५९ में "आठकर्मनी १०८ प्रकृति" नामक गद्य ग्रन्थ की रचना की है। शैली और भाषा दोनों पर अपभ्रंश का पूरा प्रभाव है। न के स्थान पर 'ण', दूसरे के स्थान पर 'बीजल' का प्रयोग पाया जाता है।

१९ वीं शती के आरम्भ में भूषरदास ने चरना समाधान नामक गद्य ग्रन्थ लिखा है। यद्यपि इसमें विभक्तियाँ बूढ़ारी हैं, पर भाषा खड़ी बोली के अत्यन्त निकट है।

संवत् १८२० में चैनमुख ने शतश्लोकी टीका और इनसे पहले दीपचन्द ने वालतन्त्र-भाषा-वचनिका लिखीं। १९वीं शती के मध्य भाग में "अंबड चरित" नामक भाषा ग्रंथ अमर कल्याण ने लिखा। संवत् १८५८ में ज्ञानानन्द ने आकाशचार लिखा। इनका गद्य विकसित और विकासोन्मुख है।

१९ वीं शताब्दी में ही स्वनामधन्य आचार्य कल्प पं० टोडरमल का जन्म हुआ। इन्होंने अपनी अप्रतिम प्रतिभा छाप जैनसिद्धान्त के गोमूढसार, लब्धिसार, क्षणसार, त्रिलोकसार और अरामानुशासन आदि महत्वपूर्ण ग्रंथों की हिन्दी वचनिकाएँ लिखीं। अनुवाद कार्य के अतिरिक्त आपने बूढ़ारी भाषा में मोक्षमार्गप्रकाश की रचना की। यह मौलिक ग्रन्थ भाषा और विषय दोनों ही दृष्टियों से महत्वपूर्ण है।

१९ वीं शती में पं० जयचन्द्र ने सर्वार्थसिद्धि वचनिका, परीक्षामुख वचनिका ग्रन्थसंग्रह वचनिका, स्वामिकातिशेयानुप्रेषा, आरम्भस्थिति समयसार, देशागमस्तोत्र वचनिका, अष्टपाहुड वचनिका, ज्ञानार्थ टीका, भक्तानवर चरित, सामायिक पाठ, चन्द्रप्रभकाव्य के द्वितीय सर्ग की टीका, पत्र-परीक्षा-वचनिका आदि ग्रंथ लिखे।

२० वीं शती के प्रारम्भ में पं० सदासुखदास, पं० भागचन्द, बम्मराम, जेहरीलाल शाह, फतेहलाल, शिवचन्द्र एवं शिवजीलाल आदि कई टीकाकार हुए।

वर्तमान में जैन लेखक खड़ी बोली में उपन्यास, नाटक, निबन्ध, कथाओं आदि की रचना कर रहे हैं। जैनेन्द्रकिशोर का मनोवती, मुनि तिलक विजय का खलेन्दु और पं० गोपालदास का सुखीला उपन्यास इस बीसवीं शती के प्रारम्भ की श्रेष्ठ रचनाएँ हैं।

**हिन्दी जैन साहित्य का सर्वेक्षण :—**

१३ वीं शती में रासा और चतुर्पई ग्रन्थ लिखे गये। १४ वीं शती की सप्तसोत्र रास, संचरति समरा रास, और कच्छुल रास प्रमुख रचनाएँ हैं। १५ वीं शती में भट्टारक सकलकीर्ति ने आराधना सार प्रतिबोध, विजयमन्द का गौतमरास, जिन उदय-



उत्तीसवीं शताब्दी में टोडरमल ने गोमटसार की वचनिका, त्रिलोकसार की वचनिका, लब्धिसार की वचनिका, क्षण-सार की वचनिका, आत्मानुशासन की वचनिका, मोक्षमार्ग प्रकाश, जयचन्द ने सर्वार्थसिद्धि की वचनिका, द्रव्यसंग्रह की वचनिका, स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षा की वचनिका, आत्मख्यातिसार की वचनिका, परीक्षामुल्लवचनिका, देवागमस्तोत्र वचनिका, अष्ट-पादुट की वचनिका, ज्ञानार्णव की वचनिका, भस्तामर की वचनिका, बुन्द्यावनलाल ने बुन्द्यावन विलास, चतुर्विधति जिनपाठ-पूजा, तीस-चौबीसी पूजापाठ, भूधर मिश्र ने पुरुषार्थ सिद्धिवचनिका, चर्चा समाधान, बुधजन ने तत्त्वार्थ बोध, बुधजन सत्सई, पचास्ति काव भाषा, बुधजन विलास, दीपचन्द ने ज्ञानदर्पण, अनुभव प्रकाश, अनुभव विलास, आत्मावलोकन, चिद्विलास, परमात्मपुराण, स्वल्पानन्द, अध्यात्म पञ्चीसी, ज्ञानानन्द ने ज्ञानविलास, समय तरंग, रगविजय ने गजल, कूपुरविजय या चिदानन्द ने स्वरोदय, टेकचन्द ने तत्त्वार्थ की श्रुतसागरी टीका की वचनिका, सुदृष्टितरंगिणी, नथमल विलास ने जिनगुण विलास, नागकुमार चरित, जीवन्धर चरित, जम्बूस्वामी चरित, शालूराम ने गुरुपदेश आक्काचार, सम्यक्त्वप्रकाश, पूजाई, सेवाराम ने हनुमत्चरित, शान्तिनाथ पुराण, भविष्यदत्त चरित, देवीदास ने परमानन्द विलास, प्रवचनसार टीका, चिद्विलास वचनिका, चौबीसी पाठ, भारामल ने चारुदत्त चरित, सप्तव्यसन चरित, दानकथा, शीलकथा, रात्रिभोजन कथा, गुलाबराय ने शिलरचिलास, धर्मसिंह ने सुवृद्धिप्रकाश, नन्दलाल छाबड़ा ने मूलाचार की वचनिका, मन्नालाल तामाकर ने चरितसार की वचनिका, मगरालाल ने चौबीसी पूजा पाठ, नेमिचन्द्रिका, सप्तव्यसन चरित, सप्तर्षि पूजा, पद्ममोपदेश रत्नमाला, वराध चरित, विमलनाथ पुराण, शिखिर विलास, सम्यक्त्व कौमुदी, आगमसूक्त, अनेक पूजा ग्रन्थ, वैतनविजय ने लघुपिंगल, आत्मबोध, नाममाला, मेघराज ने छन्दप्रकाश, उदयचन्द ने छन्द प्रवन्ध, उत्तमचन्द ने अलंकार वाद्यय मञ्जरी, क्षमा कल्याण ने अवड चरित, जम्बू कथा, ज्ञानसागर ने माला पिंगल, कामोद्दीपन, गुरुपदेश वर्णन, चन्द चौपाई समालोचना, निहाल बाबनी, मूलकचन्द ने वैद्य हलास, मेघ ने मेघ विनोद, मेघमाला, गयाराम ने लोलम्ब राजभाषा, भूतप्रकाश, भावनिदान, चैतन्यसदास ने शतश्लोकी की भाषा टीका, रामचन्द्र ने अवधपिशा शकुनावली, तत्त्वकुमार ने रत्नपरीक्षा, गुरु-विजय ने कापरदा, कल्याण ने गिरलार सिद्धाचल गजल, भक्त विजय ने भावनगर वर्णन गजल, मनरूप ने मेढरा वर्णन, पोट-वन्दर वर्णन, सोजात वर्णन, रघुपति ने जैनसार वाबनी, निहाल ने ब्रह्मवाबनी, चैतन ने अध्यात्म वाराणसी, सेवाराम शाह ने चौबीसी पूजा पाठ, धति कुशलचन्द्र गवि ने जिनवाणी सार, हरिजसराय ने सामु गुणमाला, देवाभिदेव स्तवन, क्षमाकल्याण पाठक ने साधु प्रतिक्रमण विधि, आक्क प्रतिक्रमण विधि एव विजयकीर्ति ने श्रेणिक चरित की रचना की है।

विक्रम की २० वीं शती के प्रारम्भ में एव ई० सन् की १९ वीं शती के अन्त में ५० सदासुख ने रत्नकरञ्जआक्काचार की टीका, समयसार की टीका, नित्य पूजा की टीका, भागचन्द ने ज्ञान सूर्योदय उपदेश सिद्धात रत्नमाला, अमितागत आक्काचार टीका, प्रमाण परीक्षा टीका, नेमिनाथ पुराण, बीलतराम ने छहडाला, मुनि आत्मराम ने जैन तत्त्वार्थ, तत्त्वनिर्णय प्रसार अज्ञानतिमिर भास्कर, चम्पाराम ने गौतम परीक्षा, वसुनन्दी आक्काचार टीका, चर्चासागर और योगसार, छत्रपति ने द्वादशानुप्रेक्षा, मनमोहन पचासिका, उद्यम प्रकाश और शिक्षा प्रधान, नन्दराम ने योगसार वचनिका, यशोधरचरित और त्रिलोक सार पूजा एव नायूराम दोशी ने सुकुमाल चरित, सिद्धिप्रिय स्तौन, महीपाल चरित, रत्नकरञ्जआक्काचार की टीका, समाधि तन्त्र की टीका, दर्शनसार टीका, परमात्मप्रकाश टीका लिखी है। हिन्दी जैन साहित्य के विकास का यह क्रम उत्तरोत्तर विकसित होता जा रहा है। बीसवीं शती में अनेक विद्वान् इस साहित्य की सेवा में सलग्न हैं।

#### सदम तालिका

- (१) देखें—चन्द्रावाई अभिनन्दन ग्रन्थ के अन्तर्गत डा० ज्योतिप्रसाद जैन का "हिन्दी की जननी अपभ्रंश" शीर्षक निबन्ध पृ० ४५९
- (२) विशेष जानकारी के लिए देखें—भारतीय साहित्य भाग १ के अन्तर्गत डा० एच० एल० जैन का "अपभ्रंश साहित्य" शीर्षक निबन्ध, पृ० १११-११७
- (३) जा मति पाछइ सपजइ, सा मति पछिली होइ ।  
मुजु भणइ मुणालवइ, विघन न नेवइ कोइ ॥  
जहू यदु रावणु जाइयो, दहमुहु झनु सरीर ।  
जननि चियभी चिन्तवइ, कवन पियावइ सीर ॥ हिन्दी साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, पृ० ३३

- (४) देखें—हिन्दी जैन साहित्य परिशीलन, भाग २, परिशिष्ट, पृ० २१८.
- (५) वही पृ० २१९.
- (६) हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, पृ० ६७
- (७) हिन्दी जैन साहित्य का इतिहास—प० बाबूराम प्रेमी, पृ० १५.
- (८) अजनासुन्दरी रास की प्रति जैन सिद्धान्त भवन, आरा, में सुरक्षित है ।
- (९) हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, पृ० ११७.
- (१०) बनारसी नाममाला, पद्य १७१—१७२, प्रकाशक बीरसेवा मन्दिर, दिल्ली ।
- (११) अर्द्ध कथानक, हिन्दी ग्रन्थरत्नाकर कार्यालय, लम्बई, से प्रकाशित है ।
- (१२) जैन शतक, पद्य ६५
- (१३) हिन्दी जैन साहित्य परिशीलन, प्रथम भाग, पृ० १७३—२०६, तथा अमेर शास्त्र मठार के प्रपौ का प्रचस्ति-संग्रह-प्रस्तावना भाग, पृ० १७—२२
- (१४) रचनार्थी और कवियों की विशेष जानकारी के लिए देखें—बुन्द्यावन विलास की प्रस्तावना-आद्योपान्त, तथा बाबूराम प्रेमी का हिन्दी जैन साहित्य का इतिहास, पृ० ६०—८०.
- (१५) प्रेमी अभिनन्दन ग्रन्थ के अन्तर्गत जैन सिद्धान्तभवन, आरा, के कुछ हस्तलिखित हिन्दी ग्रन्थ, पृ० ५०५ तथा हिन्दी जैन साहित्य परिशीलन भाग, २ का परिशिष्ट पृ० २३५ ।

आत्मा का सुन्दर चित्र प्रस्तुत करता हुआ कवि प्रारम्भ में ही मनुष्य को उसकी ऊँचाई पहिचानने की प्रेरणा देता है। शरीर से वह नितांत अलग है। पाप में लिप्त मनुष्य के लिए आत्मा की पवित्रता अत्यावश्यक है। पाप पंकजम शरीर को आत्मज्ञान के साधन से ही धोकर स्वच्छ किया जा सकता है। अतः पाप मूल को ज्ञान सरोवर में अवगाहन करते छुड़ाना चाहिए :-

मितरि भरिख पावमलु, मूढा करहि सङ्गहणु

जैमल लग चित्तमहि आणंदा रे किम जाय सङ्गहि

ज्ञान सरोवर अमिय जलु, मुणिवर करइ सणह

जट्ट कममल पोवहि आणंदा रे गिनबा पाहु गिवाव

इत भावनाओं में पाहुद दोहा से पर्याप्त साम्य है। इनको देखकर यह कहा जा सकता है कि कवि पर सं० १००० में विरचित पाहुद दोहा काव्य का पूरा पूरा प्रभाव पड़ा है। और यह भी कहा जा सकता है कि पाहुद दोहा ही इस रचना के मूल में रही हो।

रचनाकार ने गुरु की महत्ता पर प्रकाश डाला है। गुरु ही एक ऐसा साधन है जो आत्मा से मिला सकता है। गुरु भी ऐसा, जो सद्गुरु है, कुगुरु में इतनी क्षमता नहीं हो सकती। सच्चे गुरु की दृष्टि में सम्पत्त्व होता है और वह आत्म स्वरूप को जानता है और उसी अप्पाभाव में रंगा होता है। पाहुद दोहा की इन—

गुरु विषयव गुरु हिमकिरणु गुरु बीजव गुरु वेव ।

अप्पापरहं परंपरहं जो दरिसावइ भेव ॥

पंक्तियों की ही भांति गिम्तांकित पद देखिए—सामग्री पाहुद दोहा के उक्त दोहे से इन पंक्तियों को मिलाइए :-

गुरु जिनवर गुरु सिद्ध सिद्ध, गुरु रयनतमसाव ।

सो दरिसावइ अप्पपर आणंदा भवजल पावइ पाव ॥

कुगुरु प्रुनिय सिरण वणहु तीरव कहु वनेहु

देव सचेयणु संपगुव जो दरिसावइ भेव

× × ×  
सुणतहं आणव उल्लसह मस्तकि पा तिलकु

मुकुटमणि सिर सोहवई आणंदा साहु गुरु पाळव जागु

समरस भाव रंगिया, अप्पा देखइ सोई

अप्पज जाणव परहमइ आणंदा करई गिरालंब होई ।

वस्तुतः उक्त रचना में जो आणंदा शब्द बार-बार आया है उसके लिए यह भी कहा जा सकता है कि आणंदा शब्द के बार-बार प्रयोग के लिए यह भी संभव हो कि कवि ने उसे मन या जीवन का प्रतीक माना हो—

आनंद के कामी—मन अर्थात् हे आणंदा ! या हे आनन्द के प्रतीक-मन ! या हे साकार आनंद !

इस प्रकार रचना में आणंदा शब्द के बार-बार सम्बोधन के लिए ये अर्थ भी लगाये जा सकते हैं।

तीर्थों में कवि की श्रद्धा नहीं। तीर्थ करके व्यर्थ समय नष्ट करने से पूर्व तो कवि मनुष्य को अपने घट की तोष करने को कहता है। उसे कुदेवों पर भी विश्वास नहीं :-

जट्ट सट्टि तीरव परिजमई मूढा मरइ भगु

अप्यिन्नु ण जाणहि, आणंदारे घटमहि देव भगु

अतः घट में निवास करने वाले अनंत देवों की पहिचान कुगुरु नहीं करा सकता। वह तो दर्शन में ही पुष्ट है। उसकी दृष्टि ही निष्प्रा है—

सुणतहं हिणवइ कलमलइ मस्तकि उप्पवइ सुळ

अप्पालु वढावइ कहु हि पड, आणंदा मिच्छाविट्ठी जोगु

कवि का काव्य प्रवाह अप्पात्म के महानन्द जैसे तत्त्वों की व्याख्या करने में स्पष्ट होता है और रचनाकार स्वयं इस विषय में बृहत्तर उसका प्रतिपादन करता है। जिन कीन है, चिदानन्द की उपासना महाआनंद की पूजा बिना नहीं हो सकती, बाहे कोई शरीर का लुचव, सोमण, जाण, जप, आदिद्वारा किताबी ही सिद्धि प्राप्त की न वे, जटा कबो न बढाव, यपाई, सर्वी, गर्मी भोग, भोगन त्यागकर अर्थ अम करे, पर महानन्द को समझे बिना सब व्यर्थ है। गगन नंदल तभी स्थिर हो सकता है जब शील

गुणों की सम्यक् प्रकाश से रक्षा हो । अप-तप धर्म समझकर मन की शुद्धि की जाय । चिदानन्द जो सभी शरीरों में स्थित है उसे समझा जाय :-

चिदानन्दु सोण्डु विष्णु सखल शरीरार्थं सोई

महान्दि सो पूजियई आणंदारे गणमंडलु गिर होई

× × ×

केइ केस लुचावहि केइ सिर जटमार

अप्पा बिदु ण आणहि आणंदारे कि भया बहि भवपाह

तिणी कालु बाहिय सहि, सहहि परस्सह भाह

इंसण पाणहं चाहिरउ, आणंदारे मरिसए जमकालु

पापि मासि भोग्यु करहि पाण्डि गामु विरगु

अप्प ज्ञाण आणहि आणंदा तिहणाइ जम पुरिवासु

× × ×

जापु अपइ बहु तवतपई तो वि ण कम्महवेई

एक समउ अप्पा मुणइ आणंदा वत्तवइ पाणित देई

अप्पा संजम सील गुण अप्पा इंसणपाणु

बउ तउ संजम देउ गुरु आणंदा तो पाविहि पिबाणु

और कवि इस आध्यात्मिकता को महानन्द के निवास स्थान तक ले जाता है । भाषा की सरलता, रचना की गीतिमयता, लोक-भाषा मूलकता, शब्द चयन तथा प्रासादिकता दृष्टव्य है । रचना में वद लालित्य के साथ-साथ अर्थ गांभीर्य भी है । कवि ने निबन्ध की प्राप्ति कराने वाले महानन्द का निवास स्थान कितने मर्मकथन द्वारा सम्मिश्र किया है :-

जिमवइ साणर कठमहि कुसुम परिमलु होई

तिहुं देह भइ वसइ जिव आणंदा बिरला बूझ कोइ

हरिहरवंधु बिसि वणही मणुबुद्धि लखितण जाई

मध्य शरीरुह सोमसइ, आणंदा लीयहि मुरहि पसाई

पूरी रचना हिंदोल छन्द में छिड़ी गई है तथा कुल छन्द ४४ है । कवि ने भाषा प्राचीन राजस्थानी जन बोली ही रखी है, और १३ वीं शताब्दी के आस पास की रचना होने से उस पर अपभ्रंश के शब्दों का प्रभाव सर्वत्र परिलक्षित होता है । ज्ञान जैसे क्लिष्ट विषय को कवि ने बड़ी सरल शब्दावली, अनुप्रासादिकता तथा कोमल एवं प्रासादिक पदावली में समझाया है । उसके उपदेश का व्यक्तित्व स्थूल स्थूल पर स्पष्ट होता जाता है, जो रचना का महत्व और भी अधिक बढ़ा देता है ।

इन बातों के साथ साथ अंत में कर्मों के दोषों को दलने के लिए रचना को रोच पाठ करने का आदेश किया है :-

पढ़इ पढ़ावइ अणवरह पाह सिवपुरि जाई

कम्महण्य सउं गिरइलणि आणंदा भविषण हिवइ समई

उक्त पद भरत वाक्य के रूप में ग्रहण किया जा सकता है । निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि रचना सर्वांग सुन्दर और ज्ञानोन्मुख करनेवाली है । रचना का मूल पाठ लेखक ने लभ्य जैन ग्रंथालय बीकानेर से उपलब्ध किया है । यहाँ यह पाठ ज्यों का त्यों प्रकाशित किया जा रहा है । इसमें सम्पादन के नाम पर लेखक का अधिक कुछ भी नहीं है । भाषा है विद्वान् इसका वैज्ञानिक रूप से सम्पादन प्रस्तुत करेंगे—आणंदा का मूल पाठ अश्रावित है :-

— आणंदा —

चिदानन्दु साणं विष्णु, सखल शरीह हंसी

महान्दि सो पूजियइ, आणंदा गणमंडलु गिर होई ॥ आणंदा ॥ १॥

आणुगिरंजन अप्सरिउं अप्पा परमाणु

मूढ के देवण पुविषण आणंदा गुरु विष्णु मूलउ बंधु ॥ आणंदा ॥ २॥

जट्ट सट्ट तीरथ परिमइ, मूढा मरहि भर्मनु

अप्पा बिदु ण जाणइ घटमहि देउ आणंनु ॥ आणंदा ॥ ३॥

भीतरि भरित पावनलु मूडा कहि बसावु  
 जे मल आगा भित्ति मह आणवा, ते किय जाहि बसाने ॥आणवा ॥४॥  
 शाणु सरोवर अमिय जलु मुणिवर कहि सणावु,  
 अट्ठकम्ममळ भोवहि आणवा भिज्जड पटु पम्पणावु ॥आणवा ॥५॥  
 वेणी सगम जगमरहु जणि ज्वणम देहु  
 शाणुमि हित तपु जापि करि आणवा कम्मपडलखउ लेउ ॥आणवा ॥६॥  
 सत्थ पढतो भूळ जइ श्रम पूजण विवहार ।  
 काइ आचमण पूवीयइ आणवा नाही मोखहुवार ॥आणवा ॥७॥  
 चवताउ सजमसील गुण सहइ महवम भार  
 एक न जाणइ परम कला आणवा भमिहुइ बहु ससाव ॥आणवा ॥८॥  
 कहवि केस लुचकेहि केइ सिरि जट-भास  
 अप्पा विटु न ध्यावहि आणवा किम पावहि भवपाव ॥आणवा ॥९॥  
 तिणि कालवहि रिखसहि सहइ परीसइ भास दोसण  
 जाणह वाहिरउ आणवा पारे सहजपकालु ॥आणवा ॥१०॥  
 पासि मासि भोवणु करहि, पाणिउ गासु पियासु  
 अप्पाआइ न जाणहि आणवा तिहुनइ जमपुरिवासु ॥आणवा ॥११॥  
 बाहिरि लिब बरेवि मुणि क्खइ मूढ पिचिनु  
 अप्पाएकलु न ज्ञावहि आणवा सिमपुरि बाहि पियतु ॥आणवा ॥१२॥  
 जिणवर पुज्जइ गुरु धुणहि सत्थसवण कराय  
 अप्पादेउ न विदही आणवा ते पार जमपुरि बाहि ॥आणवा ॥१३॥  
 जाणि ससिद्धिइ झाईपउ अरिजिब तमाएहि  
 मोखमहापुरि नीयडउ आणवा भवहुइ पाणिउ देहि ॥आणवा ॥१४॥  
 जिणु असमधु वि मुणि नणउ तारण मल्लव होइ  
 मारनि तिहुयम अक्खिउ आणवा अप्पा करहुसहोइ ॥आणवा ॥१५॥  
 जिमि बइसालव कइमह, कुनुमह परमल होइ  
 तिम दोहसु विव सहिजिउ विरला बुझइ कोई ॥आणवा ॥१६॥  
 वच विहूणउ देहविहूँ पिम्मलु मरुह विहीणु  
 कमलिनि दले जलविटु जिम आणवा न वि तसु पाउ न पुण्य ॥आणवा ॥१७॥  
 स्पर्श नच रस बाहिरउ रूप विहीणु सोइ  
 जीउ सरीरह निण्णुकरि आणवा सह बुद जाणइ कोइ ॥आणवा ॥१८॥  
 देउ सपेतन साइ इति जियइ पर भिचहार  
 एक समह ध्याणल्लेण आणवा बडाइ कम्म पयाइ ॥आणवा ॥१९॥  
 आप जपइ वट्ट तउ तावइ सो वि न कम्महणेइ  
 एक समइ अप्पाभुणइ आणवा भउगउ पाणी देइ ॥आणवा ॥२०॥  
 सो अप्पा सजम सीलु गुणु जणउ दसणणाणु  
 सबउउ सजमु देउ भुइ आणवा जो जिण ससणि साइ ॥आणवा ॥२१॥  
 परमपउ जे ज्ञावहि सो सबउ विवहार  
 समिबुवोपहि बाहिइ आणवा कणु विणु गहिमपयालु ॥आणवा ॥२२॥  
 माय अप्पा कुल जासि विणु णउ उसु रोसु न राउ



संमिदुदिविहि जाणीइ आणंदा सद्गुरु करइ सुवाच ॥आणंदा ॥२३॥  
 परमानंदसरोवरह, जे मुणि करइहि पवेसु  
 अमिय महारस जइ पियहि आणंदा गुरु सागिहि उपदेसु ॥आणंदा ॥२४॥  
 महि सावइ रमणिहि रमइ जये वकहिइ होइ  
 आणवलेख जि ते वि मुणि आणंदा सिवपुरि गियडाहोइ ॥आणंदा ॥२५॥  
 सिमस सुणइ सद्गुरु भणइ परमानंद सह्याच  
 परमजोति तसु उत्तलसइ आणंदा करइ जु निम्मल नाच ॥आणंदा ॥२६॥  
 इंदियमणु विछोहियउ जेतनु कइ उपदेस  
 उदय करंतउ वारीउ आणंदा सुण आणभदेस ॥आणंदा ॥२७॥  
 समरस आरिहि रंजिया अप्पा देखइ सोइ  
 जपउ आणइ पसहणइ आणंदा करइ गिरालंब वासु ॥आणंदा ॥२८॥  
 गयकुंभत्पलि जेन दिइ केसरि करइ पहाइ  
 परम समाहि ण भुलइ आणंदा रहियउ हुइ गिरकाइ ॥आणंदा ॥२९॥  
 पुष्पफिय मलणि जुरइ पावउ ण होणइ देह  
 अप्पा अणु मणु रंजिया आणंदा केवलणाणु हवेइ ॥आणंदा ॥३०॥  
 देव वजावति दुदंभी पुणइ जि बंन मुरारि  
 इंद फणिंद विवज्जइ आणंदा तिण्डि सहिवार ॥आणंदा ॥३१॥  
 केवलणाण वि उपज्जइ सद्गुरु कचन पसाइ  
 जगु सचराचर सो मूणइ आणंदा रहइसु सहज समाइ ॥आणंदा ॥३२॥  
 सद्गुरु ताळपार्श्वइ सुगति तिया घर वासु  
 सागुइ गितु गितु शईमइ आणंदा जबलणि हियइ उसासु ॥आणंदा ॥३३॥  
 गुरु जिणवइ गुण सिद्धसिउं गुरु रणसयसार  
 जो दरिसावइ अप्पर आणंदा भवजलि पावहु पाइ ॥आणंदा ॥३४॥  
 जिमि सिइ घणहु, तीरय काइ भमेहु  
 देवसचेतन सत्यगुरु आणंदा जो दरिसावइ भेउ ॥आणंदा ॥३५॥  
 सुणइ सुणावइ आचहवइ सो जर सिवपुरी जाव  
 कम्महणण भउं गिरदलण आणंदा गोपालहिंसमाइ ॥आणंदा ॥३६॥  
 सुणतह आणंद उत्तलसइ मस्तकि ज्ञान तिळक  
 मुकुट मणिहि सिर सोहवइ आणंदा माहु गोपालहि जोइ ॥आणंदा ॥३७॥  
 —होयइ वा—मगुकि ऊपजइ सुलु  
 अणरनु वडइ वहु होयइ आणंदा मिच्छादिविहि जोण ॥आणंदा ॥३८॥  
 हींदोल—कुविणउ  
 —महाणदि इह वालियउ आणंदा जिणि दरिसाविउ भेउ ॥३९॥  
 —पादि देउ आणंदा  
 जणिउ भणइ महाणदि देउ जाणिउ पाणहंभउ ॥आणंदा ॥४०॥

## जैन व्याकरण साहित्य

(ले०—प्रो० नेमिचन्द्र जैन, एम० ए०, ज्योतिषाचार्य, आरा)

भाषा के शुद्ध ज्ञान के लिये व्याकरण ज्ञान परम आवश्यक है। वातु और प्रत्यय के संश्लेषण एवं विश्लेषण द्वारा भाषा के आन्तरिक गठन का विचार व्याकरण साहित्य में ही किया जाता है। लक्ष्य और लक्ष्यो का सुव्यवस्थित वर्णन करना ही व्याकरण का उद्देश्य है। व्याकरण शब्दों की व्युत्पत्ति और उनके निर्माण की प्राणवन्त प्रक्रिया के रहस्य का उद्घाटन करता है। यह शब्दों के विभिन्न रूपों के बीतन जो एक मूल सभा या वातु मिश्रित रहती है, उसके स्वरूप का निश्चय और उसमें प्रत्यय जोड़कर विभिन्न शब्दों के निर्माण की महनीय प्रक्रिया उपस्थित करता है, साथ ही वातु और प्रत्ययों के अर्थों का निश्चय भी इसी के द्वारा होता है। संक्षेप में व्याकरण भाषा का अनुशासन कर उसके विस्तृत साम्राज्य में पहुँचने के लिये राजपथ का निर्माण करता है। प्राचीन परम्परा के अनुसार आठ व्याकरण शास्त्र के निर्माताओं के नाम उपलब्ध होते हैं।

इन्द्रध्वज, काशकृत्स्नापिषली शाकटायन ।

पाणिन्यमर जैनेन्द्र, जयन्त्यष्टी च शास्त्रिका ॥

अर्थात् इन्द्र, शाकटायन, आपिषली, काशकृत्स्न, पाणिनि, अमर, जैनेन्द्र और चन्द्र ये आठ शास्त्रिक प्रसिद्ध हुए हैं। इन आठों में इन्द्र, शाकटायन, आपिषली, काशकृत्स्न और पाणिनि ये पाँच वैयाकरण प्राचीन और अमर, जैनेन्द्र तथा चन्द्र महीन हैं। अब इस प्रसंग में यह विचार करना है कि जैन सम्प्रदाय में व्याकरण शास्त्र का प्रणयन कब से आरम्भ हुआ और उसमें कौन-कौन प्रसिद्ध वैयाकरण हुए।

### जैन व्याकरण शास्त्र का उद्भव और विकास —

भगवान् महावीर के मुख से निस्तृत ब्राह्मणवाणी ही सनस्त ज्ञान विज्ञान का वाकर है। कहा जाता है कि सत्यप्रवाद पूर्व में व्याकरणशास्त्र के सभी प्रमुख नियम आये हुए हैं। इसमें वचन सस्कार के कारण, शब्दोच्चारण के स्थान, प्रयत्न, वचन-प्रयोग, वचन भेद आदि का निरूपण है। वचन सस्कार का विवेचन करते हुए इसके दो स्वरूप बतलाये गए हैं—स्थान और प्रयत्न। शब्दोच्चारण के ह्रस्व, कण्ठ, मस्तक, जिह्वामूल, दन्त, तालु, नासिका और गोंध ये आठ स्थान बतलाये हैं। शब्दोच्चारण के प्रयत्नों का विवेचन करते हुए स्पृष्टता, ईषत्स्पृष्टता, विवृतता, ईषद्विवृतता और सञ्चलता इन पाँच की परिभाषाएँ दी गई हैं। वचन के शिष्ट और दुष्ट प्रयोगों के विश्लेषण में शब्दों के साधुत्व और असाधुत्व का भी प्रतिपादन किया गया है। अतः सत्यप्रवादपूर्व में व्याकरणशास्त्र की एक स्पष्ट रूपरेखा दृष्टिगोचर होती है। जैन आत्माव के अनुसार पूर्वजन्म भगवान् महावीर से पहले के हैं। इनका पूर्वजन्म नाम ही इस बात का साक्षी है कि ये परम्परा में पहले से वर्तमान थे।

जैन आगम धर्मों की रचना प्राकृतभाषा में है, अतः प्राकृत में रचा गया कोई प्राकृत व्याकरण अवश्य रहा होगा। प्राकृत भाषा में लिखित आगम धर्मों में व्याकरण की अनेक बातें बारी हैं। ठाण अग के अष्टम स्थान में आठ कारकों का निरूपण किया गया है। अनुयोगद्वार (सू० १२८) में तीनवचन, लिंग, काल और पुरुषों का विवेचन मिलता है। इसी ग्रन्थ के सूत्र १२४, १२५ और १३० में क्रमशः चार, पाँच और दश प्रकार की सञ्ज्ञाओं का उल्लेख आया है। सूत्र १३० में सात सञ्ज्ञाओं और पाँच प्रकार के पदों का कथन किया गया है। अतः संक्षेप में इतना ही कहा जा सकता है कि संस्कृत में व्याकरणशास्त्र के प्रणयन के पूर्व जैनाचार्यों ने प्राकृत भाषा में ही व्याकरण ग्रन्थ लिखी<sup>१</sup> थे, जो आज उपलब्ध नहीं है।

भारतीय इतिहास में ई० पू० १८४ में बुधवर्ष के पुष्यमिष ने मौर्यवर्ष का अन्त कर मगध का शासन स्थापित किया<sup>२</sup>। यह पुष्यमिष ब्राह्मण धर्म का अनुयायी और अमग धर्म का विरोधी था। अतः इसके राज्यकाल में प्राकृत की अवज्ञेयता और संस्कृत भाषा का पुनरुद्धार हुआ। पतञ्जलि जैसे भाष्यकार ने अप्ठाम्यायी पर भाष्य लिखा। संस्कृत साहित्य की इस उत्कर्षाति ने बुधवर्ष काल में विराट्स्थ धारण किया और सार्वजनिक भाषा के साथ-साथ राजभाषा का पद भी इसे प्राप्त हुआ। पल्लवा शाहूणों के साथ अमगों ने भी संस्कृत भाषा की प्रचरचना का माध्यम बनाया। अमगों की प्रचर प्रतिभा ने अल्प काल में ही



“वो देवनन्दि प्रथमाभिधानो बुद्ध्या महत्या स जिनोद्भवुडि ।

श्री पूज्यपादोज्ज्वलि देवताभिर्यत्पुङ्खित पादयुग नदीमय” ॥

आचार्य का प्रथम नाम देवनन्दी था, बुद्धि की महत्ता के कारण यह जिनोद्भवुडि कहलाये और देवो ने उनके घरणो की पूजा की, इस कारण उसका नाम पूज्यपाद हुआ ।

“पदेयु पदैकदेशान्” नियम के अनुसार जिनोद्भवुडि का संक्षिप्त नाम जिनोद्भ है और उनके द्वारा ग्रथित शब्दानुशासन जेनेन्द्र कहा जाता है ।

आचार्य देवनन्दी का समय स्व० श्री प्रेमजी ने अनेक प्रमाणों के आधार पर विक्रम की छठी शताब्दी निश्चित किया है<sup>१</sup> । अधिकांश विद्वान् इसी समय को ठीक मानते हैं । श्री मुषिठिर मीमांसक ने जेनेन्द्र महाभूति में “जेनेन्द्र शब्दानुशासन तथा उसके “सिलपपाठ” शीर्षक में “अरण्यमहेन्द्रोमयुराम्” उदाहरण से यह निष्कर्ष निकाला है कि इसमें आचार्य पूज्यपाद के काल की “महेन्द्र और उसका मधुरा विजय ऐतिहासिक घटना सुरक्षित है । यहाँ महेन्द्र से आसय गुप्तवर्षीय कुमारगुप्त से है । इसका पूरा नाम महेन्द्रकुमार है । अत आचार्य पूज्यपाद गुप्तवर्षीय महाराजाधिराज कुमारगुप्त के समकालीन है और कुमारगुप्त का समय ई० ४१३-४५५ है । अतएव पूज्यपाद का समय—विक्रम की पाचवीं शती का उत्तरार्ध या छठवीं शती का पूर्वार्ध है । ये दर्शन और व्याकरण के परम्परा विद्वान् थे ।

इस व्याकरण में अनेक विशेषताएँ हैं । पाणिनीय व्याकरण के सूत्रों का आधार रहने पर भी स्वर और वैदिक प्रयोग सबही सूत्रों का परिचय कर दिया है । इसकी उल्लेखनीय विशेषताएँ निम्न हैं —

१—स्वभाविकत्वादिभिधानस्यैकशेषानारम्भ (१।१।९९) सूत्र द्वारा बताया गया है कि शब्द स्वभाव से ही एक शेष की अपेक्षा न कर एकत्व, द्वित्व, और बहुत में प्रवृत्त होते हैं । अत एकशेष मानना निरर्थक है । अतएव इनका यह व्याकरण अनेकशेष कहलाता है । इनका मत है कि लोकव्यवहार में जो चीज सर्वत्र प्रचलित है, उसे सूत्रबद्ध निर्बंध करने से शास्त्र का निरर्थक कलेवर बढ़ता है ।

२—सिद्धिरनेकान्तात् १।१।१। द्वारा यह बतलाया गया है कि नित्यत्व, अनित्यत्व, उभयत्व, अनुभयत्व, प्रभृति ज्ञान धर्मों से विशिष्ट धर्मरूप शब्द की सिद्धि अनेकान्त से ही संभव है । एकान्त सिद्धान्त से अनेक धर्मव्यतिथि शब्दों का साम्य नहीं बतलाया जा सकता ।

३—जेनेन्द्र का सप्ताप्रकरण बहुत ही मौलिक और सांकेतिक है । इसमें पातु, प्रत्यय, प्रातिपदिक, विभक्ति, धातु आदि अन्वय महासंज्ञाओं के लिए बीजमण्डित जैसी अतिसंक्षिप्त और पूर्ण सजाएँ आई हैं । इस व्याकरण में उपसर्ग के लिए णि, अव्यय के लिए शि, समास के लिए स, वृद्धि के लिए ऐपु, गुण के लिए एपु, सम्प्रसारण के लिए जि, प्रथमा विभक्ति के लिए वा, द्वितीय के लिए ह्यु, तृतीया के लिए या, चतुर्थी के लिए अपु, पचमी के लिए का, षष्ठी के लिए ता, सप्तमी के लिए ह्यु और सवोधन के लिए कि सजाएँ बतलायी गई हैं । इन संज्ञाओं की कल्पना में आचार्य का अद्भुत पाठ्य छिपा हुआ है ।

४—देवनन्दी ने सभी ४।३।६० को अधिकार सूत्र कहकर चतुर्थ अध्याय के तृतीय और चौथे पाद तथा पचम अध्याय के कुछ सूत्रों में सन्धि का निरूपण किया है । अधिकार सूत्र के अनन्तर छकार के परे सन्धि में तुगागम का विधान किया है । तुगागम करने वाले ४।३।६१—४।३।६४ तक बार सूत्र आए हैं । इन सूत्रों द्वारा ह्रस्व, आद्य, माह् तथा बी सञ्ज्ञो से परे तुगागम किया है और लु को न बनाकर इच्छति, गच्छति, वाञ्छिषति, वाञ्छिष्यत्, ह्रीच्छति, म्लेच्छति, कुलच्छाया आदि प्रयोगों का साम्य प्रदर्शित किया है । यद्यपि यह प्रक्रिया पाणिनि के समान है, किन्तु इसमें अधिक सूत्रों की आवश्यकता उपस्थित नहीं होती है । संज्ञाओं की मौलिकता के कारण ही अनुशासन में लाघवत्व आ गया है ।

५—यह पचाग व्याकरण है । इसमें पातुपाठ, यणपाठ, उणादिसूत्र और लिगानुशासन के निर्देश पूर्णतया उपलब्ध होते हैं ।<sup>२</sup>

जेनेन्द्र व्याकरण की टीकाएँ —

इस व्याकरण पर अभयनन्दि कृत ‘महाभूति’, प्रभाचन्द्र कृत ‘शब्दान्मोज्ञासकल्याण’, सुतीरिङ्कृत ‘पचवस्तु प्रनिया’ और प० महापद्म कृत ‘लघु जेनेन्द्र’ ये चार टीकाएँ प्रसिद्ध हैं । पचवस्तु के अन्त के श्लोक में जेनेन्द्र व्याकरण को महत् की उपमा दी है । यह मूलसूत्र रूषी स्तम्भों पर खड़ा किया गया है, न्यासस्थी उसकी भारी रत्नमय भूमि है, वृत्तिरूप उसके कपाट

है, भाष्यरूप शब्दातल है, टीकात्म्य उसके माल या मंजिल हैं और यह पंचवस्तु टीका उसकी सोपानश्रेणी है। इसके द्वारा उक्त महल पर आरोहण किया जा सकता है। अतएव स्पष्ट है कि पंचवस्तु के कर्ता के समय तक इस व्याकरण पर एक न्यास, दो वृत्तियाँ, तीन भाष्य और चार टीकाएँ विद्यमान थीं।

जैनेन्द्र सूत्रपाठ का संशोधित और परिष्कृत संस्करण शब्दार्णव कहलाता है। इसके कर्ता गुणनन्दि हैं<sup>१०</sup>। गुणनन्दि का समय दशवीं शताब्दी माना गया है। शब्दार्णव की दो टीकाएँ उपलब्ध हैं—शब्दार्णव चन्द्रिका और शब्दार्णव प्रक्रिया। शब्दार्णव चन्द्रिका के रचयिता सोमदेव हैं। ये शिलाहारवंश के राजा भोजदेव (द्वितीय) के समय में हुए हैं। इन्होंने अर्जुनिका नामक ग्राम के त्रिभुवन तिलक नामक जैन मन्दिर में अंक संवत् ११२७ में इसकी रचना की है। यह रचना सनातन जैन ग्रन्थ-माला से प्रकाशित है।

शब्दार्णवप्रक्रिया जैनेन्द्र-प्रक्रिया के नाम से मुद्रित है। जिस प्रकार अभयनन्दि की वृत्ति के आधार पर प्रक्रियाश्च पंचवस्तुटीका लिखी गयी है, उसी प्रकार सोमदेव की शब्दार्णव चन्द्रिका के आधार पर यह प्रक्रिया लिखी गई है।

जैनेन्द्र की उपलब्ध समस्त टीकाओं में अभयनन्दिकृत महावृत्ति ही सबसे प्राचीन है। इनका समय ई० सन् ७५० है<sup>११</sup>। इन्होंने मंगलाचरण के श्लोक में पूर्ववर्ती प्राचीन टीकाओं का भी निर्वेक्ष किया है।

यच्छब्द लक्षणमनुव्रजपारमर्श—

रक्ष्यतमुक्तमभिधानं विधी शरिरेः।

उत्सर्गलोकहृदयप्रियचापवाग्यै—

अ्यक्तीकरोत्वमयनन्दिमुनिः समस्तम् ॥

कठिन्ता से पार पाने योग्य जिस शब्द लक्षण को दृष्टि ने व्याख्या करने में स्पष्ट नहीं किया, उस सम्पूर्ण शब्द लक्षण को अभयनन्दी मुनि सबसे हृदय को प्रिय लगने वाले सुन्दर वाक्यों से स्पष्ट करता है।

अतः स्पष्ट है कि अभयनन्दी ने अपने से पूर्ववर्ती व्याख्याकारों को 'शरिरे' पद से व्यक्त किया है। संभवतः ये व्याख्याएँ लघुवृत्ति के रूप में रही होंगी। आचार्य अभयनन्दी की यह वृत्ति काशिका के समान ही वृहत् है। इसमें निम्न विशेषताएँ विद्यमान हैं।

१—कात्यायन के वार्तिक और पतञ्जलि के महाभाष्य से सार लेकर पुन्यपाव से छूटे हुए व्याकरण नियमों की पूर्ति वार्तिक, परिभाषा और उपाख्यान रचकर की।

२—शिक्षा सूत्र भी इस महावृत्ति में पाये जाते हैं। १११२ की व्याख्या में लगभग ४० शिक्षासूत्र दिये गये हैं।

३—परिभाषाओं की व्याख्याएँ भी वृत्ति में की गई हैं।

४—अभयनन्दी ने अपनी वृत्ति में अनेक उणादिसूत्र उद्धृत किये हैं। इनमें कुछ प्राचीन पंचपात्री से मिलते हैं और कुछ नये पाठान्तर हैं। अतः जैनेन्द्र के उणादिसूत्रों को जानने के लिए इस महावृत्ति का अध्ययन परम आवश्यक है।

५—अनेक नवीन शब्दों का साधुत्व प्रदर्शित किया है। यथा ११२१९ की व्याख्या में प्रविनव्य प्रयोग की सिद्धि में अद्भुत पक्षित्व दिखलाया गया है।

६—महावृत्ति में दिये गये उदाहरणों से अनेक ऐतिहासिक तथ्य प्रकाश में आते हैं—यथा सूत्र १४४ की वृत्ति में 'शरदं मयुरा'रगवीया', 'मासं कल्याणी कांची', दिये गये उदाहरणों से अवगत होता है कि कांचीपुरी में मासव्यापी उत्सव होता था और मयुरा में शरद-आश्विन के महीने में खोगा की जाती थी।

७—महावृत्ति के उदाहरणों में तीर्थंकरों, महापुरुषों, ऋषीं और ग्रन्थकारों के नाम भी आये हैं। जैसे १४१५ में अनु-शालिभद्रम् आख्याः, अनुसमन्तगर्दं तात्किनाः, सूत्र १४११६ में उपसिंहनन्विर्न कवयः, उपसिंहसेनं वैयाकरणाः तथा ११३१० में आकुमारं यथाः समन्तभद्रस्य, प्रयोग आये हैं। इन प्रयोगों से सिद्ध है कि सबसे बड़ा ऋषी शालिभद्र, सबसे बड़ा वैयाकरण सिद्धसेन था।

८—व्याकरण सम्बन्धी अनेक वृत्तियों को भी इस महावृत्ति में सुलझाया गया है।

इस प्रकार जैनेन्द्र व्याकरण संस्कृत साहित्य की इस द्वितीय कान्ति का सर्वप्रथम व्याकरण है, इसने पाणिनि की अपटाध्यायी के लौकिक ज्ञाता के अनुशासन सम्बन्धी सूत्रों को पूर्णतया सुरक्षित रखा है। अभयनन्दी ने १२ हजार श्लोक प्रमाण इसकी महावृत्ति लिखी है। अन्य टीकाएँ भी उपयोगी हैं।

## शाकटायन व्याकरण —

इस व्याकरण के रचयिता पापनीय सच के आचार्य पत्तकीर्ति हैं। इनका दूसरा नाम शाकटायनाचार्य भी है। इन्होंने अमोघवृत्ति न्यास सहित शाकटायन के सूत्रों की रचना की है। अमोघवृत्ति स्वयं शाकटायन या पत्तकीर्ति की ही बताया जाती है। मुनिवशाम्बुदय में बताया है “उक्त मुनि ने अपने बुद्धिरूप मन्दराचल के श्रुतरूप समुद्र का मन्थनकर यश के साथ व्याकरणरूप सत्तम अमृत निकाला। शाकटायन ने उत्कृष्ट शब्दानुशासन को बना देने के बाद अमोघवृत्ति नाम की टीका, जिससे बड़ी-शाकटायन कहते हैं—बनायी, जिसका परिमाण १८००० हुआ है। जगत्प्रसिद्ध शाकटायन मुनि ने व्याकरण के सून और साथ ही सूत्रो वृत्ति भी बनाकर एक प्रकार का पुष्प सम्पादन किया। एक बार अविदिकर्ण सिद्धान्तचन्द्रवर्ती पद्मनन्दि ने मुनियों के मध्य पूजित शाकटायन को गन्धर पर्वत के समान धीर विशेषण से विगूँथित किया।”

इससे स्पष्ट है कि पत्तकीर्ति ने स्वोपसृष्टवृत्ति—अमोघवृत्ति की रचना की है। ‘प्रायेते दृश्ये’ सूत्र की अमोघवृत्ति में ‘अवहृद्वनोषवर्षोऽपरीतान्’ अर्थात् अमोघवर्ष ने शत्रुओं को जला दिया—इस घटना से प्रथम अमोघवर्ष का अपने वानुजा पर विजय पाने का उत्तेज प्राप्त होता है। इसी घटना का उत्तेज एक सवत् ८३२ के शिकालेख में भी हुआ है ‘मृपालान् कण्टकामान् वेष्टयित्वा ददाह’ अर्थात् अमोघवर्ष ने उन काटे जैसे राजाओं को घेर और जला दिया, जो उससे एकाएक विरह हो गये थे। इसमें लिङ् लकार की ‘ददाह’ क्रिया का प्रयोग हुआ है, किन्तु शाकटायन ने लङ् लकार की ‘अवहृत्’ क्रिया का प्रयोग किया है। इससे ज्ञात होता है कि शाकटायन के समय यह घटना घटित हुई थी। अतः शाकटायन या पत्तकीर्ति का समय एक सवत् ७३६-७८९ के मध्य में है<sup>११</sup>।

इस व्याकरण में चार अध्याय और सोलह पाद हैं। प्रथम अध्याय में ७२१ सूत्र, द्वितीय में ७५३, तृतीय में ७५५ और चतुर्थ में १००७ सूत्र हैं। कुल सूत्रों की संख्या ३२३९ है। कहा भी है —

गणनेयं सूत्राणामनुष्ठुभामार्थसप्तमशतीह

मीथि सहस्राणि शब्दे, द्वे पदविधश्च योशाम्<sup>१२</sup> ॥

इस शब्दानुशासन में नौ प्रकार के सूत्रों का कथन किया गया है—संज्ञा, निबन्ध, निषेध, अधिकार, निष्पापवाद, विधि, परिभाषा, अतिदेश और विकल्प। यथा—

संज्ञानिबन्धनिषेधाधिकार निष्पापवादविधिपरिभाषा ।

अतिदेशाधिकार्याविति, वतयश्चब्दानुशासने सूत्राणाम्<sup>१३</sup> ॥

यह शब्दानुशासन सूत्रपाठ, गणपाठ, भाषुपाठ, क्रियानुशासन और उपाधि सूत्रपाठरूप पचाग है। इसमें पाणिनीय या जैनेन्द्र के समान वार्तिक, उपास्याय अथवा अन्य नियम नामों की आवश्यकता नहीं है। यह इतना पूर्ण और व्यवहारोपयोगी है कि इस एक ही व्याकरण के अध्ययन से संस्कृत भाषा का पूर्ण पाण्डित्य प्राप्त किया जा सकता है।

शाकटायन व्याकरण में प्रत्याहार सूत्रों का अन्वयाभाव है। आरम्भ में “तत्रादौ शाल्ते सत्यवहारायं सत्तासहह कथ्यते” लिखकर (१) अङ्ग (२) शब्द (३) एवौह (४) एवौच, हयवरलम् (५) अमहवचम् (६) जषवचम् (७) फषवचम् (८) सफवचम् (९) वचम् (१०) कथम् (११) अपस अ अ × क पर (१२) हल् (१३) इति वर्ण समान्याय अर्थात्-प्रत्याहारायं। इस प्रकार शाकटायन में १३ प्रत्याहार सूत्रों का मिलन किया गया है। यहाँ एक विवेचना यह है कि शाकटायन में प्रत्याहार सूत्रों का सग्रह पाणिनि जैसा ही नहीं है और न इनका क्रम जैनेन्द्र से ही मिला है, बल्कि इन्होंने उन दोनों आचार्यों के प्रत्याहार सूत्रों में संशोधन और परिवर्तन किया है। उदाहरणार्थ शाकटायन में स्कार को स्वर माना ही नहीं गया है। इसी प्रकार अनुस्वार, विसर्ग, जिह्वामूलीय, और उपध्मानीय की गणना व्यञ्जनों के अन्तर्गत कर दी गई है। पाणिनि ने अनुस्वार, विसर्ग जिह्वामूलीय और और उपध्मानीय को विकृत व्यञ्जन माना है। वास्तव में अनुस्वार मकार या नकार अन्य है, विसर्ग कहीं स्कार से और कहीं रेफ से स्वतः उत्पन्न होता है तथा जिह्वामूलीय और उपध्मानीय दोनों क्रमशः क, ख तथा प, फ के पूर्व विसर्ग के ही विकृत रूप हैं। पाणिनि ने इन सभी अक्षरों को अपने प्रत्याहार सूत्र में—जो कि उनकी वर्णमात्रा कही जायगी, स्वतन्त्र रूप से कोई स्थान नहीं दिया है। बाद के पाणिनीय व्याकरणों में से कात्यायन ने उक्त पाठों को स्वर, व्यञ्जन दोनों में ही परिगणित करने का निर्देश किया। शाकटायन व्याकरण में अनुस्वार, विसर्ग आदि के मूल स्वरों को ध्यान में रखकर ही उन्हें प्रत्याहार सूत्रों में स्थान दिया और उनके व्यञ्जन होने की घोषणा कर दी गयी।

शाकटायन के प्रत्याहार सूत्रों की दूसरी विशेषता यह है कि उनमें लघु सूत्र को स्थान नहीं दिया है और लघुर्ण को पूर्ण सूत्र में ही रख दिया गया है। इसमें सभी वर्णों के प्रथमादि वसर्गों के क्रम से अलग-अलग प्रत्याहार सूत्र दिये गये हैं। केवल वर्णों के प्रथम वर्णों के ग्रहण के लिये दो सूत्र हैं। पाणिनीय वर्णसामान्या की भाँति शाकटायन व्याकरण में भी हुकार दो बार आया है। पाणिनीय व्याकरण में ४१, ४३ या ४४ प्रत्याहार रूपों की उपलब्धि होती है, किन्तु शाकटायन में सिर्फ ३८ प्रत्याहार ही उपलब्ध हैं।

शाकटायन में सामान्य संज्ञाएँ बहुत अल्प हैं। इत्संज्ञा और स्वसंज्ञा-सवर्ण संज्ञा करनेवाले, वस ये दो ही संज्ञाविधायक सूत्र हैं और इस व्याकरण में अवशेष दो सूत्र ग्राहकसूत्र कहे जायेंगे। ग्राहक सूत्रों में प्रथम सूत्र वह है, जो स्वर से उसके जातीय वीर्णादि वर्णों का बोध करता है और दूसरा प्रत्याहार बोधक सप्तमेतत् १।१।१ सूत्र है। यह प्रत्याहारबोधक सूत्र इतना अस्पष्ट है कि इसकी आत्मा दबीसी जान पड़ती है। यदि इसी की शब्दों के अनुसार समझना हो तो इसके पूर्व पाणिनी का 'आविरत्येन' सहैता, सूत्र कंठस्थ कर लेना होगा।

यद्यपि शाकटायन में लृ वर्ण को ग्रहण नहीं किया गया है, पर उसके टीकाकारों ने "लृवर्णग्रहणे लृवर्णस्यापि ग्रहणम् भवति" तथोक्तेरत्वप्रतिज्ञात्" कथन किया है। अतः लृकार के ग्रहण की सिद्धि कर ली है।

यह स्पष्ट है कि शाकटायन व्याकरण में संज्ञासूत्रों की बहुत कमी है। आचार्य पश्यकीर्ति ने कारिकाओं में भी प्रमुख सिद्धान्तों का सन्निवेश किया है। इस शब्दानुशासन के संज्ञाप्रकरण में कुल छह सूत्र हैं, उनमें भी दो ही सूत्र ऐसे हैं, जो संज्ञा विधायक कहे जा सकते हैं। शाकटायन ही एक ऐसा व्याकरण है, जिसमें बहुत कम संज्ञाओं से काम चलाया गया है। सरलता और आशुबोधता की दृष्टि से इस शब्दानुशासन के संज्ञाप्रकरण का अधिक महत्त्व है। पाणिनी और जैनेन्द्र के समान पश्यकीर्ति ने संज्ञाओं को संक्षिप्त, जटिल और सांकेतिक बनाने की चेष्टा नहीं की है।

शाकटायन में 'न' १।१।७० सूत्र के द्वारा विराम में सन्धि कार्य का निषेध करते हुए अथिराम में सन्धि का विधान सामकर "न" सूत्र को अधिकारसूत्र बताया है। अच् सन्धि के आदि में सबसे पहले अयादि सन्धि का विधान किया है। पश्चात् १।१।७३ द्वारा यण् सन्धि का निरूपण किया है। यण् सन्धि के विधान के प्रसंग में शाकटायन में "ह्रस्वो वाजये" १।१।७४ सूत्र है, इसके द्वारा दयो-अञ-धधिवज, नदी-एपा-नदिपपा, नचेपा रूप सिद्ध होते हैं। शाकटायन का यह विधान बिल्कुल नवीन है। पाणिनीय तन्त्र में ह्रस्व विधान का नियम नहीं है। ज्ञात होता है कि शाकटायन के समय में भाषा का प्रवाह पाणिनी की अपेक्षा बहुत आगे बढ़ गया है।

प्रकृतिभाव सन्धि को शाकटायन ने निषेध सन्धि कहा है। इस प्रकरण में केवल चार ही सूत्र आये हैं। यद्यपि पाणिनि की अपेक्षा इसमें कोई मौलिकता या नवीनता नहीं है, फिर भी इतना तो कहा जा सकता है कि शाकटायन ने बहुत थोड़े में अधिक कार्य कर दिखलाया है। शाकटायन में स्वर सन्धि के अन्तर्गत द्विव सन्धि को भी रखा गया है और इसका अनुशासन ९ सूत्रों में किया गया है। यह अनुशासन पाणिनि के समान है, किन्तु इसका प्रभाव उत्तरकालीन व्याकरण हेतु पर अधिक पड़ा है।

सत्राद् शब्द की सिद्धि शाकटायन ने "सत्राद्" १।१।११३ सूत्र द्वारा की है। वृत्ति में "समोमकारो निपात्यते चित्तवन्ते राजि परे" लिखा है। इससे स्पष्ट है कि इन्होंने मकार को निपातन से ही ग्रहण कर लिया है। यद्यपि शाकटायन में इस सूत्र से पूर्व वैकल्पिक अनुस्वार का अनुशासन विद्यमान है, तो भी उन्होंने अनुस्वाराभाव का जिक्र नहीं किया है। हमें ऐसा लगता है कि निपातन कह देने से ही शाकटायन ने इसलिये सन्तोष कर लिया कि निपातन का अर्थ ही है, अन्य विकार्य स्थितियों का अभाव। अतः उन्होंने हेम की तरह अनुस्वाराभाव कहने की आवश्यकता नहीं समझी और उनके टीकाकारों ने इस पर प्रकाश डाला।

शब्दसाधुत्व में शाकटायन का दृष्टिकोण पाणिनि के ही समान है। इन्होंने एक-एक शब्द को लेकर सातों विभक्तियों में उनके रूपों की साधनिका उपस्थित की है।

स्त्री प्रत्यय प्रकरण में शाकटायन ने स्त्री प्रत्ययान्त शब्दों का साधुत्व छोड़ दिया है। जैसे दीर्घपुच्छी, दीर्घपुच्छा, कवर-पुच्छी, भण्णपुच्छी, विषपुच्छी, उल्लूकपुच्छी, अश्वकीर्ति, मनसाकीर्ति प्रभृति प्रयोगों का शाकटायन में अभाव है। इस कमी

की प्रति हेमचन्द्र ने २।४।४, २।४।४२, २।४।४३ और २।४।४५ सूत्रों के प्रत्यय द्वारा की है। शाकटायन में कारक सामान्य और कर्ता, कर्मादि की परिभाषाएँ नहीं आई हैं। इसमें विभक्ति विधायक सूत्रों का सीधे ढंग से ही कथन किया गया है। अतः शाब्दिक अनुशासन की दृष्टि से यह प्रकरण उतना महत्वपूर्ण नहीं है, जितना पाणिनि का है।

शाकटायन में समास प्रकरण आरम्भ करते ही बहुव्रीहि समास विधायक सूत्र का निर्देश किया है। परन्तु कुछ तद्धित प्रत्यय आ गये हैं, जिनका संयोग प्रायः बहुव्रीहि समास में होता है। जैसे न, दुष्, सु, दगते परे प्रजा शब्दान्त बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय, न, दुष् तथा अल्प शब्द से परे मेधा शब्दान्त बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय, जाति शब्दान्त बहुव्रीहि से छः प्रत्यय एवं धर्मशब्दान्त बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय होता है। इसके परचाएँ बहुव्रीहि समास में पृथग्भाव, ह्रस्व प्रभृति अनुशासनों का नियमन है। सुगन्धि, पूतगन्धि, सुरभिगन्धि, भूतगन्धि आदि सामासिक प्रयोगों के सामुच्च्य के लिए इत् प्रत्यय का विधान किया है। बहुव्रीहि समास समाप्त करते ही अव्ययीभाव समास का प्रकरण आरम्भ हो जाता है तथा युद्धवाच्य में ग्रहण और ग्रहरण अर्थ में केषाकेषि और दण्डादधि को अव्ययीभाव समास माना है। यतः शाकटायन के अनुसार अव्ययीभाव समास के प्रधान दो भेद हैं—अन्य पदार्थ प्रधान और उत्तर पदार्थ प्रधान। अतः “केषांश्च केषांश्च परस्परस्य ग्रहणम् यत्तिन् युद्धे” इस प्रकार के साध्य प्रयोग विग्रहवाच्य में अन्य वाक्य प्रधान अव्ययीभाव समास है। पाणिनि ने जिन प्रयोगों को बहुव्रीहि समास में गिनाया है, उनमें से कतिपय शाकटायन में अव्ययीभाव समास में गिनाये गये हैं।

शाकटायन का तद्धित, कृत और तिङन्त प्रकरण भी प्रायः पाणिनि के अनुसार है। परन्तु इन प्रकरणों में प्रत्यय-विधान और प्रत्ययों के अर्थ अपनी मौलिकता समेटे हुए हैं। कुछ अनुशासक ने उस चित्ती का कार्य किया है, जो पुराने उपादानों को लेकर भी भवन का नये ढंग से निर्माण करता है।

शाकटायन शब्दानुशासन की सात टीकाएँ अबतक उपलब्ध हैं। विवरण निम्नप्रकार है।

१. अमोघवृत्ति—यह राष्ट्रकूट नरेश अमोघवर्ष के नाम पर लिखी गयी है। स्वयं सूत्रकर्ता ही इस वृत्ति के रचयिता हैं। यह सबसे बड़ी वृत्ति है।

२. शाकटायन-व्यास—यह अमोघवृत्ति पर प्रमाणवृद्धत न्यास है। इस ग्रन्थ के केवल दो अध्याय उपलब्ध हैं।

३. चिन्तामणि टीका (लघीयरी मुक्ति)—सखवर्मा ने अमोघवृत्ति को संक्षिप्त कर यह टीका लिखी है। व्याकरण शास्त्र की दृष्टि से यह टीका अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

४. मणिप्रकाशिका—अजितसेन ने चिन्तामणि के अर्थ को व्यक्त करने के लिए इस टीका का निर्माण किया है। अनुशासन की दृष्टि से यह टीका भी अप्रमेयार्थों के लिए उपयोगी है।

५. प्रक्रिया संग्रह—अभयचन्द्र ने सिद्धान्त कौमुदी के ढंग की यह टीका लिखी है। जो पाणिनीय तन्त्र के लिए अद्वो-जिदीक्षित ने कार्य किया है, वैसा ही यह कार्य है।

६. शाकटायन टीका—वाविपर्वत बख-भाक्सेन नेबेध ने इस टीका की रचना की है। यही भाक्सेन कातन्त्र की स्वमाका टीका के कर्ता भी हैं। इनका एक “विश्वतत्त्व प्रकाश” नामक ग्रन्थ भी उपलब्ध है।

७. स्वसिद्धि—पाणिनी सूत्रों पर लघुसिद्धान्त कौमुदी का निर्माण इसलिये हुआ कि विशाखसुखों को संशेप में पाणिनीय शब्दानुशासन का बोध बिना किसी क्लेश के हो सके। इसी बात को ध्यान में रखकर दयापाल मुनि ने इस टीका की रचना की है। यह लघुसिद्धान्तकौमुदी के समान उपयोगी है। दयापाल के गुरु का नाम यतिसागर था। टीकाकार पार्वनाय-चरित और न्यायविनिश्चय के कर्ता बाहिराल सूरि के समर्थ थे। पार्वनाय चरित की रचना शकसंवत् ९४७ में हुई है। अतः टीकाकार का समय भी उपर्युक्त ही है<sup>१५</sup>।

हेमशब्दानुशासनः—

आचार्य हेम का व्यक्तित्व जितना गौरवास्पद है, उतना ही प्रेरक भी। इनमें एक साथ ही वैयकरण, आलंकारिक, दार्शनिक, साहित्यकार, इतिहासकार, पुराणकार, कोषकार, छन्दोनुशासक और महान् युगकविका अत्यन्त समभाव हुआ है। हेम के दृग विभिन्न रूपों में उनका जीवन-सा रूप संश्लेष है, यह निश्चय करना कठिन है। पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि वैयकरण हेम अपने क्षेत्र में अद्वितीय हैं।



हेम के पूर्व पाणिनी, चान्द्र, पूज्यपाद, शाकटायन और भोजदेव आदि जितने ही व्याकरण हो चुके हैं। इन्होंने अपने समय में उपलब्ध समस्त शब्दार्थ का अध्ययन कर एक सर्वांगपूर्ण, उपयोगी एवं सरल व्याकरण की रचना कर संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओं को पूर्णतया अनुशासित किया है। सत्कालीन प्रचलित अपभ्रंश भाषा का अनुशासन लिखकर हेम ने इस भाषा को अमर तो बना ही दिया है, किन्तु अपभ्रंश के प्राचीन दोहों को उदाहरण के रूप में उपस्थित कर सुप्त होते हुए महत्वपूर्ण साहित्य के नमूनों की रखा भी की है। वास्तविकता यह है कि शब्दानुशासक हेम का व्यक्तित्व अद्भुत है। इन्होंने वातु और प्रातिपदिक, प्रकृति और प्रत्यय, समास और वाक्य, कृत और सङ्घित, अव्यय और उपसर्ग प्रभृति का निरूपण, विवेचन एवं विश्लेषण किया है।

शब्दानुशासन के क्षेत्र में हेमचन्द्र ने पाणिनी, भट्टोजिदीक्षित और भट्टि का कार्य अकेले ही सम्पन्न किया है। इन्होंने सूत्र वृत्ति के साथ प्रक्रिया और उदाहरण भी लिखे हैं। संस्कृत शब्दानुशासन सात अध्यायों में और प्राकृत शब्दानुशासन एक अध्याय में, इस प्रकार कुल आठ अध्यायों में अपने अष्टाध्यायी शब्दानुशासन को समाप्त किया है।

संस्कृत शब्दानुशासन के उदाहरण संस्कृत इष्याय्य काव्य में और प्राकृत शब्दानुशासन के उदाहरण प्राकृत इष्याय्य काव्य में लिखे हैं।

संस्कृत शब्दानुशासन के प्रथम अध्याय में २४१ सूत्र, द्वितीय में ४६०, तृतीय में ५२१, चतुर्थ में ४८१, पंचम में ४९८, षष्ठ में ६९२ और सप्तम में ६३३ सूत्र हैं। कुल सूत्रसंख्या ३५६६ है। प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में संज्ञाओं का विवेचन किया है। इसमें स्वर, ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत, नामी, समान, सन्ध्यासर, अनुस्वार, विसर्ग, व्यंजन, ध्रुव, वर्ग, अव्यय, घोषवत्, अन्तस्व, शिष्ट, स्त, प्रथमादि, विभक्ति, पद, वाक्य, नाम, अव्यय और संख्यावत् इन बीबीस का प्रतिपादन किया है। शिष्टाव्यय द्वितीयो वा १।३।५९ द्वारा खीरम्, क्षीरम् तथा अपसरा, अपसरा जैसे शब्दों की सिद्धि प्रदर्शित की है। हिन्दी का खीर शब्द हेमचन्द्र के खीरम् बहुत नजदीक है।

हेम ने इस प्रकरण में व्यंजन और विसर्ग इन दोनों सन्धियों का सम्मिलित रूप में विवेचन किया है। इसके कुछ सूत्र व्यंजन संधि के हैं तथा कुछ विसर्ग के और आगे बढ़ने पर विसर्ग सन्धि के सूत्रों के पश्चात् पुनः व्यंजन सन्धि के सूत्रों पर लौट आते हैं और अन्त में पुनः विसर्ग सन्धि की बातें चलाने लगते हैं। सामान्य रूप से देखने पर यह एक गड़बड़-झाला दिखलाई पड़ेगा, पर वास्तविकता यह है कि हेमचन्द्र ने व्यंजन सन्धि के समान ही विसर्ग सन्धि को भी व्यंजन सन्धि ही माना है, यतः दोनों का एकजातीय स्वरूप है। दूसरी बात यह है कि प्रायः देखा जाता है कि व्यंजन सन्धि के प्रसंग में आवश्यकतानुसार ही विसर्ग सन्धि के कार्य का समावेश हो जाया करता है। हेम विसर्ग को “रू” और “सू” का प्रतिनिधि ही मानते हैं। प्रथम अध्याय के चतुर्थपाद में कतिपय स्वरांत और व्यंजनांत शब्दों का भी नियमन किया गया है।

द्वितीय अध्याय के प्रथमपाद में अवशेष शब्द रूपों की चर्चा, द्वितीय पाद में कारक प्रकरण, तृतीय पाद में पठ-गत्व विधान और चतुर्थपाद में स्त्री-प्रत्यय प्रकरण हैं। तृतीय अध्याय के प्रथम और द्वितीय पाद में समास प्रकरण तथा तृतीय और चतुर्थ पाद में आख्यात प्रकरण आया है। चतुर्थ अध्याय के चारों पादों में भी आख्यात प्रकरण का ही नियमन किया गया है। पंचम अध्याय के चारों पादों में कृदन्त और षष्ठ तथा सप्तम अध्याय में तद्धित प्रकरण सन्निविष्ट हैं।

यह पहले ही कहा जा चुका है कि हेम ने अपने पूर्ववर्ती समस्त व्याकरणशास्त्र का अध्ययन कर अपने शब्दानुशासन को सर्वांगपूर्ण और अद्वितीय बनाने का श्लाघनीय प्रयास किया है। अब यह विचार कर लेना भी आवश्यक है कि हेम ने अन्य व्याकरणों की अपेक्षा क्या वैशिष्ट्य है।

सर्वप्रथम पाणिनि और हेम की तुलना करने से ज्ञात होता है कि हेम ने पाणिनि से बहुत कुछ लिया है, पर इस अवदान को मौलिक और नवीन रूप में ही उन्होंने प्रस्तुत किया है। विचार करने से अलग होता है कि संस्कृत के शब्दानुशासकों ने विभिन्न प्रकार से अपनी-अपनी संज्ञाओं के सैकेतिक रूप दिये हैं। यत्र-तत्र एकता होने पर भी विभिन्नता प्रचुरमात्र में विद्यमान है। यही तो कारण है कि जितने विशिष्ट व्याकरण हुए, उनकी रचनाएँ अलग-अलग व्याकरण के रूप में अभिहित हुईं। विवेचन शैली की विभिन्नता के कारण एक ही संस्कृत भाषा में व्याकरण के कई तन्त्र प्रसिद्ध हुए।

हेमचन्द्र की सर्वत्र व्यावहारिक प्रवृत्ति है। इन्होंने स्वर तथा व्यंजन विधान संज्ञाओं का विवेचन करने के अनन्तर विभक्ति, पद, नाम और वाक्य संज्ञाओं का बहुत ही वैज्ञानिक निरूपण किया है। पाणिनीय व्याकरण में इस प्रकार के विवेचन का

ऐकान्तिक अभाव है। पाणिनि तो वाक्य की परिभाषा देना ही मूल ग्रहण हैं। परन्तु वैवाकरण काव्यायन ने सञ्चालने का प्रयत्न अवश्य किया है, परन्तु उन्होंने वाक्य की औपरिभाषा “एकतित्वाक्यम्” दी है, यह भी अपूर्वी ही रह गई है। बाद के पाणिनीय तन्त्रकारों ने इसे व्यवस्थित करना चाहा है, किन्तु वे भी “एकतित्वाक्यम्” के दाम्प्रे से दूर नहीं हो सके हैं, परन्तु उनकी वाक्य परिभाषा सीधा स्वल्प लेकर उपस्थित नहीं हो सकी है और उसकी अपूर्णता ज्यों की त्यों बनी रही है। किन्तु हेम ने वाक्य की बहुत स्पष्ट परिभाषा दी है—“सन्विशेषणमाख्यात वाक्यम्” १।१।२६ “व्याख्यान पदमाख्यात साक्षात्पारम्पर्येण वा माग्याख्यातविशेषणानि तै प्रयुज्यमानैरप्रयुज्यमानैर्वा सहितं प्रयुज्यमानमप्रयुज्यमान वा आख्यात वाक्यसत्ता भवति ।” अर्थात् मूलभूत में सन्विशेषण आख्यान की वाक्यसत्ता बतलायी गयी है। यहाँ आख्यात के विशेषण का अर्थ है अव्यय, कारक, सज्ञा, विशेषण और क्रियाविशेषणों का साक्षात् वा परस्परया रहना। इस सूत्र के दृष्टसे स्पष्ट है कि प्रयुज्यमान अथवा अप्रयुज्यमान विशेषणों के साथ प्रयुज्यमान अथवा अप्रयुज्यमान आख्यात की ही वाक्य में प्रधानता रहती है। यहाँ विशेषण शब्द से केवल सज्ञा विशेषण को ही ग्रहण नहीं किया गया है, अपितु साधारणतः अप्रधान अर्थ में इसे ग्रहण किया है। वैवाकरणों का यह सिद्धान्त भी है कि वाक्य में आख्यात का अर्थ ही प्रधान होता है? हेम ने अपनी वाक्य परिभाषा का सम्बन्ध “पदानुगमिमस्येक वाक्ये रत्नस्यै बहुत्वे” २।१।२१ सूत्र से भी माना है। अतः पाणिनीय तन्त्रकारों की अपेक्षा हेम की वाक्य-परिभाषा अधिक तर्कसंगत है।

हेम ने सात सूत्रों में अव्यय सज्ञा का निरूपण किया है। इस निरूपण में सबसे बड़ी विशेषता यह है कि निपात सज्ञा को अव्यय सज्ञा में ही विलीन कर लिया है। उन्होंने चाँदिको निपात न मानकर सीधा अव्यय मान लिया है। यह सत्सिद्धीकरण का एक लघुतम प्रयास है। इत् प्रत्यय और सत्पाठ्य सज्ञाओं का विवेचन भी पूर्ण है। हेम ने अनुनासिक का अर्थ व्युत्पत्तिगत मान लिया है अतः इसके लिये पुष्कल सूत्र बनाने की आवश्यकता नहीं समझी है। सज्ञाप्रकरण की हेम की सत्ताएँ शब्दानुसारी हैं, किन्तु आगेवाली कारकीय सत्ताएँ अर्थात्सारी हैं। पाणिनि के समान हेम की सज्ञाओं का तात्पर्य भी अधिक से अधिक शब्दावली को अपने अनुशासन द्वारा समेटना मालूम पड़ता है। अतः हेम ने पाणिनि और जैनेन्द्र की अपेक्षा कम सज्ञाओं का प्रयोग करके भी कार्य चला लिया है। इस सत्य से कोई इन्कार नहीं कर सकता कि हेम ने पाणिनीय व्याकरण का अवलोकन कर भी उनकी सज्ञाओं को ग्रहण नहीं किया है। ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत सत्ताएँ पाणिनि ने भी लिखी हैं, किन्तु हेम ने इन सज्ञाओं में स्पष्टता और सहज बोधगम्यता लाने के लिये एक, द्वि और त्रि माधिक को चमस, ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत कह दिया है। यद्यपि पाणिनि के “उक्तार्थोऽन्तरस्वदीर्घप्लुत” १।२।२६ सूत्र में हेम का उक्त भाव अंकित है, किन्तु हेम ने एकमात्रिक, द्विमात्रिक और त्रिमात्रिक कहकर सर्वसाधारण के लिये स्पष्टीकरण कर दिया है।

हेम और पाणिनि की सज्ञाओं में एक मौलिक अन्तर यह है कि हेम प्रत्याहारों के सन्नेले में नहीं पड़े हैं, इनकी सज्ञाओं में प्रत्याहारों का विलकुल अभाव है। वर्णमाला के वर्णों को लेकर ही हेम ने सज्ञा विधान किया है। पाणिनि ने प्रत्याहारों द्वारा सज्ञाओं का निरूपण किया है, जिससे प्रत्याहार कम को स्मरण किये बिना सज्ञाओं का अर्थबोध नहीं हो सकता है। अतः हेम का सज्ञाविधान पाणिनि और जैनेन्द्र की अपेक्षा सरल एवं स्पष्ट है।

सन्धि प्रकरण में भी हेम ने लाघव को कायम रखने की पूरी चेष्टा की है। गुप्त सन्धि में क के स्थान पर अर्द्ध और ल के स्थान पर अल् किया है। पाणिनि को इसी कार्य की सिद्धि के लिये पुष्कल “उरपरपर” १।१।१५ सूत्र लिखना पड़ा है। हेम ने इस एक सूत्र की बचत कर ली है। पाणिनि ने “एडिपरत्स्यम्” १।१।१५ सूत्र द्वारा पहले अहो और बाद में एहो दो पर रूप करने का अनुशासन किया है। हेम ने “बोद्धेति समासे” १।२।१७ द्वारा लृक् का नियमन किया है। अतः पाणिनि की अपेक्षा हेम में लाघव है। हेम ने यह प्रक्रिया शाकटायन से अपनायी है।

पाणिनि ने ७।१।५७ के द्वारा जस् के स्थान में “धी” होने का विधान किया है, हेम ने १।५।१५ द्वारा सीधे जस् के स्थान पर “झ” कर दिया है। इसका कारण यह है कि पाणिनि के यहाँ यदि केवल “झ” का विधान होता, तो यह जस् के अन्तिम वर्ण स् को भी होने लगता, अतएव उन्होंने अकार अनुबन्ध को लगाना आवश्यक समझा और समस्त जस् के स्थान पर धी का विधान किया। हेम के यहाँ इस तरह का कुछ भी झगले नहीं है। इनके यहाँ जस् के स्थान पर किया गया “झ” का नियमन समस्त जस् के स्थान पर होता है। अतः यहाँ हेम की लाघव दृष्टि प्रखर होती है। हेम ने पाणिनि की तरफ़ सर्वाधिक की सर्वनाम समस्त जस् के स्थान पर होता है। अतः यहाँ हेम की लाघव दृष्टि प्रखर होती है। हेम ने पाणिनि की तरफ़ सर्वाधिक की सर्वनाम सज्ञा नहीं की है, किन्तु सर्वाधिक कहकर ही काम चलाया है। जहाँ पाणिनि ने सर्वनाम को रोककर सर्वनाम प्रमुक्त कार्य रोक

है, वहाँ हेम ने सर्वादि को सर्वादि ही नहीं मानकर काम चलाया है। यह भी हेम की लाघवदृष्टि का सूचक है। पाणिनि ने आम् को साम् बनाने के लिये सुद्ध का आगम किया है, पर हेम ने १।४।१५ सूत्र द्वारा आम् को सीधे साम् बनाने का अनुशासन किया है।

अजन्त स्त्रीलिङ्ग में लतायै, लतायाः और लतायां की सिद्धि के लिये पाणिनि ने बहुत द्रवित प्राणायाम किया है। उन्होंने ७।३।११३ सूत्र से याद् किया है, पुनः वृद्धि की, तब लतायै बनाया तथा दीर्घ करने पर लताया और लतायाम् का साधुत्व सिद्ध किया। पर हेम ने १।४।७ सूत्र द्वारा सीधे यै, याद् और याम् प्रत्यय जोड़कर उक्त रूपों का सहज साधुत्व दिखाया है। हेम की यह प्रक्रिया सरल और लाघव सूचक है। मुनि शब्द की भी विभक्ति को पाणिनि ने पूर्व सर्वज दीर्घ किया है। हेम ने १।४।२१ सूत्र द्वारा इकार के बाद औ हो तो दीर्घ ईकार और उकार के बाद औ हो तो दीर्घ ऊकार का अनुशासन किया है। हेम की यह प्रक्रिया भी शब्दशास्त्र के विद्वानों के लिये अधिक संचिकर और आनन्ददायक है। मुनी प्रयोग में पाणिनि ने ७।३।११९ के द्वारा इ को ऊ और औ को औ किया है तथा वृद्धि कर देने पर मुनी की सिद्धि की है, किन्तु हेम ने १।४।२५ सूत्र के द्वारा औ को औ किया है, जिससे यहाँ इ का अनुबन्ध होने से मुनि शब्द का इकार स्वयं ही हट गया है, अतएव मुनि शब्द के नकार में रहने वाले इकार के स्थान पर हेम को अकार करने की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई।

हेम ने कारक प्रकरण आरम्भ करते ही कारक की परिभाषा दी है, जो इनकी अपनी विशेषता है। पाणिनीय तन्त्र में किया विशेषण को कर्म बनाने का कोई भी नियम नहीं है, बाद के वैयाकरणों और नैयायिकों ने "क्रियाविशेषणानां कार्यत्वं" का सिद्धान्त स्वीकार किया है। हेम ने २।२।४१ सूत्र में उक्त सिद्धान्त को अपने तन्त्र में संघटित कर लिया है। पाणिनि ने २।३।१६ सूत्र द्वारा अलं शब्द के योग में चतुर्थी का विधान किया है, किन्तु हेम ने शक्यत्पर्यंक सभी शब्दों के योग में चतुर्थी का नियमन किया है, इससे अधिक स्पष्टता आ गयी है। पाणिनि के उक्त नियम को व्यावहारिक बनाने के लिए अलं शब्द को पर्याप्तार्थक माना पड़ता है, अन्यथा "अलं महीपाल तब अमेव" इत्यादि वाक्य व्यवहित हो जायेंगे। हेम ने शक्यत्पर्यंक और पर्याप्तार्थक शब्दों के साधुत्व को पृथक् कर दिया है, जिससे किसी भी प्रकार का विरोध नहीं आता है।

उपयुक्त संक्षिप्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि हेम ने पाणिनि जेनेन्द्र, और शाकटायन की अपेक्षा अधिक लाघव और स्पष्टता है, पर वह भी हमें नहीं भूलना चाहिए कि हेम ने उक्त तीनों व्याकरणों से प्रचुर सामग्री ग्रहण की है। पूज्यपाद और पाणिनि की अपेक्षा हेम ने शाकटायन से बहुत कुछ ग्रहण किया है। जेनेन्द्र के "सिद्धिरनेकात्वात्" का प्रभाव "सिद्धिः स्याद्वादात्" १।१।२ पर स्पष्ट है। हेम ने तद्धित और कृदन्त प्रकरण में जेनेन्द्र के सूत्र ज्यों के त्यों अपनाये हैं।

शाकटायन व्याकरण की शैली का प्रभाव तो हेम पर सर्वाधिक है। यहाँ एक उदाहरण देकर उक्त कथन का स्पष्टीकरण किया जाता है। पाणिनि ने "पारेमव्येष्येष्टयावा" २।१।१८; पूज्यपाद ने "पारे मध्ये तथा वा" १।३।१५; और शाकटायन ने "पारे मध्येऽन्तः पठ्या वा" २।१।९ सूत्र लिखा है। हेम ने उक्त सूत्र के स्थान पर "पारे मध्येऽन्तेऽन्तः पठ्या वा" सूत्र लिखा है। उपयुक्त प्रसिद्ध वैयाकरणों के सूत्र की हेम के सूत्र के साम तुलना करने पर अवगत होता है कि हेम ने शाकटायन का सर्वाधिक अनुकरण किया है।

शाकटायन के "ननुपुजार्थव्यवचित्रे" ३।३।३४ का अमोघमृति सहित हेम ने "न नृपुजार्थव्यवचित्रे" ७।१।१०९ में शब्दशः अनुकरण किया है। यद्यपि हेम ने अपने पूर्ववर्ती वैयाकरणों से बहुत कुछ लिया है, तो भी अपनी मौलिक प्रतिभा द्वारा शब्दानुशासन में अनेक नवीनताएँ देने का उनका प्रयास प्रशंस्य है।

हेम शब्दानुशासन का अष्टम अध्याय प्राकृत भाषा का अनुशासन करता है। इसमें चार पाद और कुल १११९ सूत्र हैं। प्रथम पाद में स्वर और व्यंजन विकार, द्वितीय में संयुक्त व्यंजन विकार, तृतीय में सर्वनाम, कारक, कृदन्त एवं चतुर्थपाद में धात्वादेश, शौरसेनी, मागधी, पेशाची, बूलिका पेशाची तथा अपभ्रंश का अनुशासन वर्णित है। प्राकृत भाषा की जानकारी के लिये इससे बड़ा और सर्वांगपूर्ण व्याकरण अन्य कोई नहीं है। पाणिनि ने जिस प्रकार वैदिक संस्कृत और लौकिक संस्कृत भाषा का अनुशासन किया, उसी प्रकार हेम ने लौकिक संस्कृत तथा उसकी निकटवर्ती प्राकृत का नियमन उपस्थित किया। भाषा के तत्त्वों की जानकारी हेम की अवसृत है। हैमशब्दानुशासन इतना पूर्ण है कि इस व्याकरण के अकेले अध्ययन से ही लोको प्रचलित सभी पुरातन भारतीय भाषाओं की यथेष्ट-जानकारी हो सकती है। यह गुजरात का व्याकरण कहलाता है। हैमशब्दानुशासन पर निम्न टीकाएँ उपलब्ध हैं :—

नाम	कर्ता	संवत्
लघुन्यास	हेमचन्द्र के शिष्य रामचन्द्रगणी	हेमचन्द्र कालीन
लघुन्यास	वर्मधोष	
न्यासोद्धार	कनकप्रभ	
हेमलघुवृत्ति	काकल कायस्थ	हेमचन्द्र के समकालीन
हेमबृहद्वृत्ति कुंडिका	सीमाय्य सागर	१५९१
हेमकुंडिका वृत्ति	उदय सीमाय्य	
हेमलघुवृत्ति कुंडिका	मृतिशेखर	
हेम अवचूरि	धनचन्द्र	
प्राकृत वीथिका	द्वितीय हट्टिचन्द्र	
प्राकृत अवचूरि	हरिप्रभ सूरि	
हेमचतुर्थपाद वृत्ति	[ हवय सीमाय्य	१५९१
हेम व्याकरण वीथिका	[ जिनसागर	
हेम व्याकरण अवचूरि	रत्नशेखर	
हेम दुर्गपद प्रबोध	जालधिसल शिष्यवत्सल	१६६१
हेम कारक सुचय	श्रीप्रभसूरि	१२८०
हेमवृत्ति		

हेम व्याकरण से सम्बद्ध अन्य ग्रन्थ :-

नाम	कर्ता	संवत्
लिंगानुशासन वृत्ति	जयानन्द	
भातुपाठ (स्वरवर्णानुक्रम)	पुण्यसुन्दर	
किमारत्न समुच्चय	गुणरत्न	१४६६
हेमविभ्रम सूच	गुणचन्द्र	
हेम विभ्रम वृत्ति	जिनप्रभ	
हेम लघुन्यास प्रशस्ति अवचूरि	उदयचन्द्र	
न्यायमंजूषा	हेमहंस	१५१५
न्यायमंजूषान्यास		
स्यावि शब्द समुच्चय	अमरचन्द्र	
हेमकौमुदी	मेघविजय	१७५८
शब्दचन्द्रिका	"	१७६१
हेमप्रविश्या	महेन्द्र सुतवीरसी	
हेम लघुप्रविश्या	विजय विजय-सपागच्छ के ज्ञाचार्म	
निकसु व्याकरण	अधुनातन	
कालुकौमुदी	अधुनातन	

इन प्रसिद्ध तीन महाव्याकरणों के अतिरिक्त कातन्त्र, वधोयद कृत जैन व्याकरण, जार्वे व्रजस्वामी कृत जैन व्याकरण, भूतवली जैन व्याकरण, श्रीवत कृत जैन व्याकरण, प्रभाचन्द्र कृत जैन व्याकरण एवं सिंहनन्दी कृत जैन व्याकरण के नामों की सूचना मिलती है ।<sup>१६</sup>

कातन्त्र के मूलसूत्रों के रचयिता के सम्बन्ध में विवाद है<sup>१७</sup>, पर इतना सत्य है कि कातन्त्र स्वयंशाला के रचयिता भावतेन नैवेद्य है<sup>१८</sup> । यह व्याकरण साहित्य के महान् विद्वान् थे । कातन्त्र का प्रचार प्राचीन काल में बहुत था । संस्कृत भाषा को

सरलता के साथ सीखने में यह व्याकरण बहुत सहायक है । कातन्त्र में संज्ञाओं का कोई स्वतन्त्र प्रकरण नहीं है, सन्धि-प्रकरण के पहले पाद में प्रायः सभी प्रमुख संज्ञाओं का उल्लेख कर दिया गया है । इस व्याकरण की "सिद्धोर्वर्णसामान्याः" यह प्रथम-सूचीय घोषणा अत्यन्त गंभीर है । इस सूत्र द्वारा वर्णों की नित्यता स्वीकार की गई है । इसमें प्रत्याहार का अमेला नहीं है । सन्धि, शब्द, विभक्त्यर्थ, स्त्रीप्रत्यय, समास, तिङन्त, कृदन्त और तद्धित सभी प्रकरण इस व्याकरण में हैं । कातन्त्र के तिङन्त प्रकरण में कालवाची क्रियाओं का नामकरण वर्तमाना, परोशा, सप्तमी, पंचमी, ह्रस्वस्ती, वधेत्स्ती, आशीः, स्वस्ती, भविष्यस्ती और क्रियातिपत्ति के रूप में किया गया है । जेनेन्द्र और शाकटायन में लकारों का निरूपण है, किन्तु हेमचन्द्र ने अपने शब्दानुशासन में कातन्त्र सम्मत कालवाची क्रियाओं को स्थान दिया है । कातन्त्र व्याकरण के पठन पाठन का प्रचार जैन सम्प्रदाय में बहुत अधिक रहा है । इसकी एक प्रमुख विशेषता विराम में अनुस्वार का होना भी है । स्व० पं० पञ्चालाल वाक्कीलाह ने इसी व्याकरण के आधार पर बालबोध नामक अतिसरल व्याकरण लिखा है । कातन्त्र पर सकलकीर्ति द्वितीय कृत कातन्त्र-रूपमाला लघुवृत्ति, दुर्गसिंह कृत कातन्त्रव्याकरण की वृत्ति और रविबर्मचार्य कृत कातन्त्रव्याकरण की वृत्ति उपलब्ध हैं । बर्द्धमान कवि की कातन्त्र विस्तार नाम की टीका भी उपलब्ध है । " इस टीका में सुगौ की व्याख्या के साथ अनेक नवीन उदाहरण भी सम्मिलित किये गये हैं । इसमें कई उदाहरण काशिका वृत्ति के हैं । कातन्त्र के रचयिता का नाम सर्ववर्मा होने से विद्वान् इनके जैन होने में संदेह करते हैं । परन्तु इनके प्रथम सूत्र का "सिद्ध" पद से प्रारम्भ होना, इनके अधिकांश टीकाकारों का जैन होना व जैनसमाज में इस व्याकरण का विशेष प्रचार होना आदि तथ्य इनके जैन होने की प्रतीति उत्पन्न करायें नहीं रहते । इस व्याकरण के विशेष अध्ययन से यह बात और भी पुष्ट होती है ।

फुटकर स्तोत्रों से प्राप्त सूचना के आधार पर निम्बु जैन व्याकरण ग्रंथों की जानकारी और भी प्राप्त होती है ।

पाण्डवपुराण की प्रशस्ति से अवगत होता है कि १२२४ सूत्र प्रमाण "चिन्तामणि" नाम का शब्दानुशासन आचार्य शुभचन्द्र ने लिखा था । यह तीन अध्यायों में विभक्त था तथा प्रत्येक अध्याय में चार पाद थे । इस ग्रंथ पर द्वितीय समस्तभद्र ने "चिन्तामणि" व्याकरणटीप्पण भी लिखा है । ग्रन्थप्रमाण के अनुसार यह व्याकरण उपयोगी होगा ।

कन्नड़-भाषा का व्याकरण संस्कृत भाषा में अकलंक देव भट्ट ने लिखा है । इस व्याकरण का नाम "शब्दानुशासन" है । कन्नड़ भाषा और साहित्य के विद्वानों में इस ग्रन्थ का बड़ा सम्मान है । आज भी यह व्याकरण अपनी उपयोगिता के कारण लोकप्रिय है । जैनाचार्यों ने कन्नड़ का व्याकरण कन्नड़ भाषा में भी लिखा है । कन्नड़-साहित्य और कन्नड़-व्याकरण को समृद्धिशाली बनाने का श्रेय जैनाचार्यों को ही है ।

भाबसेन का मनोरमा व्याकरण, केशवराज का शब्दमणि व्याकरण, तपागच्छ के आचार्य राजविजय सूरि के शिष्य दान-विजय का शब्दभूषण, मलयगिरि का शब्दानुशासन, दुर्गसिंह का शब्दानुशासन, तपागच्छ के आचार्य विजयनन्द के शिष्य हेमहंस विजय का "शब्दार्थचन्द्रिका" व्याकरण प्रभृति जैन-व्याकरण-साहित्य की अमूल्य निधियाँ हैं ।

पूर्णतलियागच्छ के आचार्य देवनन्द की सिद्ध सारस्वत टीका तथा सरलर गच्छीय हेमचन्द्र उपाध्याय के शिष्य सहजकीर्ति का सिद्ध शब्दार्णव, पुष्पसुन्दर का स्वरवर्णनूक्तम धातुपाठ, धनरत्न के शिष्य नयसुन्दर का रूपरत्नमाला, कल्याणसागर सूरि का लिम-निर्णय, शवरस्वामी का लिमानुशासन, दुर्गसिंह का लिमानुशासन तथा जयनन्दन सूरि का लिमानुशासनेोद्धार भी व्याकरण संबंधी ग्रंथ हैं । अर्हन्दी के शिष्य त्रिविक्रम का प्राकृत शब्दानुशासन भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है । इसका आधार हेमचन्द्र का प्राकृत शब्दानुशासन ही है ।

इन व्याकरण ग्रन्थों के अतिरिक्त जैनाचार्यों ने सारस्वत व्याकरण पर कई टीकाएँ लिखी हैं । कुछ विद्वान् तो अजितसेन के शिष्य तरेन्द्रसेन को ही इस व्याकरण का रचयिता मानते हैं । युधिष्ठिर मीमांसक ने भी अपने व्याकरण-साहित्य के इतिहास में इस ओर संकेत किया है । हमें लगता है कि इसी कारण इस पर अनेक टीकाएँ जैनाचार्यों द्वारा निमित्त हुई हैं । नागपुरीय तपागच्छ के आचार्य चन्द्रकीर्ति की सं० १६६४ में लिखी गयी इस व्याकरण की प्रसिद्ध टीका है ।

**जैन-व्याकरण-साहित्य की उपलब्धियाँ :—**

१. शब्द की अनेकान्तात्मकता—अनेक वर्गीकृत होने के कारण स्याद्वाद द्वारा शब्दों की सिद्धि पर जोर दिया । जेनेतर वैयाकरण शब्द में वाच्य-वाचक सम्बन्ध को मानकर भी दोनों को स्वतन्त्र मानते हैं । वाचक के रूप में परिवर्तन हो जाने पर भी वाच्य के रूप में कोई परिवर्तन नहीं मानते । पर जैन शाब्दिकों का मत है कि वाचक में लिंग, संख्या आदि का जो

परिवर्तन होता है, वह स्वतन्त्र नहीं है, किन्तु अन्तर्धर्मात्मक बाह्य वस्तु के आपनी है अर्थात् जिन धर्मों से विशिष्ट वाचक का प्रयोग किया जाता है, वे सब धर्म वाच्य में रहते हैं।

२. वैदिक शब्दों का अनुशासन करनेवाले पाणिनीय व्याकरण के पंजे से छुड़ाकर लौकिक भाषा के स्वरूप निर्धारण में अधिक-से-अधिक योगदान देनेवाले शब्दानुशासनों का निर्माण कर गतिशील भाषा को स्थिर या मूल न बनाकर उसकी गति-शीलता में ही सहायक होना।

३. पाणिनीय तन्त्रों का मन्थन कर सारभूत रत्नों को उपस्थित किया, जिससे अन्वेषणों के समय गौर अम की वस्तु हुई।

४. उदाहरणों में उन ऐतिहासिक प्रयोगों और स्थानों के नामों को सुरक्षित रखा, जिनसे आज भी देश के सांस्कृतिक इतिहास के निर्माण में पर्याप्त सहायता मिलती है तथा इतिहास की अनेक गुरिल्लियाँ मुल्लस सकती हैं।

५. उन साम्प्रदायिक शब्दों का साधुत्व प्रतिपादित किया, जिनकी अवहेलना अन्य सम्प्रदाय वाले वैयाकरण करते आ रहे थे।

६. उदाहरणों में जैन तीर्थंकरों, जैन राजाओं, जैन महापुरुषों और जैन ग्रन्थकारों के नाम सन्निविष्ट किये तथा उक्त शब्दों की व्युत्पत्तियाँ वतलवाई।

७. शब्दों में स्वाभाविक रूप से अन्तर्गत शक्तियाँ स्वीकार कीं, फलतः एकशेष का त्याग कर अनेकशेष का निरूपण किया। यतः जैनतर वैयाकरणों के अनुसार एक शब्द एक ही व्यक्ति का कथन करता है, अतः बहुत से व्यक्तियों का बोध करना हो, तो बहुत से शब्दों का प्रयोग करके "सख्यानामेकशेष एक विभक्तौ" १।२।६४ सूत्र के अनुसार एक शेष किया जाता है। बहुवचन में एक रूप के शेष रहने पर बहुवचन बोधक प्रत्यय लगाकर बहुवचन शब्द बना लिया जाता है। अतएव व्यन्ति और जाति के स्वतन्त्र रूप से पृथक होने के कारण एक शेष आवश्यक है।

जैन वैयाकरण शब्द को अनेक धर्मात्मक मानते हैं, अतः एक ही शब्द परिस्थिति विशेष में विशेषण, विशेष्य, पुल्लिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग, कर्ता, कर्म, करण आदि रूपों में परिवर्तित होता रहता है। इसी कारण शब्द अन्तर्धर्मात्मक वस्तु का वाचक है, उसका वाच्य न केवल व्यक्ति है और न जाति, किन्तु जाति व्यक्त्यात्मक या सामान्य विशेषात्मक वस्तु ही वाच्य है। अतः एकशेष मानने की आवश्यकता नहीं। यतः "शब्द स्वभाव से ही एक, दो या बहुत व्यक्तियों का कथन करता है।

८. जैन शब्दानुशासनों के पंचांगपूर्ण होने के कारण अनुशासन में जायब और स्पष्टता।

९. विनियम विषय के कम विवेचन की मौलिकता।

१०. विकारों के उत्सर्ग और अपवाद मार्गों का निरूपण।

११. विषय विवेचन में वैज्ञानिकता और मौलिकता का सन्निवेश।

१२. श्रमन्वीली की गहनीयता।

१३. संस्कृत भाषा में जैन शब्दानुशासनों का प्रणयन उस समय हुआ, जब पाणिनीय व्याकरण का सांगोपांग विवेचन हो चुका था। इतना ही नहीं, बल्कि उसके आधार पर कात्यायन तथा पतंजलि जैसे विशिष्ट वैयाकरणों ने सैद्धान्तिक गवेषणाएँ प्रस्तुत कर दी थीं। इस प्रकार जैन वैयाकरणों के समस्त पाणिनी की अनुपलब्धियाँ और अभावपूर्तियाँ भी वर्तमान थीं। फलतः जैन आचार्यों ने जब सारी सामग्रियों का उपयोग कर अपने शब्दानुशासनों को पूर्ण एवं समयानुसृत बनाया।

१४. पाणिनीय तन्त्रकारों ने शब्दों का अनुशासन करते समय प्रत्ययों, आवेशों तथा आत्म आदि में जो अनुकूल लगाये हैं, उनका सम्बन्ध उन्होंने वैदिक स्वर प्रक्रिया के साथ भी जुटाये रखा है, जिसके कारण शेष संस्कृत भाषा सम्बन्धी अनुशासन को समझने में गल्लेज आ जाता है। जैन वैयाकरणों ने उन्हीं अनुकूलों को दृष्टीत किया है, जिनका प्रयोगन तत्काल सिद्ध होता है। अतः स्पष्ट है कि पाणिनीय तन्त्र में गले ही साथ-ही-साथ वैदिक भाषा का भी अनुशासन होता गया, किन्तु श्रेष्ठ संस्कृत का सुबोध अनुशासन जैन वैयाकरणों द्वारा ही हुआ।

१५. जैन आचार्यों ने समयानुसारिणी अनुशासन व्यवस्था को अपनाया, फलतः उनके नियमों में सरलता, संक्षिप्तता और वैज्ञानिकता का रहस्य।

१६. संस्कृत भाषा के अनुशासन के साथ प्राकृत भाषा का अनुशासन भी लिखा गया।

१७. वाक्य विचार, रूप विचार, सम्बन्धतत्त्व और अर्थतत्त्व का विप्लेखण, ध्वनितत्त्व, ध्वनिपरिवर्तन के कारण, वर्णम, वर्णलोप, वर्णविपर्यय, अपिश्रुति, स्वरभक्ति समीकरण एवं विषमीकरण सम्बन्धी भाषाविज्ञान के नियमों का प्रतिपादन ।  
 १८. शब्द के कर्षचित् तित्वत्व और कर्षचित् अनित्यत्व की मौलिक उद्भावनाएँ ।  
 १९. भाषा के विशाल और विराट् भाण्डार का दर्शन ।  
 २०. पुरातन और नूतन नियमों का समन्वय ।  
 २१. प्राचीन गणपाठ, शिक्षासूत्र, परिभाषाओं एवं सूत्रपाठ की परम्पराओं का संरक्षण ।

### संदर्भ तालिका

१. देखें—बोपदेव द्वारा विरचित मुद्रबोध ।
२. देखें—प्रेमी अमिनन्दन ग्रंथ के अन्तर्गत “पादप साहित्य का सिंहावलोकन” शीर्षक निबन्ध, पृ० ४१६ तथा “पादप भाषाओं अने साहित्य, पृ० ५५ ।
३. यथास्तिलक षम्भू की श्रुतसागर सूरि की टीका में “प्राकृतव्याकरणाद्यनेकास्यास्व रचना चंचुना” यह उल्लेख आया है तथा पट्टपाट्ट की संस्कृत टीका में प्राकृत सूत्रार्थ उद्धृत किये हैं ।
४. देखें—जैनेन्द्र महावृत्ति की डा० बाबुदेवसरण अग्रवाल द्वारा लिखित भूमिका पृ० ७
५. देखें—जैन-साहित्य और इतिहास के अन्तर्गत “देवनन्दि का जैनेन्द्र व्याकरण” शीर्षक निबन्ध, पृ० २७
६. देखें—उपर्युक्त ग्रंथ पृ० २८-३०
७. जैनेन्द्र महावृत्ति का “जैनेन्द्र शब्दानुशासन और उसके निबन्ध, पृ० ४३, ४४ तथा स्ट्रुवरर ऑफ दि अष्टाध्यायी भूमिका पृ० १३
८. जैनेन्द्र महावृत्ति प्रस्तावना भाग, पृ० ४७-४८
९. सूत्रस्तम्भसमुद्भूत प्रखिलसन् न्यासोहरलक्षिति, श्रीमद्वृत्तिकपाटसंपुटयुतं भाष्योऽथ शय्यातलम् । टीकामाल-मिहाराक्षुरचितं जैनेन्द्र शब्दागमं, प्रासादं पृ० पंचवस्तुकमिदं सोपानमारीहतात् ॥—अन्तिम पद्य
१०. श्री पूज्यपादममलं गुणनन्दिदेवं सोमामरजतिपूजितपावयुग्मम् ।  
 सिद्धं समुन्नतपदं वृषभं जनेन्द्रं, सच्छब्दलक्षणमहं विनमामि वीरम् ॥ (मंगलाचरण, विजयचन्द्रिका)  
 तथा नन्द की प्रशंसा बुरादि धातुपाठ के अन्त में —“शब्दब्रह्मा स जीयाद्गुण-  
 निधि गुणनन्दिव्रतीश्वरसुखीत्यः” शब्दब्रह्मा विशेषण देकर की गयी है ।
११. सिस्टम ऑफ संस्कृत ग्रामर—पैराग्राफ ३०
१२. विशेष जानकारी के लिये देखें—जैन साहित्य और इतिहास पृ० १६५-१६६ ।
- १३-१४. शाकटायनीय सूत्र के अन्तिम पद्य ।
१५. हितैषिणां यस्य नृणामुदात्तवाचा निबद्धा हित-रूपसिद्धिः ।  
 वन्द्यो दयापाल मुनिः स वाचा सिद्धस्सताम्भूद्विनि यः प्रभाषीः ।  
 अथपञ्चमोल का ५४ वां शिलालेख ।
१६. देखें—पं० गुरुपद हालदार कृत ‘व्याकरण दर्शनेर इतिहास’ पृ० ४४८ ।
१७. अकारादिहोसामानं, वणमिनायं वितन्वता ।  
 ऋधभेणाहुताद्येन स्वनामास्यातमादितः ॥  
 यत्राहपद संदर्भाद् वर्णान्मायः प्रतिष्ठतः ।

तस्मै श्रीमारुतस्तुमानदाय नमोऽस्तु ॥

श्राद्धा कुमार्था अर्थस्य सत्यवत्तावधिर्निश्चयः ।

अहं सर्वं संस्मरन्त्या तद् श्रीमारुतार्थवत् ॥

कुमार्था अपि सत्यवत्ता अर्थवत्तावत्तं तदाः ।

अकारादिह परेन्तस्मिन् श्रीमार्थमित्यर्थः ॥ —यत्तन्मन्त्रं तदा के अर्थवत् तदा ।

१८. भाष्येन विविधेन साहित्यवर्णयन्ता ।

कृतायां सत्यवत्तायां कृत्याः पर्युत्तरं ॥

मन्त्रवृद्धिप्रतीकार्यं, भाष्येनमुत्तीर्यते ।

कृत्यायां सत्यवत्तायां कृत्याः पर्युत्तरं ॥ —यत्तन्मन्त्रं तदा के अर्थवत् तदा ।

१९. देवै—प्रालिख्यं पृ० ११८-२०० ।



## जैन कोश-साहित्य

(ले०—प्रो० नेमिचन्द्र जैन, एम० ए०, ज्योतिषाचार्य, आरा)

किसी भी भाषा के शब्दसमूह का रक्षण और पोषण कोश-साहित्य द्वारा ही संभव है। कोश की महत्ता के संबंध में वत-लाया गया है—

कोशश्चैव महीपानां कोशश्च क्षिुधामपि ॥

उपयोगो महान्नेष क्लेशस्तेन विना मवेत् ॥

जिस प्रकार राजाओं या राष्ट्रों का कार्य कोश (खजाना) के बिना नहीं चल सकता है, कोश के अभाव में शासन-सूत्र के संचालन में क्लेश होता है, उसी प्रकार विद्वानों को शब्दकोश के बिना अर्थग्रहण में क्लेश होता है। शब्दों में संकेतग्रहण की योग्यता कोशसाहित्य के द्वारा ही प्रतीत होती है।

अब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि इस प्रकार के उपयोगी और सार्वजनीन साहित्य में साम्प्रदायिक भेद किन कारणों से उत्पन्न होता है? कोशगत शब्दसम्पत्ति पर जैन, बौद्ध और वैदिक विचारधारानों की साम्प्रदायिक छाप किस प्रकार संभव है? ऐसा तो कभी संभव नहीं होता कि जैन आम्नाय में शब्दों का प्रयोग किसी अर्थ में होता हो और इतर आम्नाय में अन्य किसी अर्थ में। जल शब्द का अर्थ मानवमांस के लिये पिपासा शान्त करने वाला शीतल पदार्थ है, न कि जैन आम्नायवालों के लिए किसी भिक्षार्थ का द्योतक। अतः कोश-साहित्य में साम्प्रदायिक भेद किस प्रकार संभव है? इस प्रश्न का समाधान निम्न निष्पत्तियों के आधार पर सहज ही किया जा सकता है।

१. प्रत्येक दर्शन की अपनी कुछ मान्यताएँ होती हैं और इन मान्यताओं के अनुसार शब्दावली भी कुछ अंशों तक साम्प्रदायिक वातावरण से प्रभावित रहती है; अतः इन शब्दावलियों का तात्त्विक अर्थ उस सम्प्रदाय के आचार्यों ही अवगत कर पाते हैं। कलतः जैन-दर्शन के प्रकाश में शब्दों के अर्थों का विवेचन जैन कोशों में ही संभव है।

२. प्रत्येक दर्शन या आम्नाय में आवश्यकतानुसार नये-नये शब्दों का गठन या संयोजन किया जाता है। अतः पुरानी या प्रचलित शब्दावली उनके भावों की अभिव्यञ्जना में सफल नहीं हो पाती। अतएव साम्प्रदायिक कोशकार उपर्युक्त प्रकार की शब्दावलियों का चयन करते हैं। उदाहरणार्थ यों कहा जा सकता है कि अर्हत्, भिन, नाभिज, वर्णपा, डब्ब, नारायण प्रभृति सहस्रों ऐसे शब्द हैं, जिनके पर्यायवाची शब्द अमरकोश, वैजयन्ती, मेदिनी, विश्वप्रकाश कोश आदि में नहीं हैं। जैन कोशकारों ने साधारणीकरण के धरातल पर उतर कर ऐसे कोशों का निर्माण किया, जो सब के लिये समान रूप से उपादेय हो सकते हैं।

३. अपने सम्प्रदाय में प्रयुक्त होनेवाले पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या, संकलन और प्रतिपादन करना भी साम्प्रदायिक कोशों का एक लक्ष्य है।

४. साम्प्रदायिक सिलिज में आविष्ट व्यक्तियों के नाम, वस्तुओं के नाम तथा भौगोलिक, ऐतिहासिक एवं आधुनिक शब्दावलियों के अर्थों का निरूपण भी साम्प्रदायिक कोशों में ही संभव है।

५. प्रत्येक धर्म का किसी एक भाषा के साथ घनिष्ठ संबंध रहता है। वह भाषा उस सम्प्रदाय के धर्मग्रन्थों की अपनी भाषा मान ली जाती है, यथा वैदिक-धर्म के लिये संस्कृत, बौद्ध-धर्म के लिये पालि एवं जैन-धर्म के लिये प्राकृत। अतः साम्प्रदायिक कोशकार अपने धर्मग्रन्थों में व्यवहृत भाषा के कोशग्रन्थ भी लिखते हैं। यही कारण है कि जैन कोशकारों ने संस्कृत के कोशग्रन्थों के साथ प्राकृत और देशी भाषा में भी कोशग्रन्थों की रचना की है।

जैन कोश-साहित्य की उत्पत्ति और विकास :—

ब्राह्मणवादी के अन्तर्गत सभी प्रकार का साहित्य सन्निविष्ट हो जाता है, अतः कोशसाहित्य की रचनाएँ भी सत्यप्रवाद-पूर्व और विद्यानुवाद की पाँच ही महाविद्यालयों में से अक्षर विद्या में सम्मिलित हैं। आरम्भ में एकादश अंगों, चतुर्दशपूर्वों के

भाष्य, चूनिर्वा, वृत्तियों एवं विविध प्रकार की टीकाएँ ही कोश-साहित्य का काम करती रहें। कालान्तर में जब चूनिर्वा और भाष्यों के शब्दांशों की पूर्णतः जानकारी न रही, तो शब्दकोशों की आवश्यकता प्रतीत हुई।

सबसे पहले कौन सा जैन या जैनतर कोश लिखा गया, यह कहना कठिन है। उपलब्ध जैन कोश-साहित्य में धनंजय कवि की नाममाला ही सबसे प्राचीन है। यद्यपि ई० की पाँचवीं और छठी शताब्दी में कोश का स्वरूप निश्चित हो चुका था। संपदास गभी की बसुदेव हिण्डी के “चत्वारि अट्ठ” वाली भाषा के १४ अर्थ किये गये हैं। ये भाषा अर्थ ही अनेकार्थकोश की बुनियाद हैं। जैनो में प्रचलित द्विसंघात ‘चतुस्संघात, सत्तसंघात, चतुर्विंशतिसंघात जैसे अनेकार्थक भाष्यों की परम्परा इस बात का ज्वलन्त प्रमाण है कि जैनो में कोश-साहित्य का सुवर्ण भाष्य और वृत्तियों के पश्चात् तत्काल में ही हुआ होगा। अनेकार्थक साहित्य सभी लिखा जाता है, जब कोशों में शब्दों के विभिन्न अर्थ निश्चित कर लिखे जाते हैं। एक-एक श्लोक के सौ-सौ अर्थों की अभिव्यञ्जना करना साधारण बात नहीं है।

महाकवि धनंजय के कोश विषयक तीन ग्रन्थ उपलब्ध हैं—नाममाला, अनेकार्थनाममाला और अनेकार्थनिघण्टु। इन ग्रन्थों के अतिरिक्त इनके द्वारा रचित द्विसंघातकाम्य और विषाणहार स्तोत्र भी हैं। द्विसंघात काम्य के अन्तिम श्लोक की टीका से अन्ततः होता है कि इनके पिता का नाम बसुदेव, माता का नाम श्री देवी और गुरु का नाम वधरत्न था। ये गृहस्थ थे। इनके जीवनवृत्त के सम्बन्ध में सुवृत्तिरचिणी की ४१ वीं तरंग से ज्ञात होता है कि ये प्रसिद्ध अमरकोशकार अमर कवि के शाले थे। शालापुर निवासी स्व० सेठ रावजी सखाराम जी दोशी महोदय ने अमरकोश सम्बन्धी एक ट्रेण्ड प्रकाशित किया था, जिसकी भूमिका में अनेक युक्तियों से यह सिद्ध किया था कि अमरकोशकार जैन हैं।

नाममाला के अन्त में प्राप्त होने वाले निम्न श्लोक से कवि की कीर्ति “द्विसंघातकवि” के नाम से व्याप्त थी।

प्रमाणमकलंकस्य पूज्यपादस्य लक्षणम् ।

द्विसंघातकविः काम्यं रत्नसमपविषमम् ॥

अकलंकदेव का प्रमाणसाधन, पूज्यपाद का लक्षण-व्याकरणसाधन और द्विसंघात कवि का द्विसंघातकाम्य—ये तीनों अमूर्त रत्नय हैं। वादिराज सूरि ने पारस्वनाम चरित के प्रारम्भ में द्विसंघात काम्य की प्रशंसा करते हुए लिखा है :—

अनेकभेदसंघातः खनन्तो हृदये मुहुः ।

वाचाधर्माज्योन्मुक्ताः कर्णस्थेयः प्रियाः कथम् ॥

धनंजय के द्वारा कहे गये अनेक संघात-अर्थभेदवाले और हृदयस्पर्शी अन्त कानों को ही प्रिय क्यों लगेंगे, जब कि अर्जुन के द्वारा छोड़े जाने वाले अनेक लक्ष्यों के श्रेयक नर्ममेयी वाण कर्ण को प्रिय नहीं लगते।

इससे स्पष्ट है कि अष्ट के अर्थ और उनके समुचित प्रयोग का वैदिक्य इन्हें पूर्णतया प्राप्त था। नाममाला का अन्तिम श्लोक भी उक्त शब्द का साक्षी है—

ब्रह्माणं समुपेत्य वेदनिन्दव्यावात् सुवाराचल—

स्नानस्वावरसीस्वरं सुरज्जी व्याजत् तथा केशवम् ।

अथम्बोनिधि शायिनं, जलनिधिः च्चानोपवेशादही,

फूलकुर्वन्ति धनंजयस्य च भिया शब्दाः समुत्पीडिताः ॥

धनंजय के भय से पीड़ित होकर शब्द ब्रह्माण्जी के पास जाकर वेदों के निनाद के छल से, हिमालय पर्वत के स्थान में रहने वाले महादेवजी को प्राप्त होकर, उनके प्रति स्वर्ण की गंगा की ध्वनि के भिष से एवं समुद्र में शायन करने वाले विष्णु के प्रति समुद्र की गर्जना के छल से जाकर पुकारते हैं, यह नितांत आपत्तर्क की बात है। इसमें कोई संदेह नहीं कि महाकवि धनंजय का शब्दों के ऊपर पूरा अधिकार है।

धनंजय के समय के सम्बन्ध में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है। स्व० श्री नागूरामजी त्रेभी ने नारसीविकास की उत्पत्तिका में स्वयंश्लोक के कर्ता आनन्दवर्धन और हर्षचरित के कर्ता रत्नाकर द्वारा धनंजय की स्तुति किये जाने की बात कही है। आनन्दवर्धन का समय ई० ८४०-७० एवं रत्नाकर का समय ई० ८१३-५० है। अतः महाकवि धनंजय का समय ई० ८१३ से पहले होना चाहिए ।\*

उपर्युक्त कथन की पुष्टि आदरणीय डाक्टर हीरालालजी द्वारा लिखित प्रदक्षणाग्रम् प्रथम भाग की प्रस्तावना<sup>१</sup> से भी होती है। डाक्टर साहब ने सूचित किया है कि जिनसेन के गुरु वीरसेन स्वामी ने घबला टीका पृ० ३८७ पर अनेकार्थ नाममाला का "हेतावेन प्रकाराद्यैः" श्लोक उद्धृत किया है। घबला टीका सन् ८१६ में समाप्त हुई थी, अतः धनंजय का समय ई० ८१६ के पहले होना तर्क सम्मत है।<sup>१</sup>

नाममाला :-

यह छात्रोपयोगी सरल और सुन्दर शैली में लिखा गया कोश है। इसमें व्यवहार में प्रयुक्त होनेवाले सभी आवश्यक पर्यायवाची शब्दों का संकलन किया गया है। महाकवि धनंजय ने २०० श्लोकों में ही संस्कृत भाषा की आवश्यक शब्दावली का चयनकर सागर में सागर भर देने की कहावत खरितार्थ की है। शब्द से शब्दान्तर बनाने की इनकी प्रव्रिया निराली है। अमरकोश, वैजयन्ती प्रभृति किसी भी कोशकार ने इस पद्धति को नहीं अपनाया है। इस पद्धति का सबसे बड़ा लाभ यह है कि एक प्रकार के पर्यायवाची शब्दों की जानकारी से ही दूसरे प्रकार के पर्यायवाची शब्दों की जानकारी सहज में हो जाती है। जैसे पृथ्वी के नामों के आगे 'धर' या धर के पर्यायवाची शब्द जोड़ देने से पर्वत के नाम; 'पति' शब्द या पति शब्द के समानार्थक स्वामिन् आवि शब्द जोड़ देने से राजा के नाम एवं 'वह' शब्द जोड़ देने से वृक्ष के नाम हो जाते हैं। इसी प्रकार 'जल' शब्द के नामों के आगे 'चर' शब्द जोड़ देने से मछली के नाम, वृक्ष शब्द के पर्यायवाची शब्दों के आगे 'धर' शब्द जोड़ देने से बन्दर के नाम, जल शब्द के पर्यायवाची शब्दों के आगे 'प्रद' शब्द जोड़ देने से बादल के नाम, 'उद्भव' शब्द जोड़ देने से कमल के नाम एवं 'धर' शब्द जोड़ देने से समुद्र के नाम बन जाते हैं। महाकवि धनंजय ने अपनी इस वैज्ञानिक पद्धति द्वारा इस कोश को अधिक लोकप्रिय और उपयोगी बनाया है। इस कोश में कुल १७०० शब्दों के अर्थ दिये गये हैं।

इस कोश पर अमरकीर्ति का भाष्य भी विद्यमान है। अमरकीर्ति का समय १५ वीं शती माना गया है। इन्होंने नाममाला में आए हुए समस्त शब्दों की व्युत्पत्तियाँ उपस्थित की हैं। इन व्युत्पत्तियों से शब्दों का सांस्कृतिक इतिहास प्रस्तुत करने में बड़ी सहायता मिलेगी।

अनेकार्थ-नाममाला और अनेकार्थ-निघण्टु :-

अनेकार्थ-नाममाला में एक शब्द के अनेक अर्थों का प्रतिपादन किया गया है। इसमें कुल ४६ पद्य हैं और अष, अज, अंजन, अष, अग्नि, अगस्त, अन्त, शब्द, अर्क, इति, कदली, कम्बु, केतन, कीलाल, कैबल्य, कोटि, कीर प्रभृति बी शब्दों के नाना अर्थों का संकलन किया गया है। मंगलाचरण के पश्चात् कवि ने कहा—

गम्भीरं चित्रं चित्रं विस्तीर्णार्थं प्रसाधकम् ।

शब्दं मनास् प्रवक्ष्यामि कवीनां हितकाम्यया ॥

कवियों की हितकामना की दृष्टि से गम्भीर, सुन्दर, विचित्र और व्यापक अर्थों को प्रकट करनेवाले कतिपय शब्दों का निरूपण करता है।

अनेकार्थ निघण्टु में २६८ शब्दों के विभिन्न अर्थों का संकलन किया गया है। रचना शैली की दृष्टि से यह कोश साधारण स्तर का है। इसकी श्लोक संख्या १५४ है। एक-एक शब्द के तीन-तीन बार-बार अर्थ बतलाये गये हैं। अनेकार्थ निघण्टु पर अमरकीर्ति का भाष्य नहीं है।

पाइअलच्छी-नाममाला :-

प्राकृत भाषा में भी शब्दकोशों की रचना जैनचार्यों ने की है। अजिमागचिह्न, गोपाल, देवराज, द्रोण, धनपाल और हेमचन्द्र के नाम इस दिशा में गौरव के साथ लिये जाते हैं। यद्यपि आज उपर्युक्त सभी रचयिताओं की रचनाएँ उपलब्ध नहीं हैं, कुछ के नामोंकी मात्र सूचना ही मिलती है, तो भी धनपाल कवि की "पाइअलच्छी-नाममाला, प्राकृत भाषाके लिये एक अच्छा कोश है। महाकवि ने ग्रन्थ के अन्त में अपनी प्रशस्ति निम्नप्रकार की है—

विक्रमकालस्स गए, अतण्णत्तीसुत्तरे सहस्सणि ।

मालवार्दिवषादीए लुटिए मससेदमि ॥

घारायरीए परिट्ठएण भग्गेठिआए अणवज्जे ।

कज्जे कणिट्ठवहिणीए; 'सुन्दरी' नामधिज्जाए ॥

कश्यपों अथवा कश्यपों का कुसलति पद्याम भंतिमावणा ।

नामधि अस्त कमखी तेषां विरह्या देवी ॥

कश्यपु जे रसददा सदा बहुधा कर्हिहि वञ्चति ।

ते इत्य मए रदवा रम्यु द्विगए सहिमायाणं ॥

अर्थात् विक्रम संवत् १०२९ में जब कि मालवगरेन्द्र को निर्वासित कर दिया गया था, धारानगरी के अन्तर्गत मानसेढ नाम में कवि धनपाल ने अपनी छोटी बहन सुन्दरी के लिये इस निर्दोष ग्रन्थ की रचना की । जो काव्यों का रसास्वादन करनेवाले हैं, वे कवियों के द्वारा प्रयुक्त माना प्रकार की शब्दावली को इस कृति के द्वारा अवगत कर सकेंगे ।

धनपाल कवि का उल्लेख कवि हेमचन्द्र ने “अभिधान चिन्तामणि” की स्तोत्र टीका में “व्युत्पत्तिर्वनपालतः” कहकर किया है । अतः यह सिद्ध है कि कोषकार धनपाल, हेमचन्द्र के समय तक पर्याप्त यश अर्जन कर चुके थे ।

इनके पिता का नाम सर्वदेव था । ये काव्यपयोनीय ब्राह्मण थे । इनका मूल निवास स्थान ‘शंकास्थ’ नामक ग्राम था । ये आजीविका के निमित्त धारा नगरी में जाते थे । इनके पिता वैष्णव धर्मानुयायी थे । माथी आमु गीत जाने पर वे महेन्द्र-सूरि के निकट जैन-धर्म में दीक्षित हुए थे । इन्होंने धारा नगरी में जैनों के प्रवेश पर लगी हुई रोक को हटवाया था । जैन होने के उपरान्त ही धनपाल ने ‘पादमलच्छी-नाममाला’ की रचना की ।

यह पद्यबद्ध कोश है, इसमें कुल २७५ शायरों और ९९८ शब्दों के पर्याय संग्रहित हैं । इस कोश में संस्कृत व्युत्पत्तियों से सिद्ध प्राकृत शब्द तथा देशी शब्द, इन दोनों प्रकार के शब्दों का संकलन किया गया है । उदाहरण के लिये भ्रमर के पर्याय-वाची शब्दों को लिया जाता है ।

कुल्लंघुवा रसाळ मसल य महुलरा अलिथो ।

इंदिरा डुरेहा धुजगाया छप्पया भमरा ॥११॥

अर्थ—कुल्लंघुव, रसाळ, मसल, महुलर, अलि, इंदिरा, डुरेहा, धुजगाया, छप्पया और भमर ये ११ नाम भ्रमर के हैं । इन ग्यारह शब्दों में कुल्लंघुव, रसाळ, मसल, इंदिरा और धुजगाया ये पाँच शब्द देशी हैं । यों तो कुल्लंघुव की व्युत्पत्ति पुष्पव्यय और रसाळ की रसायुष् की जा सकती है और पुष्पव्यय का अर्थ भी पुष्परत्न का पान करने वाला भ्रमर होगा, किन्तु ये दोनों शब्द देशी ही हैं ।

सुन्दर शब्द के पर्यायवाचियों में भी लट्ठ का प्रयोग किया है । यह भी देशी शब्द है । इस कोश में कुल ऐसे भी देशी शब्द आये हैं, जिनका प्रयोग आज भी लोकभाषाओं में होता है । उदाहरण के लिये बलस या बालस के पर्यायवाचियों में एक मट्ठ शब्द आया है । ब्रजभाषा में बाल भी बालसी के अर्थ में इस शब्द का प्रयोग होता है । इसी प्रकार नूतन पल्लवों के अर्थ में कुपल शब्द का प्रयोग किया गया है । यह शब्द ब्रजभाषा, भोजपुरी और खड़ी बोली इन तीनों में प्रयुक्त होता है । इस प्रकार इस कोष में अनेक ऐसे देशी शब्द संग्रहित हैं, जिनका प्रयोग आज भी आर्यभाषाओं में पाया जाता है ।

इस कोश के अन्त में प्रत्ययों के अर्थ वतलाये गये हैं । हर प्रत्यय को स्वभावसूचक और इत्त, इत, आल प्रत्यय को मत्वर्थक बताया गया है । इस तरह कोशकार ने इसे सही प्रकार से उपयोगी बनाने का उपक्रम किया है ।

पादमलच्छी-नाममाला के उपरान्त कोशकारों ने कालक्रमानुसार हेमचन्द्र का नाम आता है । इनका जन्म महम्मदाबाद से ६० मील दक्षिण-पश्चिम कोश में स्थित धुंधका नगर में विक्रम संवत् ११४५ में कालिका की पूर्णिमा की रात्रि में हुआ था । इनके पिता का नाम चाचिंग और माता का नाम पाहिणी देवी था । इनका जन्म नाम चांगदेव और दीक्षा नाम सोमचन्द्र था । इन्होंने आचार्य देवचन्द्र से बचपन में ही दीक्षा धारण की थी । सूरिपद प्राप्त होने के पश्चात् वे हेमचन्द्र कहलाये । इनकी विद्वत्ता से सिद्धराज जयसिंह और कुमारपाल दोनों ही प्रभावित थे । अग्राध पांडित्य के कारण ही ये कलिका सर्वज कहलाते थे । इन्होंने चार कोश ग्रन्थों की रचना की है—अभिधानचिन्तामणि, अनेकार्थसंग्रह, निषण्ड और देशीनाममाला । इनमें से प्रथम तीन संस्कृत भाषा के कोष हैं और चौथा देशी शब्दों का संग्रह है । निषण्ड तो वनस्पतिशास्त्र का कोश है ।

अभिधानचिन्तामणि :—

संस्कृत के उपलब्ध समस्त जैनकोश-साहित्य में अभिधान चिन्तामणि ही एक ऐसा कोश है, जिसमें जैनत्व पूर्णरूपेण सुरक्षित है । इसमें दीर्घकरो के नाम, प्रत्येक दीर्घकरो के पर्यायवाची शब्द, दीर्घकरो के मातापिताओं के नाम, दीर्घकरो के अति-

शायों की नामावली, भूत, भविष्यत् और वर्तमानकालीन चौबीसी, गणघरों के नाम, दीर्घकरों के भवजिह्व, अन्तिम केवली, श्रुतकेवली, दीर्घकरों की जन्मभूमियाँ तथा जैन आम्नाय द्वारा सम्मत देवगति, तिर्थचगति के शीघों का वर्णन किया गया है। चतुर्थकाण्ड में पृथ्वीकायिक जीव पर्याय, अप्कायिक जीव पर्याय, तेजकायिक जीव पर्याय, वायुकायिक जीव पर्याय और वनस्पतिकायिक जीव पर्याय का विस्तृत विवरण किया है। द्वीन्द्रियजीवों की नामावली चार स्लोकों में दी गई है और त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, और अंशही पंचेन्द्रिय जीवों की नामावली भी पूरे विस्तार के साथ लगभग २० श्लोकों में वर्णित की गयी है। यहाँ उदाहरण के लिये दो द्वीन्द्रिय जीवों के पर्यायवाची शब्दों को उद्धृत किया जाता है।

नीलंगुः क्रुरिरन्तर्वः छुद्रकीटो बहिर्भवः।

पुलकास्तूमयेऽपिस्पुः कीकसाः क्रुमयोऽगवः॥

काष्ठकीटो पुणः गण्डूपदः किंचुलकः कुसुः।

भूलता गण्डूपदी तु शिली जलपा जलौकसः॥

जलालोका जलूका च जलौका जलसपिपी।

मुक्तास्फोटोऽग्निर्मंडूकी शुभितः कम्बुस्तुवारिजः॥

त्रिरेखः षोडशावर्तः शंखः अयं लुक्कम्भवः।

शंखनकाः सुल्लकापच शम्बूकास्त्वम्बुवागजाः॥

छमि, नीलंगु, छुद्रकीट, पुलक, गण्डूपद, कीकस, काष्ठकीट, पुण, गण्डूपद, किंचुलक, कुसु, भूलता, गण्डूपदी, शिली, जलपा जलौकस, जलालोका, जलूका, जलौका, जलसपि, मुक्तास्फोट, अग्निर्मंडूकी, शुभित, कम्बु, शंख, वारिज, त्रिरेखा, षोडशावर्त, लुक्कम्भव, शंखनका, सुल्लका, शम्बूका, कर्पद, हिरण्य, पचास्यिक, बराणट, पुताम और दीर्घकोश ये द्वीन्द्रिय जीवों के पर्यायवाची हैं।

लक्षापोह करने पर प्रतीत होगा कि इस प्रकार के पर्यायवाची शब्दों का कवन किसी भी कोश में नहीं किया गया है। आचार्य हेमचन्द्र की यह अत्यन्त मौलिकता है कि इन्होंने भूमिकाण्ड में त्रस और स्वावरोके पर्यायवाची शब्दों का इतने विस्तार के साथ प्रतिपादन किया है। संस्कृत भाषा के किसी भी कोश में इतने पर्यायवाची शब्दों का समावेश नहीं मिलेगा।

इस पद्यमयकोश में कुल छः काण्ड हैं। प्रथम देवाधिदेव नाम का काण्ड है, इसमें ८६ पद्य हैं। द्वितीय देवकाण्ड है, इसमें २५० पद्य हैं। तृतीय मर्याकाण्ड में ५१८ पद्य, चतुर्थ भूमिकाण्ड में ४२३ पद्य, पंचम नारकाण्ड में ७ पद्य एवं षष्ठ सामान्य काण्ड में १७८ पद्य हैं। इस प्रकार कुल १५४२ श्लोक इस कोश में हैं। हेमचन्द्र ने आरम्भ में ही रुद्र, यौगिक और मिश्र शब्दों के पर्यायवाची शब्द लिखने की प्रतिज्ञा की है। उन्होंने बतलाया है—

व्युत्पत्तिरहितः शब्दा रुद्रा आखण्डलावयः।

योगी ज्ञयः स तु गुण क्रिया सम्बन्ध संभवः॥

गुणतो नीलकण्ठलाः क्रियातः स्रष्टसंभवाः।

व्युत्पत्तिरहित शब्द रुद्र कहलाते हैं, जैसे आखण्डल इत्यादि। जिन शब्दों के प्रकृति प्रत्ययमें अर्थानुगत होता है, वे यौगिक कहलाते हैं। यह योग गुण, क्रिया और अन्य सम्बन्धों के कारण होता है। गुण के सम्बन्ध के कारण जिन शब्दों का व्यवहार होता है, वे नीलकण्ठ, सितकण्ठ, कालकण्ठ प्रभृति हैं। क्रिया का योग जिन शब्दों में रहता है, वे शब्द स्रष्टा, विघाता आदि हैं।

इतर सम्बन्ध में स्वस्वामिभाव, जन्मजनकभाव, कार्यकारकभाव, भोज्यभोजकभाव, पतिकलत्रभाव, बाह्यबाहकभाव ज्ञातिसम्बन्ध, आप्रयाधिप्रियाभाव एवं वचनवचकभाव को ग्रहण किया गया है और इन्हीं सम्बन्धों के अनुसार पर्याय शब्दों का कवन किया है। इसके पश्चात् अन्यान्य व्युत्पत्तिजन्य पर्यायों का प्रतिपादन किया है।

इस कोश में निम्न मौलिकताएँ और भी उपलब्ध होती हैं। सबसे पहली मौलिकता तो यह है कि हेमचन्द्र ने भी वर्णजय के समान शब्दयोग से अनेक पर्यायवाची शब्दों के बनाने का विधान किया है, किन्तु इस विधान में “कविशब्दा स्यो-दाहरणावली” के अनुसार उन्होंने शब्दों को ग्रहण किया गया है, जो कवि सम्प्रदाय में प्रचलित हैं। जैसे पतिपात्रक शब्दों से कान्ता, प्रियतमा, वधू, प्रणयिनी एवं गिता शब्दों को या इनके समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पत्नी के नाम और कलत्र-वाचक शब्दों में वर, रमण, प्रणयी, स एवं प्रिय शब्दों को या इनके समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पतिवाचक शब्द बन जाते हैं। गौरी के पर्यायवाची बनाने के लिये शिव शब्द में उक्त शब्द जोड़ने पर शिवकान्ता, शिवप्रियतमा, शिववधू,

शिवप्रणयिनी आदि शब्द बनते हैं। निम्न का समानार्थक परिग्रह भी है, किन्तु जिस प्रकार शिवकान्ता शब्द ग्रहण किया जाता है, उस प्रकार शिवपरिग्रह नहीं। यह कवि सम्प्रदाय में यह शब्द ग्रहण नहीं किया गया है।

कलनवाची गौरी शब्द में वर, रमण प्रभृति शब्द जोड़ने पर गौरीवर, गौरीरमण गौरीश आदि शिववाचक शब्द बनते हैं, जिस प्रकार गौरीवर शब्द शिव का वाचक है, उस प्रकार गगावर शब्द नहीं। यद्यपि कान्तावाची गया शब्द में वर शब्द जोड़कर पतिवाचक शब्द बन जाते हैं, तो भी कवि सम्प्रदाय में इस शब्द की प्रसिद्धि नहीं होने से यह शिव के अर्थ में प्राप्ति नहीं है। हेमचन्द्र ने अपनी वृत्ति में इन सारी विशेषताओं को बतलाया है तथा 'शेषास्व' में और भी अनेक कोशगत विशेषताओं पर प्रकाश डाला गया है।

दूसरी मौलिकता इस कोश की यह है कि इसमें अनेक ऐसे शब्द आये हैं जो अन्य कोशों में नहीं मिलते। अमरकोश में सुन्दर के पर्यायवाची सुन्दरम्, रचिरम्, चार, सुषमम्, साधु, शोभनम्, कान्तम्, मनोरमम्, रघ्व, मनोह, मज्जु, गज्जुलम्, मे वारह शब्द आये हैं। हेम ने इसी सुन्दर के पर्यायवाची चार, हारि, रचिर, मनोह, वल्लु, कान्त, अभिराम, वन्धुरम्, दामन, रघ्व, सुषमम्, शोभन, मज्जुलम्, मज्जु, मनोरमम्, साधु, रम्यम्, मनारमम्, पेशल, हृष्ट काम्य, कमल कमनीय, सौम्य मधुर और त्रिय ये २६ शब्द बतलाये हैं। इतना ही नहीं हेम ने अपनी वृत्ति में 'लङ्' देशी शब्द को भी सौम्यवाची प्रत्यय किया है इस प्रकार हेम ने एक ही शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्दों को ग्रहणकर अपने इस कोश को खूब समृद्धिशीली बनाया है। कुछ ऐसे नवीन शब्द भी इस कोश आये हैं, जिनका अर्थ पाया जाना संभव नहीं है। गेट्ट के आटे के लिये समिता (३।६७), जूठन के लिये फेला<sup>१</sup> और पिण्डोलि (३।९०) वही साली के लिये ज्येष्ठवसा और कुली, छोटी साली के लिये हाकी, यन्त्रणी और केलिकुचिका (३।२१८-२१९) एवं बहुस्तनवाली माता के लिये कुमिला (३।२२२) शब्द आया है। इन शब्दों के प्रयोगों से अवगत होता है कि हेमचन्द्र का शब्दज्ञान कितना विद्याल बा।

हेमचन्द्र ने अपने इस संस्कृत कोश में जिन शब्दों का संकलन किया है, उनपर प्राकृत अपभ्रंश और देशी भाषा के शब्दों का पूर्णतः प्रभाव लक्षित होता है। अनेक शब्द तो आधुनिक भाषाओं में भी विलुप्तप्राय पड़ते हैं। उदाहरण के लिये कुछ शब्द उद्धृत किये जाते हैं—

- (१) पोलिका (३।६२) गुजराती में पोपी, ब्रजभाषा में पोनी।
- (२) मोदको लङ्कमच (घेप ३।६४)—हिन्दी में लङ्क, गुजराती में लाङ्क।
- (३) चोटी (३।३३१)—हिन्दी-चोटी, गुजराती-चोनी।
- (४) समीकन्तुकान्दुकी (३।३५३)—हिन्दी में गेन्ध, ब्रजभाषा में गेंद।
- (५) हेरिको गड पुन्य (३।३९७) ब्रजभाषा हेर या हेरना-वेसना, गुजराती हेर।
- (६) तरवारि (३।४४६) ब्रजभाषा में तरवार, राजस्थानी में तलवार तथा गुजराती में तरवार।
- (७) जगली निर्जल (४।१९) ब्रजभाषा में जगल, हिन्दी में जगल।
- (८) सुरगातु सन्धिलोत्पाद् गूढमार्गानुवोत्तरे (३।५१) ब्रजभाषा, हिन्दी तथा गुजराती तीनों में सुरग।
- (९) निम्नेगीतवधिरौहणी (४।७८) ब्रजभाषा गतेनी, गुजराती नीसरणी।
- (१०) बालनीसिद्ध (४।८४) ब्रज राजस्थानी व गुजराती में बालनी, हिन्दी में बलनी या ललनी।
- (११) वेदास्यामयूज्ज्वा (४।८१) राजस्थानी पेटी, गुजराती पेटी पेटी तथा ब्रजभाषा में पिठारी, पेटी।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि हेमचन्द्र की शब्दावली देशीभाषा की ओर विनियम लुप्त हुई है।

अभिधानचिन्तामणि एक सर्वांगपूर्ण कोश है। इसके अन्वयन से संस्कृत भाषा के प्राकृतिक के सावन्तभाषा के नये शब्दों की जानकारी, भी प्राप्त हो सकती है।

अनेकाद्यसंगृह्णामकोश —

अभिधानचिन्तामणि में हेमचन्द्र ने एक शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्द बतलाये हैं और इस कोश में एक शब्द के अनेक अर्थों का संकलन किया है। इसकी खोजी भी अभिधान चिन्तामणि की ही है। इसमें सात काण्ड हैं। प्रथम एष्टम्वर काण्ड में १६० श्लोक, द्वितीय द्विस्वर काण्ड में ६०८।। श्लोक, तृतीय त्रिस्वर काण्ड में ८१४।। श्लोक, चतुर्थ चतुस्वरकाण्ड में

३५९ श्लोक, पंचम पंचस्वरकाण्ड में ५७, षष्ठ बहस्वरकाण्ड में ७ श्लोक एवं सप्तम अव्ययकाण्ड में ६८ श्लोक हैं। कुल १९३१ श्लोक हैं।

हेमचन्द्र के इस कोश का वेदिकीकोश और विश्वप्रकाश-कोश पर बहुत प्रभाव पड़ा है।

**निघण्टुशेषः—**

यह वनस्पतिकोश है। इसमें भी छः काण्ड हैं। प्रथम वृक्ष काण्ड में १८१ श्लोक, द्वितीय गुल्मकाण्ड में १०५ श्लोक, तृतीय लताकाण्ड में ४४ श्लोक, चतुर्थ शाककाण्ड में ३४ श्लोक, पंचम तृणकाण्ड में १७ श्लोक और षष्ठ घास्यकाण्ड में १५ श्लोक हैं। समस्त निघण्टु में कुल ३९६ श्लोक हैं। इस कोश की वैद्यक शास्त्र के लिये अत्यधिक उपयोगिता है। रुनेकार्य-संग्रह की टीका के आरंभ में ही कहा गया है—

शास्त्राग्निवीक्ष्य शतशो, घनवन्तरि निमित्तं निघण्टुं च।

लिगानुशासनानि च क्रियतेनेकार्थटीकेषु ॥

अर्थात् निघण्टु लिखने के समय हेमचन्द्र के समस्त वनवन्तरि निघण्टु, राजकोश निघण्टु, सरस्वती निघण्टु प्रभृति औषधिकोश विद्यमान थे। हेमचन्द्र ने इन सभी कोशों का मन्थन कर एक नया निघण्टु तैयार किया है, इस कोश को डाक्टर ब्यूल्हर् ने श्रेष्ठ वनस्पतिकोश (Botanical Dictionary) माना है<sup>११</sup>।

**देशीनाममालाः—**

हेमचन्द्र का देशी शब्दों का यह शब्दकोश बहुत महत्वपूर्ण और उपयोगी है। इस कोश के आधार पर आधुनिक कार्य-माप्यों के शब्दों की सांगोपांग आत्मफहानी लिखी जा सकती है। प्राकृत भाषा का शब्दबन्धार तीन प्रकार के शब्दों से युक्त है—तत्सम, तद्भव और देशी। तत्सम से वे शब्द हैं, जिनकी ध्वनियाँ संस्कृत के समान ही रहती हैं, जिनमें किसी भी प्रकार का वर्णविकार उत्पन्न नहीं होता, जैसे नीर, कंक, कंठ ताल, तीर, देशी आदि। जिन शब्दों को संस्कृत ध्वनियों में वर्णलोप, वर्णगम, वर्णविकार, अथवा वर्णपरिवर्तन के द्वारा अवगत किया जाये, वे तद्भव कहलाते हैं, जैसे अन्न—अग्न, इष्ट—इष्ट धर्म—धम्म, गज—गय, ध्यान—क्षण, पद्मात—पञ्चा आदि जिन प्राकृत शब्दों की व्युत्पत्ति-प्रकृति प्रत्यय विधान, संभव न हो और जिनका अर्थ मात्र रुढ़ि पर अवलम्बित हो, ऐसे शब्दों को देश्य या देशी कहते हैं; जैसे अग्नय—दैत्य, आकाशिय—पर्याप्त, इराव—हस्ती, पलविल वनाड्य आदि। इस देशीनाममाला में इसी प्रकार के शब्दों का संकलन किया गया है।

ओ लक्षणे ष सिद्धा ण पसिद्धा सक्कयाहिहाणेषु ॥

ण य गलण लक्षणा सति संभवा ते इह निबद्धा ॥१-३॥

देशवित्तसप्तपसिद्धीह भण्यमाणा अर्त्तया हुंति ॥

तन्हा अणाइपाइजपयट्ठ भासवित्तसओ देशी ॥

जो शब्द न तो व्याकरण से व्युत्पादित हैं और न संस्कृत कोशों में निबद्ध हैं, तथा लक्षणा शक्ति के द्वारा भी जिनका अर्थ प्रसिद्ध नहीं है, ऐसे शब्दों का संकलन इस देशी नाममाला में किया जा रहा है। देशी शब्दों से यहाँ महाराष्ट्र, विदर्भ, आभीर आदि प्रदेशों में प्रचलित शब्दों का संकलन भी नहीं समझना चाहिये। यतः देशविशेष में प्रचलित शब्द अनन्त हैं अतः उनका संकलन संभव नहीं। अतएव अनादिकाल से प्रचलित प्राकृत भाषा के शब्द ही देशी शब्द हैं।

इस प्रकार हेमचन्द्र ने देशी शब्दों का आशय प्रकट कर अव्युत्पादित प्राकृत शब्दों के संकलन की प्रतिज्ञा की है। पर इसमें उपर्युक्त तीनों ही प्रकार के कुल ३९७८ शब्द संकलित हैं<sup>१२</sup>।

तत्सम शब्द १००—गमित तद्भव १८५०—संशय युक्त तद्भव ५२८—अव्युत्पादित प्राकृत शब्द १५००=३९७८

इस कोश में उदाहरण के लिये ऐसी अनेक गाथाएँ उद्धृत की गयी हैं जिनमें मूल में प्रयुक्त शब्दों को उपस्थित किया गया है इन गाथाओं का साहित्यिक महत्व भी कम नहीं है। कितनी ही गाथाओं में विरहिनियों की चित्तवृत्ति का सुन्दर अवलोकन किया गया है<sup>१३</sup>।

वर्णक्रम से लिखे गये इस कोश में आठ अध्याय हैं और कुल ७८३ गाथाएँ हैं। घनपाल कवि की 'पाइवलच्छी-नाममाला' प्राकृत के आरम्भिक अभ्यासियों के लिये है, किन्तु यह नाममाला प्रौढ़ विद्वानों के लिये भी उपयोगी है।

देशी नाममाला में गराडी<sup>११</sup>, कण्ड<sup>१२</sup>, गुजराती और ब्रजभाषा में प्रचलित अनेक शब्द मिलते हैं। अथवा भाषा में भी नाममाला में प्रयुक्त अनेक शब्द व्यवहृत हुए हैं। वहाँ थोड़े से शब्दों की सारिका दी जा रही है।

- (१) उल्ली तथा उद्गाया चुल्कीइ १।८७—राजस्थानी चुल्हा, गुजराती चुली।
- (२) उत्पत्ता परिवर्तनम् १।९३—हिन्दी सड़ी बोली उत्पल, गुजराती उत्पल।
- (३) उल्लुटं मिम्या १।७९—ब्रजभाषा उलट, राजस्थानी उलट, गुजराती उलट्ट।
- (४) उडिबोमाधधान्यम् १।९८, ब्रजभाषा उडद, भोजपुरी उरिद, सड़ीबोली उडद, गुजराती उडद और राजस्थानी उडिद।
- (५) ओड्डनम् उत्तरीयम् १।१५५, सड़ीबोली, राजस्थानी और गुजराती में ओढ़नी।
- (६) खट्टा खनिः २।६६—सड़ीबोली खाड़ी, भोजपुरी खट्टा, गुजराती खाड़ी, ब्रजभाषा खट्टा, गट्टा।
- (७) खड्गनी लघुह्वारम् २।७१—सड़ीबोली खिड़की, ब्रजभाषा खिड़की, भोजपुरी खिरकी।
- (८) खट्टिको शौनिकः २।७०—ब्रजभाषा में खटिक, भोजपुरी में खाटके, गुजराती में खाटकी।
- (९) खाद्या परिला २।७३—सड़ीबोली में खाई, राजस्थानी, गुजराती और भोजपुरी में भी खाई प्रयुक्त होता है।
- (१०) खलद्वयं रिक्तं २।७१—खाली—भोजपुरी, ब्रजभाषा, राजस्थानी और गुजराती में इसी अर्थ में प्रयुक्त है।
- (११) छल्लो छल्लो छल्लो—इससे यमोऽपि विदग्धाधर्यः ३।२४—ब्रजभाषा में छल्लो बोलेबाज के अर्थ में, भोजपुरी में उस प्रेमी के अर्थ में जो प्रेमिका की वंचना करता है।
- (१२) छल्लीत्वम् ३।२४ सड़ीबोली में, छल।
- (१३) छडा विपुल ३-२४—सड़ीबोली में छटा, राजस्थानी में छडा।
- (१४) छासी तकम् ३।२६—ब्रजभाषा, भोजपुरी और सड़ीबोली में छख।
- (१५) छेंडी लघुरूप्या ३।३१—ब्रजभाषा में छेंडी शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त होता है।
- (१६) छेलजी छागः ३।३२—भोजपुरी और ब्रजभाषा में छेर।
- (१७) जोणलिका जोनारी ३।५०—ब्रजभाषा में जुणरी, जुनरी, राजस्थानी और भोजपुरी में भी जुपरी और जुनरी प्रयुक्त होते हैं।
- (१८) जवो निरुत्तर वृष्टिः ३।५३—ब्रजभाषा, राजस्थानी और भोजपुरी इन तीनों भाषाओं में जड़ी शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त है।
- (१९) डालीवासा ४।९—सड़ीबोली, ब्रजभाषा, राजस्थानी और गुजराती में डाली शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त होता है।
- (२०) डोला विधिका—४।११ सड़ीबोली, राजस्थानी और गुजराती में भी इसी अर्थ में डोला।
- (२१) डेंका कृपतुला ४।१७ भोजपुरी में इसी अर्थ में डेंका।
- (२२) डेंकी बलका ४।१९ भोजपुरी में धाग कूटने के लिये प्रयुक्त डेंकी।
- (२३) गहरी क्षुरिका ४।२० ब्रजभाषा में नाखून काटनेवाली गहरी, भोजपुरी में गहरी और सड़ीबोली में नेहरनी।
- (२४) गीसगिजा निःश्रेणी। १ प्रत्ययभावे गीसगीरपथि ४।४३—ब्रजभाषा में गसेनी शब्द इसी अर्थ में आया है।

कुछ ऐसे शब्द भी इस कोश में हैं, जिनके समकक्ष अन्य किसी भाषा में उन वर्णों को व्यभिच्यस्त करनेवाले शब्द नहीं मिलेंगे। उदाहरण के लिये पिन्वो (३।१९) शब्द पिपटी या चपटी नाक के लिये, अण्डोली (१।७) शब्द दूध देनेवाली गाय के लिये, जंवा (३।४०) गोचरभूमि ( Pasture land ) के लिये, अण्णाय (१।७) शब्द विवाह के समय वरपक्ष की ओर से गधू को दी जानेवाली मेंट के लिये, अंगुट्टी (१।६) शब्द सिरगुत्ती के लिये और 'अनुबजिज' शब्द जिसकी सेवा शुश्रूषा की जाती है, उसके लिये आया है। प्राकृत भाषा के साथ अन्य प्रादेशिक भाषाओं और बोलियों के शब्दों को अवगत करने के लिये यह कोश बहुत उपयोगी है। अंगालिख शब्द ईश के उस टुकड़े के अर्थ में आया है, जो निस्सार रहता है। जहाँ ईश की पत्नियाँ लगी रहती हैं, यह हिस्सा पशुओं के चारे के काग में आता है। इस अंगालिख शब्द से राजस्थानी और भोजपुरी इन दोनों बोलियों में अंगीला या अंगेरी शब्द आया है। इस शब्द का अर्थ भी वही है, जो अंगालिख का है। हिन्दी के अनेक शब्दों का जिनकी व्युत्पत्ति आज सम्यक् है, इस देशी नाममाला के शब्दों से संघर्ष जोड़ा जा सकता है।



## विश्वलोचनकोशः—

श्रीधरसेन ने इस कोश की रचना की है। इसका दूसरा नाम मुक्तावलिश्री की है। कोश भी प्रशस्ति<sup>१५</sup> के अनुसार इनके गुरु का नाम मुनिरसेन था, ये सेन संघ के आचार्य थे। इन्हें कवि और नैयायिक कहा गया है। श्रीधरसेन नाना शास्त्रों के पारंगामी और बड़े-बड़े राजाओं द्वारा मान्य थे। सुन्दर गणि ने अपने बागुस्तानकर में विश्वलोचनकोश के उद्धरण दिये<sup>१६</sup> हैं और बागुस्तानकर का रचनाकाल ई० १६२४ है, अतः श्रीधरसेन का समय ई० १६२४ के पहले अवश्य है। विक्रमोब्धीय पर रंगनाथ<sup>१७</sup> ने ई० १६५६ में टीका लिखी है। इस टीका में विश्वलोचनकोश का उल्लेख किया गया है। अतः यह सत्य है कि विश्वलोचन की रचना १६ वीं शताब्दी के पूर्व हुई होगी। शैली की दृष्टि से विश्वलोचनकोश पर हेम, विश्वप्रकाश और मेदिनी इन तीनों कोशों का प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता है। विश्वप्रकाश का रचनाकाल ई० ११०५, मेदिनी का समय इसके कुछ वर्ष पश्चात् अर्थात् १२ वीं शती का उत्तरार्द्ध और हेम का १२ वीं शती का उत्तरार्ध है। अतः विश्वलोचन कोश का समय १३ वीं शती का उत्तरार्ध या १४ वीं का पूर्वार्ध मानना उचित होगा<sup>१८</sup>।

इस कोश में २५३ श्लोक हैं। स्वरवर्ण और ककार आदि के वर्णक्रम से शब्दों का संकलन किया गया है। इस कोश की विशेषता के संबंध में इसके संपादक श्री मन्दलाल घासी ने लिखा है<sup>१९</sup> “संस्कृत में कई नानार्थ-कोश हैं, परन्तु जहाँ तक हम जानते हैं, कोई भी इतना बड़ा और इतने अधिक अर्थों को बतलाने वाला नहीं है। इसमें एक-एक शब्द को जितने अर्थों का वाचक बतलाया है, दूसरों में प्रायः इससे कम ही बतलाया है। उदाहरण के लिये एक एक शब्द को लीजिये—जहाँ अमर में इसके चार व मेदिनी में दस अर्थ बतलाये गये हैं, वहाँ इसमें १२ अर्थ बतलाये गये हैं, वहीं इस कोश की विशेषता है”

उपयुक्त प्रसिद्ध कोश साहित्य के अतिरिक्त कुछ ऐसे ग्रन्थों की सूचना मिलती है जिनकी प्रतियाँ सम्भव होने के कारण साधारण परिचय ही दिया जा सकता है।

एकाक्षर-नाममाला नाम की चार रचनाएँ उपलब्ध हैं। एक कृति के रचयिता जिनदत्त सूरि के शिष्य अमरचन्द्र हैं, इसमें एक-एक अक्षर का वर्णमाला क्रम से अर्थ बतलाया गया है। दूसरी विश्वसम्भू द्वारा ११५ पंक्तियों में रचित है। तीसरी कृति राजसेनर के शिष्य सुधानीलाश द्वारा रचित है। इसमें केवल ५० पद्य हैं। वर्णमाला क्रम से एक-एक वर्ण का पृथक् पृथक् अर्थ बतलाया गया है। चौथी कृति धनंजय की नाममाला के अमरकीर्ति कृत भाष्य के साथ प्रकाशित है। इसमें कुल १९ श्लोक हैं। रचना साधारण है, स्वरविशिष्ट एक-एक अक्षर का पृथक्-पृथक् अर्थ बतलाया गया है। यथा—“घं शुभं शत्रु शोभायां श्री शयने शु निशाकरे” अर्थात् ‘घं’ शुभाय, ‘श्रा’ शोभाय, ‘श्री’ शयन अर्थ में और ‘शु’ चन्द्रमा के अर्थ में प्रयुक्त होता है। इन कोशों के अतिरिक्त पुरुषोत्तम देव कृत त्रिकाण्डशेष, हारावली और एकाक्षरकोश के भी उल्लेख मिलते हैं। ये रचनाएँ अनुपलब्ध हैं।

राजचन्द्र का देशनिर्देश-निषण्ड और विमलसूरि का देशशब्द-समुच्चय भी महत्वपूर्ण हैं। सं० १६४० में विमलसूरि ने देशीनाममाला के शब्दों का सार लेकर अकाराधिक्रम से देशनिर्देश-निषण्ड की रचना की है। पुण्यरत्नसूरि का द्वयक्षरकोश असमकवि का नानार्थकोश, रामचन्द्र का नानार्थसंग्रह एवं हर्षकीर्ति की नाममाला की रचना भी उपयोगी कोशों में की जा सकती है। तत्पश्चात् के आचार्य सूरचन्द्र के शिष्य भानुचन्द्र ने नामसंग्रहकोश की रचना की है। हर्षकीर्ति सूरि की लघुनाममाला भी भाषा और साहित्य के अध्येताओं के लिये उपयोगी है।

शब्दप्रभेद नाममाला या शब्दमेव प्रकाश की रचना वीरधर्मविलम्बी महेश्वर ने की है। इस कोश का नाम “विश्व-प्रकाश” भी है। इसकी वृत्ति सं० १६५४ में जिनविमल ने लिखी है। यह खरहरावच्छ के आचार्य भानुसेन के शिष्य थे। साधुकीर्ति उपाध्याय के शिष्य साधु सुन्दरराणि ने शब्द रत्नाकर की रचना की है। इस कोश में छः काण्ड और १०११ श्लोक हैं। अनिधानचिन्तामणि के पूरक के रूप में संवत् १४३३ में जिनदेव सूरि ने शिलोच्छ-नाममाला की रचना १४० पंक्तियों में की है। इस रचना में अनेक प्रचलित शब्दों का संकलन किया गया है, जिनका अस्तित्व आज भी लोकभाषाओं की शब्दावली में मिलता है।

धनमित्र के नाम से एक निषण्ड की रचना भी मिलती है। अनेकार्थ नाम के एक कोश की सूचना मदनपराजय के कर्ता के नाम पर भी उपलब्ध होती है। इन मौलिक रचनाओं के अतिरिक्त अमरकोश की कई जैन टीकाएँ भी उपलब्ध हैं। अश्वघराकी अमरकोश की क्रियाकलाप टीका महत्वपूर्ण है।

संस्कृत और प्राकृत भाषा के कोशों के अतिरिक्त जैनभाषाओं ने कन्नड हिन्दी आदि भाषाओं में भी कोशों की रचना की है। कवि धनारसी दास ने सवत् १६७० में विजयनगरमी के दिन अपने मित्र नरोत्तमदास के अग्रोश से हिन्दी नाममाला की रचना की है। इस रचना का आधार महाकवि धनञ्जय की नाममाला है। पर इतना सत्य है कि यह नाममाला का पद्यबद्ध अनुवाद नहीं है। कवि ने अन्य कोश ग्रन्थों का अध्ययन कर इसे सर्वांगपूर्ण बनाने की चेष्टा की है। इस नाममाला में ३५० विषयों के नामों का सुन्दर सकलन किया गया है। उदाहरण के लिये दर्शन, ज्ञान और चरित्र के नाम उद्धृत किये जाने हैं।

वर्णन के पर्यायवाची—

वरस विलोकनि देखनी, अवलोकनि दूषचास।

लसन वृष्टि निरस्तत जुवति, चितवति चार्हहि माल। ॥४७॥

ज्ञान के पर्यायवाची—

ज्ञान बोध अवगम मनन, जगत मान जनमान।

चारित्र के पर्यायवाची—

सज्जम चारित्त जाचरन चरवृत्त चिरवान। ॥४८॥

इस रचना में कुल १७५ पद्य हैं। हिन्दी के अम्यासियों के लिये इसका अध्ययन अत्यन्त लाभदायक सिद्ध होगा।

### जैनशब्दकोश-साहित्य की उपलब्धियाँ :—

जैनभाषाओं ने संस्कृत, प्राकृत, कन्नड, हिन्दी प्रभृति विभिन्न भाषाओं में पर्यायवाची एवं अनेकार्थवाची कोशों की रचना कर उन्नत भाषाओं के अध्ययन मार्ग को सुलभ बनाया है। प्राकृत और देशी भाषाओं के कोश तो एकमात्र जैनभाषाओं के ही हैं। कोश लिखने की परम्परा अब तक जैनो में चली आ रही है। इस शताब्दी में श्री शतावधानी मुनि रत्नचन्द्रजी ने पाँच भागों में अर्थमायषी कोश और जैनगम शब्दसंग्रह-अर्थमागधी गुजराती कोश की रचना की है। श्री राजेन्द्रप्रसूरी का अभिधान-राज्येन्द्र नाम का बहुवृत्तकोश सात बड़ी-बड़ी जिन्दों में पूर्ण हुआ है। इस कोश द्वारा जैनगम के पारिभाषिक शब्दों एवं ग्रन्थ शब्दों की विस्तृत जानकारी प्राप्त की जा सकती है। स्व० शेट बौध्दिन्ददास का 'पाश्चि सव्वं महम्मवो' तो प्राकृत भाषा के विद्यार्थी और विद्वान् दोनों के लिये अत्यधिक उपयोगी है तथा अपनी इसी उपयोगिता के कारण विद्वानों का कण्ठहार बना हुआ है।

वी० एल० चैतन्य और सहजचारी वीतलप्रसाद ने बहुवृत्त जैन-शब्दार्णव नाम के कोश ग्रन्थों की रचना हिन्दी भाषा में की है। यह पारिभाषिक शब्दों की जानकारी के लिये बहुत उपयोगी है। इस कोश के केवल दो ही भाग प्रकाशित हो सके हैं। संक्षेप में मैं जैन-कोशसाहित्य की निम्न उपलब्धियाँ हैं—

१—जैन पारिभाषिक और आम्नाय सम्मत शब्दावली की जानकारी।

२—प्राकृत और देशीभाषा के शब्दों का अर्थबोध।

३—जैन परम्परा की पौराणिक, धार्मिक एवं सैद्धांतिक मान्यताओं के विवरण।

४—मानार्थक कोषों द्वारा अनेकार्थ साहित्य के सृजन की प्रेरणा।

५—कोषों के भाष्य और वृत्तियों में प्रतिपादित व्युत्पत्तियों के द्वारा शब्दों के सांस्कृतिक इतिहास का संकेत।

६—भाषा की नवी और पुरानी प्रवृत्तियों का चयन कर तदनुसृत समय में बोलने वालों के मनोविश्लेषण की सामग्री उपलब्ध करना।

७—शब्द तथा पदों के अनेकार्थों द्वारा अर्थपरिसरों को उपस्थित कर भाषा विज्ञान के अध्ययन की सामग्री रचना।

८—कोष साहित्य की अधिलिखित परम्परा का ज्ञान प्राप्त करना और परस्पर के अवधानों का अध्ययन एवं विश्लेषण।

९—शब्द सम्पत्ति की मनोरंजक जानकारी।

### संदर्भ तालिका

१—जैन सिद्धान्त भास्कर भाग ८ किरण १ पृ० २२।

२—यदुल्लसगम के प्रथम भाग की प्रस्तावना पृ० ६२।

३—विशेष विचार के लिये देखें—नाममाला संग्रह्य की प्रस्तावना पृ० ११।

४—समाख्य नाममाला पृ० २१।

५—वैही पृ० १८ ।

६—वैही पृ० २० ।

८—वैही पृ० १६ ।

९—अमरकोश में श्री जूटन के लिये फैला शब्द मिलता है ।

१०—देखें—Buhler Life of Hemchandracharya, p. 37.

११—विशेष के लिये देखें—प्रो० मुरलीधर बनर्जी द्वारा सम्पादित देशी नाममाला का Intro p. XXXIII.

१२—विशेष के लिये देखें—प्रो० मुरलीधर बनर्जी द्वारा संपादित अंग्रेजी नाममाला की प्रस्तावना ।

१३—Dr. P. L. Vaidya; observations on Hemchandra's, Desināmāmala, Annals of B. O. R. Inst. Vol. VIII, Part 1, April 1926.

१४—Proof. A. N. Upadhye; "Kanaese words in Desi Texicous" Annals of B. O. R. I. Vol. XII, Part III. July 1931 p. 260-273 तथा K. Amrit Rao, Ind. Ant. 'Dravidian Element in Prakrit' vol. XVIII, Feb, 1957.

१५—

सेनान्वये सकलतत्त्वसमर्पितश्रीः

श्रीमान्जायत कश्चिन्मुनिसेननामा ।

आत्मीशिकी सकलशास्त्रमयी च विद्या,

यस्याविदपयवी न दवीयसी स्यात् ॥

सत्समादभूदक्षिल बाह्मयपारदृष्ट्वा—,

विश्वासपात्रमवनीतलनायकानाम् ।

श्रीश्रीधरः सकलसत्त्वविगुं क्लृप्तत्वं,

पीयूषपानकृतनिर्जरभारतीयः ॥

तस्यातिशायिनी कवेः पयिजापस्क,

धीलोचनस्य गुरुशासनलोचनस्य ।

नानाकवीन्द्ररचितानभिधानकोशा—

नाकृष्य लोचनमिवायमदीपिकोशः ॥—विश्वलोचन, निर्णयसागर सम्बद्ध

१६—देखें पिटर्सन द्वारा निमित सूची भाग ५ पृ० १६२ ।

१७—प्रो० वारदेव शास्त्री द्वारा लिखित विक्रमोर्वशीय की भूमिका पृ० २५ ।

१८—समय निर्णय के लिये देखें—जैन सिद्धान्त भास्कर भाग ४, किरण १, पृ० ९ ।

१९—विश्वलोचन कोश—भापाटीकाकार पं० नन्दलाल शर्मा,

निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, जून, १९१२, प्रस्तावना पृ० ५ ।



है। उक्त मंत्र में जीवात्मा और परमात्मा की चर्चा न करके दो पक्षियों की चर्चा की गई है तथा शरीर की चर्चा न करके वृक्ष की चर्चा की गई है।

**जैन अलंकार शास्त्र :-**

वैदिक साहित्य की तरह जैन साहित्य में भी भगवान् महावीर के समय से अलंकारों का प्रयोग होता चला आ रहा है। "जिद्वेसो सारमंतं च हेउजुतमर्ककियं" इत्यादि अनुयोगद्वारा सूत्र के उल्लेखों से सात होता है कि प्राचीन युग के जैन आचार्य अलंकार शास्त्र की परिभाषाओं से परिचित थे। विक्रम की दूसरी-तीसरी शताब्दी में जैन आचार्य श्री समन्तभद्र ने अपनी कृति "स्तुतिविद्या" में—जिसका अपर नाम "जिनसूतकम्" है—आदि से अन्त तक "चित्र" अलंकार का उपयोग किया है।

जैन साहित्य बहुत विशाल है। अभी तक इसका पूरा प्रकाशन नहीं हो सका है। यदि पूरा जैन साहित्य प्रकाशित हो जावे तो यह भारतीय साहित्य के आर्य भाग के बराबर होगा। जैन साहित्य की भाषा अलंकारों से अलंकृत है, अतः उसके मर्म को समझने के लिये अलंकार शास्त्रों का परिचय गतिमान आवश्यक है। इसी की पूर्ति के लिये अनेक जैन आचार्यों ने महत्वपूर्ण अलंकार ग्रंथों की रचना की।

प्रथमतः जैन विद्वानों ने अलंकार ग्रंथों की रचना प्राकृतभाषा में की। जैसलमेर-अण्डार की ग्रन्थ-सूची से पता चलता है कि किसी जैन विद्वान् ने प्राकृत भाषा में "अलंकार वर्णण" (सं० ११६१) नामक ग्रन्थ लिखा था, जो अभी तक प्रकाशित नहीं हुआ। अभी तक जितने जैन अलंकार ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं, उनमें निम्नलिखित ग्रन्थ बहुत ही महत्वपूर्ण हैं—वाग्भटालंकार (१२ वीं शती), काव्यानुशासन-हेमचन्द्र (१२ वीं शती), काव्यकल्पलतावृत्ति (१३ वीं शती), अलंकार महोदधि (१३ वीं शती), नाट्यवर्णण (१३ वीं शती), अलंकार चिन्तामणि (१४ वीं शती), काव्यानुशासन-वाग्भट (१४ वीं शती) और काव्यालंकार सार (१५ वीं शती)।

**परिचय :-**

**वाग्भटालंकार :-** वाग्भटालंकार के प्रणेता श्री वाग्भट हैं। इनके पिता का नाम "सोम" था और ये अपाहिंसुपाठन (गुजरत) के राजा श्री जयसिंह—जो राजा कर्णदेव के पुत्र थे—के मंत्री थे। इसका उल्लेख सिंहदेवगणी ने "वंशवं" इत्यादि चतुर्थ परिच्छेद के १४८ वें श्लोक की व्याख्या करते हुये वाग्भटालंकार में किया है।<sup>१</sup> प्रभाचन्द्र मुनि ने अपने "प्रभावक—चरित" में भी यह बात लिखी है।<sup>२</sup> जयसिंह का निश्चित समय बारहवीं शती है, अतः वाग्भट का भी समय बारहवीं शती है। ये हेमचन्द्र आचार्य के समकालीन हैं।<sup>३</sup>

१ आचार्य समन्तभद्र के समय के संबंध में विद्वान् एकमत नहीं हैं। पं० महेन्द्रकुमारजी के अनुसार उनका समय ई० की ५वीं और ७ वीं शताब्दी के मध्य होना अधिक सम्भव है। देखिये न्या० कु० ब० द्वि० भाग प्रस्ता० पृ० २७।—स०

२ मुरजबन्ध :- श्रीमज्जिमपदाम्भाषां प्रतिपद्यायसां जये ।

कामस्थान प्रदानेशं स्तुतिविद्यां प्रसाधये ॥ (स्तुतिविद्या, श्लोक १)

षट्पदम् :- गार्त्तकस्तुतमेव वासमधुना तं येभ्युतं स्वीकते

यत्तत्पति शुभमं पूर्णमधिकां शान्तिं प्रजित्वाध्वना ।

मद्भवत्वा समिताकुशाफमस्मं तिष्ठेज्जनः स्वात्म्ये

ये सद्भोगकदावतीव यजते ते मे जिनाः सुखिये ॥ (स्तुतिविद्या, श्लोक ११६)

३ वग्भट्टसुत्तिपुट्टमोत्तिवमणिणोप्यासमूहं व ।

सिरिवाहवलि तज्जो आसि व्हो तस्स सोमस्स ॥ ४११४८ वाग्भटालंकार ।

४ "द्वानीं ग्रन्थकार इवमलंकारकृत्यत्वस्यापनाय वाग्भटानिचस्य महाकवेर्महाभाष्यस्य तस्मान् गायकेशा निदिशति"

५ अणहिल्लपुरं प्राप क्मापः प्राप्त जयोदयः । महोत्सव प्रवेशस्य गजासुं सुरेन्द्रव्रत ॥

वाग्भटस्य विहारं स ददुषे दृशसायनम् । अन्येद्वुर्वाग्भटामात्वं धर्मव्यन्तिक वासनः ॥

६ प्रो० बलदेव उपाध्याय ने अपने संस्कृत साहित्य के इतिहास में किसी भ्रमवश वाग्भट का समय १५ वीं शती का पूर्वार्ध लिखा है।

वाग्मटालंकार में पाँच परिच्छेद हैं जिनमें अमरः—२७, २९, १७, १५३ और ३३ कुल मिलाकर २५९ श्लोक हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ बहुत छोटा है, किन्तु इसमें संक्षेप से कवि-शिक्षा, शेष, गुण, अलंकार और रस इन अलंकार शास्त्र में वर्णनीय विषयों पर प्रकाश डाला गया है। 'वाग्म' में 'वाग्म' वाली उक्ति को वाग्मट्ट ने इस कृति में पूर्ण रूप से चरितार्थ किया है। विशेषता :—

वाग्मट्ट, अलंकार-शास्त्र के मर्मज्ञ थे। उन्होंने अपने पूर्ववर्ती आलंकारिकों के प्रामाणिक ग्रंथों का गम्भीर अध्ययन किया था। उन्होंने अपनी कृति में किसी भी ग्रन्थकार का खण्डन-मण्डन नहीं किया। सूक्ष्म अध्ययन से पता चलता है कि ये समन्वय-वादी थे। इसका कुछ आभास इनकी काव्य परिभाषा से लग जाता है :—

साधुशब्दार्थसत्त्वर्च गुणालंकारभूषितम्।

स्फुटरीतिरसोपेतं काव्यं कुर्वीत कीर्तये ॥११२

वर्णित—सुन्दर शब्द और अर्थ इन दोनों से काव्य के शरीर का निर्माण होता है। काव्य का शरीर गुण और अलंकारों से विभूषित होता है। काव्यशरीर में रीति और रस का पुट रहता है। इसका निर्माण कीर्ति की कामना से करना चाहिये।

वाग्मट्ट के पूर्ववर्ती विद्वानों में दण्डी ने अपने काव्यादर्श में केवल शब्द को ही काव्य बतलाया था—

शरीरं तावद्विद्यार्थव्यपञ्चिता पदावली। काव्यादर्श १-१०।

भामह ने अपने भामह्यालंकार में शब्द और अर्थ दोनों को काव्य माना था :—

शब्दार्थौ संहितौ काव्यम्—१११६

भामह दण्डी के पूर्ववर्ती हैं। दण्डी को भामह का मत मान्य प्रतीत नहीं हुआ। दण्डी का अभिप्राय यह था कि शब्द के साथ अर्थ तो रहता ही है, अतः शब्द के साथ अर्थ जोड़ने की कोई आवश्यकता नहीं। किन्तु दण्डी के बाद के विद्वानों ने दण्डी के मत को न मानकर भामह के ही मत को स्वीकार किया।

भामनाचार्य ने लिखा है—गुण और अलंकारों से विभूषित शब्दार्थ को काव्य कहते हैं :—

“काव्यशब्दोऽयं गुणालंकार संसृष्टयोः शब्दार्थयोर्वर्तते” —काव्यालंकारभूषणवृत्ति ११११

इसी तरह छट ने भी शब्दार्थ को काव्य बतलाया है :— ननु शब्दार्थौ काव्यम् ..... । —काव्यालंकार २।१

इनके बाद बाणेश्वरदातार भी मम्मट ने अपने काव्य प्रकाश में लिखा है—विर्षोप, सगुण और आलंकार तथा कहीं निरलंकार (वही रस आदि की सत्ता हो) शब्दार्थ को काव्य कहते हैं :—

तदोपा शब्दार्थौ सगुणानलंकरिताः पुनः पवापि । —काव्यप्रकाश १।१

इस तरह काव्य के स्वरूप-निरूपण से स्पष्ट है कि प्राचीन आचार्यों की दो तरह की विचार धाराएँ थीं।

जो वाग्मट्ट ने अपने पूर्ववर्ती सभी आचार्यों के मत का सूक्ष्म अध्ययन कर प्रामाणिक विचारधारा को अपनाया। इसी तरह कुछ विद्वान् “रीतिरात्मा काव्यस्य” कहकर रीति को काव्य की आत्मा बतलाते हैं और कुछ विद्वान् “रस एवावशीरितम्” लिखकर काव्य की आत्मा रस को बतलाते हैं एवं वक्रोक्ति जीवितकार ने “वक्रोक्ति काव्य जीवितम्” लिखकर वक्रोक्ति को काव्य की आत्मा बतलाया है। वाग्मट्ट ने काव्य में रीति, रस और वक्रोक्ति इन सभी को ब्यापोग्य स्थान देकर अपनी समन्वय-वादिनी बुद्धि का समुचित उपयोग किया। वाग्मट्ट ने वक्रोक्ति को शब्दालंकार माना है, न कि काव्यात्मा—

“धिक् वक्रोक्त्यनुप्रासौ यवकं ध्वन्यलंक्रिया” —वाग्मट्टालंकार ३।२

धिक्, वक्रोक्ति, अनुप्रास और यवक ये चार शब्दालंकार हैं।

जिन निषेधों पर अन्य आलंकारिकों ने प्रकाश डाला है, जन्हीं पर वाग्मट्ट ने अपने हथ से नूतन प्रकाश डालकर अपनी मौलिक बुद्धि का परिचय दिया है

अन्य आलंकारिकों ने प्रतिभा को काव्य का हेतु बतलाया है, किन्तु यह किसी ने नहीं बतलाया कि अभिनवकवि को अर्थ कैसे सूझे। यों अभिनवकवि के काव्य के लिये भी प्रतिभा ही हेतु है। किन्तु अभिनव होने के कारण उसे कुछ विशेष साधनों की

१. दंडी ने अर्थ को अप्रधान माना है, आनावश्यक नहीं। पठितरज्ज् जगन्नाथ ने दंडी का मत मान्य किया है, और बहुत बलवान् युक्तियों के सहारे केवल ‘शब्द’ को ही काव्य का शरीर माना है।—सम्पादक

आवश्यकता पड़ना स्वाभाविक है। इसीलिये वाग्भट लिखते हैं—काव्य-निर्माण उस समय करे, जब चित्त प्रसन्न हो ? चित्त प्रसन्न होने पर भी हर समय कविता उत्पत्ती अच्छी नहीं बन सकती, जितनी प्रभात के समय। अतः मन की प्रसन्नता के होने पर प्रभात के समय कविता के योग्य अर्थ आसानी से सूझता है। पर चित्त की प्रसन्नता और प्रभात की मंगल वेला के साथ उद्योग भी करना चाहिए। किन्तु उद्योग भी तभी सफल हो सकता है, जब अनेक शास्त्रों का परिशीलन किया हो। यही सब सोचकर वाग्भट ने काव्य के योग्य अर्थ की सूझ के लिये प्रतिभा के साथ चित्त की प्रसन्नता, प्रभात का समय, प्रयत्न और अनेक शास्त्रों के परिशीलन को आवश्यक बतलाया है।<sup>१</sup>

मनः प्रसन्ति प्रतिभाः प्रातःकालोऽभियोमिता ।

अनेकशास्त्रदर्शित्वमित्त्वर्षालोकहेतुषः ॥ —वाग्भट १।१४

इसी तरह आरम्भ से अन्त तक वाग्भट के ग्रंथ में उनकी विशिष्ट प्रतिभा का परिचय मिलता है।

वाग्भट ने पूर्वार्ध में लक्षण और उत्तरार्ध में उदाहरण देकर एक ही श्लोक में लक्षण और उदाहरण याद करने वाले छात्रों को बड़ी सरलता कर दी है। जैसे—

अपक्रमं भवेद्यत्र प्रसिद्धक्रमलक्षणम् ।

यथाभुक्त्वा कृतस्नानो गुरुन् देवांश्च बन्धते ॥ —वाग्भटालंकार २।२२

जहाँ लौकिक या शास्त्रीय क्रम का उल्लंघन हो, वहाँ अपक्रम नामक दोष होता है। जैसे वह सबसे पहले भोजन करता है, फिर स्नान करता है। स्नान के बाद गुरु-बन्धना करता है और इसके बाद में देव-बन्धना। यही लौकिक और शास्त्रीय दोनों क्रमों का उल्लंघन किया गया है, अतः अपक्रम दोष है।

मल्लिमाथ ने रघुवंश आदि ग्रन्थों की टीकाओं में यत्र-तत्र वाग्भट के श्लोक उद्धृत किये हैं। अलंकार चिन्तामणिकार श्री अजितसेन ने अपने ग्रन्थ में अनेक जगह वाग्भट के श्लोक उद्धृत किये हैं। इससे वाग्भट का प्रभाव स्पष्ट प्रतीत होता है।

वाग्भट ने अन्य आलंकारिकों के समान अन्य ग्रन्थों से उदाहरण नहीं लिये, बल्कि स्वयं ही बनाये हैं। हाँ, कहीं-कहीं नेमि-निर्वाण महाकाव्य के उदाहरण अवश्य लिये हैं, सासकर समक के प्रकरण में।

काव्यानुशासन :—

काव्यानुशासन के प्रणेता आचार्य हेमचन्द्र (११वीं-१२ वीं शती ई०) हैं। ये जैन-समाज के ही नहीं, बल्कि भारतीय समाज के भूषण थे। न्याय व्याकरण, साहित्य, छन्द, अलंकार, पुराण और कोष आदि सभी विषयों पर इन का समान अधिकार था और सभी विषयों पर इन्होंने प्रामाणिक ग्रन्थ लिखे हैं। इन्होंने कुल मिलाकर साढ़े तीन करोड़ श्लोक प्रमाण साहित्य की रचना की है। इनके साहित्य में निम्नलिखित ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं :—

प्रमाणमीमांसा, सिद्ध हेमचन्द्रानुशासन, द्वयाश्रयमहाकाव्य, छन्दोनुशासन, काव्यानुशासन, त्रिपण्डितशालाका पुष्पचरित, अमिधानचिन्तामणि, अनेकार्यसंग्रह, देशीनाममाला, वीतरागस्तोत्र और योगशास्त्र आदि।

वाग्भट ने भामह, वण्डी और श्रद्ध की तरह अपना वाग्भटालंकार श्लोकों में लिखा था, किन्तु हेमचन्द्र ने अपना ग्रन्थ-काव्यानुशासन वामन की तरह सूत्र-शैली में लिखा। काव्यानुशासन में आठ अध्याय हैं, जिनमें कुल मिलाकर २०८ सूत्र हैं। सूत्रों में अलंकार शास्त्र सम्बन्धी-कविशिक्षा, अलंकार, रस, ध्वनि, गुण, दोष और साथ ही नाटकीय तत्त्वों पर विवाद प्रकाश डाला है। अपने सूत्रों पर अलंकार भूझामणि नामक वृत्ति और विशेष बातों को समझाने के लिये “विवेक” की रचना भी स्वयं हेमचन्द्र ने की है। अलंकार आदि सिद्धान्त को गुप्त करने के लिये ‘विवेक’ में ६०० से ऊपर तथा ‘अलंकारभूझामणि’ में ७०० से ऊपर पद्य उद्धृत किये हैं। उदाहरणों का चयन हेमचन्द्र ने निम्नलिखित दृष्टि से किया है। इसीलिए काव्यानुशासन में हेमचन्द्राचार्य ने जैन-ग्रन्थों के साथ जैन-ग्रन्थों से भी उदाहरण लिये हैं।

विशेषता :—

आचार्य हेमचन्द्र ने अपने काव्यानुशासन में काव्य प्रकाश, ज्वन्यालोक और काव्यमीमांसा आदि ग्रंथों से अधिक विषय

का प्रतिपादन किया है। इनकी दृष्टि से जो कमी पूर्ववर्ती साहित्य में रह गयी थी, उसे इन्होंने काव्यानुशासन में पूरा कर दिया। काव्यप्रकाश में मम्मट ने नाटकीय तत्त्वों पर तनिक भी प्रकाश नहीं डाला, जबकि हेमचन्द्र ने इसके लिये काव्यानुशासन में एक पूरा का पूरा (अन्तिम) अध्याय लिखा। सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर पता चलता है कि हेमचन्द्र ने अपने ग्रंथ में ध्वन्यालोक और काव्यप्रकाश से अधिक विषयों का निरूपण किया है। ध्वन्यालोककार श्री आनन्दवर्धन ने ९ वीं शती में सबसे पहले ध्वनि सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। यह इनके गहन शास्त्रीय चिन्तन का परिणाम था। किन्तु यहिभट्ट आदि कुछ विद्वानों ने ध्वनिसिद्धान्त का जोरदार खण्डन किया और यह बतलाया कि व्यंजना मानने की कोई आवश्यकता नहीं। रस का ज्ञान व्यंजना से नहीं, अनुमान से होता है। ११ वीं शती में आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश लिखकर यहिभट्ट के सिद्धान्त का खण्डन कर आनन्दवर्धन के सिद्धान्त का मण्डन किया। मम्मट के अव्यवहित उत्तरकाल में आचार्य हेमचन्द्र ने यहिभट्ट का खण्डन कर ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन के ध्वनि-सिद्धान्त का जोरदार समर्थन किया। फिर तो ध्वनिसिद्धान्त का खूब ही प्रचार बढ़ा।

ध्वनि के प्रकरण में आचार्य हेमचन्द्र ने काव्यानुशासन में ऐसे अनेक उदाहरण दिये हैं, जो ध्वन्यालोक और काव्यप्रकाश आदि विशिष्ट ग्रन्थों में भी नहीं मिलते। जैसे—

बहुलतमा ह्यराई अज्ज पउल्लो पई घरं मुण्णं ।

तह जगिस्सज्जु सज्जिय न जह्वा अन्हे मुसिज्जामो ॥ —काव्यानु० पृष्ठ ३६ (निर्णयसा० प्रका०)  
एक नायिका—जिसका पति प्रवास में है और घर बिल्कुल सुना है—रात्रि के समय अपने पड़ोसी से कह रही है :—

आज की रात्रि बहुत दुःखदायिनी है, क्योंकि चारों ओर अंधेरा छाया हुआ है, पतिदेव बाहर गये हैं और घर सुना है। इसलिये हे पड़ोसी आन जागते रहना, जिससे हमारी और तुम्हारी चोरी न हो जाय। इस विधिवाच्य से अन्य विधि व्यंग्य है—तुम निर्भय होकर मेरे पास जा जाओ ।<sup>१</sup>

कहीं वाच्य से—जो न तो विधि परक हो और न निषेध परक—निषेध सूचक व्यंग्य निकलता है। जैसे—

जीविताशावलवती धनाशा दुर्बला मम ।

गच्छ वा तिष्ठ वा पात्य स्वावस्था तु निवेदिता ॥

—काव्यानु०, पृष्ठ ३७ (निर्णयसा० प्रका०)

प्रवास के लिये उद्यत हुए पति को रोकने के लिये पत्नी कह रही है :—

हे पात्य ! मुझे अपने जीवन में जितनी आसक्ति है, उतनी धन में नहीं—मुझे धन से जीवन प्यारा है। (अतः मैं जीवन देकर धन लेना पसन्द नहीं कर सकती)। अब आप जाइये या शकिये, मैंने अपनी अवस्था आपको बतला दी है। (तुम्हारे बिना मेरा जीवित रहना कठिन है)।

यहाँ पति के जाने या न जाने का विधान नहीं किया गया है। वाच्यार्थ से हाँ या ना दोनों में से किसी एक का भी बोध नहीं होता, किन्तु व्यंग्य रूप से यह प्रतीत हो रहा है कि पत्नी अपने पति को रोकना चाहती है।<sup>१</sup> आपको मेरा उतना खयाल नहीं जितना धना का, यह भाव प्रकट करने के लिये पति को “पात्य” पद से सम्बोधित किया गया है। हृदयदि संकड़ों ऐसे उदाहरण हैं, जिनसे हेमचन्द्र की अधिक महत्त्वशाली हो गया है। काव्यप्रकाश से साहित्यदर्पण का प्रचार अधिक हुआ है। इसके दो कारण हैं—(१) काव्यप्रकाश की भाषा से साहित्यदर्पण की भाषा सरल है और (२) काव्यप्रकाश में नाटकीय तत्त्वों पर प्रकाश नहीं डाला गया है, जबकि साहित्यदर्पण में है। मेरा खयाल है, यदि हेमचन्द्र जैन न होते तो काव्यानुशासन का प्रचार काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण से कहीं अधिक होता। समालोचकों का कहना है कि दर्पणकार साहित्यिक मर्म के

१. अब यथा वयं न मुष्यामहे तथा त्वं जामुहीति विषयविधाने रात्रिरत्यन्धकारा, पतिः प्रोषितः, गृहं शून्यम्, अतस्त्वमगम्यो मत्पार्श्वमागच्छेति विषयतरं प्रतीयते। —काव्यानु० पृ० ३६ (निर्णयसा० प्रका०)

२. अब गच्छ वा तिष्ठ वेति विभिन्ननिषेधे “जीविताशावलवती धनाशा दुर्बला मम” इति वचनात् त्वया विनाऽहं जीवितुं न शक्नोमि, ह्यनुपसंघेन गमन-निषेधः प्रतीयते। —काव्यानुशासन पृष्ठ ३८ (निर्णयसागर प्रकाशन)



प्रकाशन में उतने समर्थ नहीं, जितने कविता करने में, और काव्यप्रकाशकार के बारे में उनका कहना है कि वे शब्दों के प्रयोग में कृपण थे—कम शब्दों में बहुत अर्थ प्रकट करना चाहते थे। यों देखा पाय तो यह मम्मट का गुण है, न कि दोष। आज के समय में जिज्ञासु शब्द का हृदय बोधे परिश्रम से ही जानना चाहता है। इस दृष्टि से हेमचन्द्र बहुत सफल हुए हैं। इनका विवेचन प्रामाणिक होने के साथ-साथ सरल भी है।

आचार्य हेमचन्द्र ने 'अप्रस्तुत प्रशंसा' अलंकार का नाम 'अन्योक्ति' रखा है—“सामान्यविशेषे कार्ये कारणे प्रस्तुते तदन्यस्य तुल्ये तुल्यस्य चोक्तिरन्योक्तिः” (काव्यानुशासन, अध्याय ६, पृष्ठ ३०७)। हेमचन्द्र के पूर्ववर्तियों में केवल छन्द ने इस संज्ञा का उपयोग किया था। रामह, वामन, आनन्दवर्द्धन और मम्मट आदि सभी ने 'अप्रस्तुत प्रशंसा' संज्ञा का उपयोग किया था। हेमचन्द्र के बाद के विद्वानों ने भी—'अप्रस्तुत प्रशंसा' संज्ञा का उपयोग किया है, किन्तु हिन्दी-साहित्य में प्रायः सर्वत्र 'अन्योक्ति' संज्ञा का उपयोग किया गया है। इसी तरह विद्वज्जन काव्यानुशासन का ध्यान से अवलोकन करें, तो और भी ऐसी बहुत सी विशेषताएँ दृष्टिगोचर होंगी।

**काव्यकल्पलतावृत्ति :-**

काव्यकल्पलता की सूत्र-रचना जैनाचार्य श्री अरिसिंह ने की थी और इसकी वृत्ति जैनाचार्य अमरमुनि ने लिखी थी। इन दोनों का समय विद्वानों ने ठेक-ठेकी सती निश्चित किया है। ये दोनों ही अपने समय के विशिष्ट विद्वान् थे। इनके अन्य ग्रन्थों का भी विद्वानों ने पता लगाया है। अरिसिंह ने वस्तुपाल की प्रशंसा में 'सुष्ठुत संकीर्तन' महाकाव्य लिखा था और अमर ने 'जिनेन्द्रचरित', 'स्यादिशब्दसमुच्चय', 'बालभारत', 'द्वैपदीस्वयंवर', 'छन्दो-रत्नावलि' 'काव्यकल्पलता', 'परिमल' और 'अलंकारप्रबोध आदि ग्रन्थ लिखे थे।

प्रस्तुत ग्रन्थ में चार प्रतान हैं—१. छन्दसिद्धिप्रतान, २. शब्दसिद्धिप्रतान, ३. श्लेषसिद्धिप्रतान और ४. अर्थसिद्धिप्रतान। प्रत्येक प्रतान में क्रमशः पाँच, चार, पाँच और सात कुल इक्कीस स्तवक हैं।

कविता निर्माण करने की इसमें सुन्दर विधि बतलाई गई है और साथ में अन्य भी प्रासंगिक विषयों का वर्णन किया गया है। इस विषय में अनेक, जयमंगल और हलधुब आदि विद्वानों ने भी ग्रन्थ लिखे, किन्तु वे अत्यन्त संक्षिप्त होने के कारण जिज्ञासा धान्त नहीं कर पाते। प्रस्तुत ग्रन्थ का विद्वत् संसार में खूब ही प्रचार हुआ और चौदहवीं सती के ब्राह्मण विद्वान श्री देवेश्वर को यह ग्रन्थ इतना रुचिकर हुआ कि इन्होंने इसी का आधार लेकर नवीन 'कवि कल्पलता' की रचना की जिसमें यज्ञ-तज्ञ प्रस्तुत ग्रन्थ की सामग्री का उपयोग किया।

काव्यकल्पलतावृत्ति में कुछ ऐसे विषय हैं, जो कवियों के लिये बहुत ही सहायक हैं :-

छन्दों के अभ्यास के लिये प्रस्तुत ग्रन्थ में लिखा है कि ककार आदि व्यंजनों को भरकर छन्दों का अभ्यास करना चाहिए। ग्यारह अक्षर वाले इन्द्रवज्रा छन्द का अभ्यास करना हो तो उसके लक्षण के अनुसार ककार आदि वर्णों का प्रयोग करें। जैसे—

काका ककका ककका कका का की की कि की की कि कि की कीकि की कीकि ।

कुकु कुकू कुकु कुकू कं कं कं कं कककं कं कं कम् ॥

—काव्यकल्पलतावृत्ति, प्रतान १, स्तवक २।

इसी ढंग से अन्य छन्दों का भी अभ्यास करना चाहिए। यह विधि बहुत ही सरल है।

छन्दों की पूर्ति के लिये प्रस्तुत ग्रन्थ में हजारों शब्दों का संग्रह कर दिया गया है, जिनके यथास्थान रख देने से छन्द की पूर्ति सरलता से हो सकती है। जैसे—

अनुष्टुप छन्द बनाना हो तो निम्नलिखित अक्षरों में से कोई भी अक्षर उसके प्रथम अक्षर के लिये उपयोगी है।

श्री, सं, सन्, द्राक्, विश्व, वा, मि, आक्, सु, उत्, तत् ।

इसी तरह अन्य छन्दों के लिये भी अनेक प्रकार के शब्दों का संकलन प्रस्तुत ग्रन्थ में है। छन्दों के साथ अलंकारों के योग्य शब्दों का भी आवश्यकतानुसार संग्रह यहाँ मिलता है। इसी तरह हजारों बातों पर इस ग्रन्थ में प्रकाश डाला गया है, जो विद्वानों को आश्चर्य में डाल देता है।

चौथे प्रतान के सातवें स्तवक में समस्यापूर्ति का क्रम भी बतलाया गया है—

प्रश्न से भी समस्यापूर्ति हो सकती है। जैसे “गुणात् सिंहः पलायते” इस समस्या की पूर्ति—

करतूरी जायते कस्मात् ? को हन्ति करिणां कुलम् ?

किं कुप्यति कातरो युद्धे ? "मृगात् सिंहः पलायते ॥" —काव्यकल्पलता वृत्ति ४७  
प्रस्तुत समस्या की पूर्ति तीन प्रश्नों से की गई है—पहला प्रश्न कस्तूरी किससे होती है ? दूसरा प्रश्न—हामियों के सुब्ब को कौन मारता है ? तीसरा प्रश्न—युद्ध में कायर क्या करता है ? इन तीनों के क्रमशः उत्तर (१) मृग से (मृगात्), (२) सिंह और (३) भाग जाता है (पलायते) ।

'यदि' शब्द के प्रयोग से भी समस्यापूर्ति की जा सकती है—

जैसे—"अग्निस्तुहिनशीतलः" इसकी पूर्ति देखिये—

प्रतीच्यां यदि मार्तण्डः समुदेति स्फुरत्करः ।

तदा संजायते 'नूनमग्निस्तुहितः शीतलः' ॥ —का० क० ४७७.

इसी तरह और भी उपाय बतलाये हैं, जिनसे बीज ही समस्यापूर्ति की जा सकती है ।

प्रस्तुत अन्य भारतीय साहित्य का भूषण है । श्री देवेंद्र ने इसी के आधार से "कविकल्पलता" की रचना की । कहीं-कहीं तो पूरे के पूरे श्लोक मिलते-जुलते हैं । कुछ श्लोकों की तुलना नीचे दी जा रही है :—

१. अथ वप्यग्निं कल्पन्ते तानि-नानि कवीश्वरैः ।

महाकाव्यप्रभृतिषु प्रबन्धेषु वचन्तिरे ॥ —का० क० वृत्ति, पृ० २४; कविकल्पलता, पृ० १२.

२. राजाऽमात्यपुरोहितौ नृपवधू राजांशकः सैन्ययो

देशज्ञानपुरीसरोऽस्त्रिष्वरिषुषानान्वरण्याश्रमाः ।

मन्त्रो ब्रूतमप्रमाणमृष्याश्वेभरिषि नेनूदया

बीबाहो विरहः स्वर्बन्धुरा पुण्यान्मूलेकारतम् ॥ —का० क० वृत्ति, पृ० २४.

राजाऽराजवधू पुरोहितकुमारामात्यसेवाधिपा

—(शेष पंक्तियाँ उपर्युक्त श्लोक के समान) —कविकल्पलता, पृष्ठ १३.

३. ज्ञाने धाम्यलतावृक्षसरसी पशु पुष्टयः ।

क्षेत्रारण्यट्टकेसारामेयीमृग्यविभ्रमाः ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति, पृष्ठ २५.

—मुक्त विभ्रमाः ॥ —(शेष उपर्युक्त श्लोकवत्)

—कविकल्पलता, पृष्ठ १३.

४. पुरेऽपुरिस्त्राचप्रप्रतोत्ती शोरणालयाः ।

प्रासादाभ्यप्रयाऽऽरामवती वीर्यासतीत्वरी ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति पृ० २५.

—शोरवधवाः । —(शेष उपर्युक्त श्लोकवत्)

५. मुष्टे तु वर्मबल्वीररवांसि तूर्य—

निस्त्वाननादशरमन्धरस्तनयः ।

छिन्नातपत्र रथचाम्पकेतुङ्गनिम्—

मुक्तापुटीनृत्तमटामस्पृश्यवर्षाः ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति पृ० २६.

— - - - -वारस्थांसि तूर्य ।

—(शेष उपर्युक्त श्लोकवत्) —कविकल्पलता, पृ० १४.

अलंकारमहोदधि :—

अलंकारमहोदधि की रचना श्री नरेन्द्रप्रभ सूरि ने वस्तुपाठ मन्त्री की प्रार्थना पर अपने गुरु श्री नरचन्द्र सूरि की भाता

से की थी<sup>१</sup>। इसकी टीका भी स्वयं नरेश्वरप्रभ ने विक्रम संवत् १२८२ में समाप्त की थी, जिसका प्रमाण ४५०० (साढ़े चार हजार) अनुष्टुप श्लोक प्रमाण<sup>२</sup> है।

प्रस्तुत ग्रन्थ आठ तरंगों में विभाजित है। काव्य का स्वरूप, प्रयोजन, भेद, शब्द, वर्ण, गुण, दोष, अलंकार और ध्वनि आदि विषयों पर आचार्य नरेश्वरप्रभ ने विशद प्रकाश डाला है। काव्यप्रकाश की तरह इसमें भी नाटकीय तरंगों पर पर प्रकाश नहीं डाला गया है। शेष सभी विषयों पर काव्यप्रकाश से कहीं अधिक विवेचन किया गया है। साहित्यदर्पण इसके सामने बहुत छोटा है। साहित्यदर्पण में अलंकारों का विवेचन काव्यप्रकाश से अधिक है। किन्तु अलंकार महोदधि का अलंकार-विवेचन साहित्यदर्पण से कहीं अधिक है।

प्रस्तुत ग्रंथ में पृष्ठ २१२-१३ पर वृत्तनुशास के अवान्तर भेद—कार्पाटी, कोन्तली, कौंगी, कौकणी, वानवासिका, नावणी, माथुरी, मात्सी और मागधी आदि बतलाये हैं, जो काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण आदि ग्रंथों में नहीं हैं।

काव्यप्रकाश और काव्यानुशासन (हेमचन्द्र) के समान प्रस्तुत ग्रंथों में भी ध्वनि का विस्तार से वर्णन है।

सरल शब्दों में परिभाषा बनाना और सरल उदाहरण चुनना प्रस्तुत ग्रन्थ की विशेषता है। जैसे सार अलंकार की परिभाषा देखिये—‘सारः प्रकल्पस्तत्तरोत्तरम्’ (पृष्ठ ३०६)। उदाहरण—‘राज्ये सारं वसुधा वसुधरायां पुरं पुरे सौधम्।’

अजनिस्तहसचतुष्टयमनुष्टुभामुपरि पंच शती ॥

—अलंकारमहोदधि, श्लोक ११, पृ० ३४०.

‘सौधे तत्पं तत्पे चारंगनाज्जगत्सर्वस्वम्’। (पृ० ३०६)।

अलंकारों के अवान्तर भेद भी प्रस्तुत ग्रन्थ में काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण आदि ग्रंथों से अधिक किये गये हैं।

नाट्यदर्पण :—

नाट्यदर्पण आचार्य रामचन्द्र और गुणचन्द्र, दो विद्वानों की कृति है। ये दोनों आचार्य हेमचन्द्र के शिष्य थे, अतः इनका समय भी वही है, जो हेमचन्द्र का है। रामचन्द्र और गुणचन्द्र अपने-अपने युग के समान बहुभूत विद्वान् थे। इन्होंने लगभग सौ ग्रंथों की रचना की थी। उनमें से चार-पाँच प्रकाशित भी हो चुके हैं। नाट्यदर्पण ज्यों में से एक है।

नाट्यदर्पण चार विवेकों में विभक्त है। मूल कारिकाएँ कमशः चारों विवेकों में ६५, ३७, ५१ और ५४—कुल २०७ हैं और इन पर स्वयं रामचन्द्र और गुणचन्द्र ने विस्तृत विवरण लिखा है, जो ४५०० अनुष्टुप छन्द प्रमाण है। विवरण में विषय की विशेष पुष्टि के लिये जैन व जैनोत्तर ग्रंथों के उदाहरण दिये गये हैं। भरत ने विस्तृत नाट्य शास्त्र लिखा था। उनके बाद संक्षेप में नाट्यतत्त्वों का स्वस्फुरनिरूपण करने वाले मुख्य दो ग्रन्थ हैं—(१) प्रस्तुत नाट्यदर्पण और (२) दशरूपक। दोनों ग्रन्थों का प्रतिपाद्य विषय एक ही है, किन्तु रामचन्द्र और गुणचन्द्र ये दोनों नाटकीय तत्त्व के भर्त्सक थे। इन्होंने अनेक ऐसे ग्रंथों के उदाहरण दिये हैं, जो आज अनुपलब्ध हैं।

कहीं-कहीं दोनों ग्रन्थों में मौलिक अन्तर भी है। दशरूपककार नाटकों में शांत रस नहीं मानते, नाट्यदर्पणकार मानते हैं। दशरूपक में व्यंजना वृत्ति का खंडन है, नाट्यदर्पण में नहीं है। नाट्यदर्पण में रस को सुख-दुःखज्ञानक बतलाया गया है—‘सुख दुःखात्मको रसः’, पृष्ठ १४१। मृगार, हास्य, वीर, बद्भुत और शान्त इन पाँचों को सुखात्मक और कथ, रौद्र, वीरमत्स तथा भयानक इन चारों को दुःखात्मक बतलाया है। दशरूपक में रूपकों की संख्या दस स्वीकार की है, जब कि नाट्यदर्पण में बारह।

अलंकारचिन्तामणि :—

इसके रचयिता आचार्य अजितसेन हैं। इनका समय चौदहवीं शती है। इन्होंने प्रस्तुत ग्रंथ में जैन-ग्रंथों के ही उदाहरण दिये हैं। जैनोत्तर ग्रंथों के भी उदाहरण हैं, किन्तु ऐसे उदाहरणों की संख्या बहुत ही कम है। अहंदास के मुनिसुव्रत काव्य के भी कुछ उदाहरण प्रस्तुत ग्रंथ में हैं, अतः प्रस्तुत ग्रंथ के रचयिता का समय चौदहवीं शती है। अहंदास का समय विक्रम की तेरहवीं शती का अन्तिम चरण और चौदहवीं का प्रथम चरण है।

१. सेवां निदेशादयं सद्गुरुणा श्रीवस्तुपालस्य मुने सवेतत्।

चकारलिप्यक्षरसंनिविष्टं सूरिरेन्द्रप्रभनामधेयः ॥

—अलंकारमहोदधि, श्लोक -१९, पृ० ३.

२. नयनं वसुं सूर्यं वर्षं तिथिभन्नायाः प्रमाणमेतस्याः।

अजनिस्तहसचतुष्टयमनुष्टुभामुपरि पंचशती ॥ अलंकारमहोदधि, श्लोक ११, पृ० ३४०.

प्रस्तुत ग्रंथ में पाँच परिच्छेद हैं, जिनमें श्लोको की संख्या क्रमशः १०३, ८६, ४१, ३४५ और ३०० — कुल ७७५ है।  
 गद्य रूप में लिखी गई वृत्ति की संख्या पृथक् है।

इस रचना में कविशिक्षा, शब्दालंकार, अर्थालंकार, गुण-दोष और रस आदि पर प्रकाश डाला गया है। यहाँ शब्दालंकारों का इतना अधिक वर्णन है जितना अन्य जैन अलंकार ग्रंथों में नहीं है। जैन-ग्रंथों में भी शब्दों के सरस्वतीकण्ठमरण को छोड़कर अन्य में नहीं है। अलंकारों में उपमा का बहुत विस्तार से वर्णन किया गया है। शब्दों को छोड़कर इतना अधिक इतना ही वर्णन अन्य ग्रंथों में नहीं मिलता। इस रचना का अलंकार-विवेचन हृदयग्राही है अतः अलंकार चिन्तामणि नाम सार्थक है।

अलंकारों के पारस्परिक सूक्ष्म अन्तर को बतलाने के लिये इस ग्रन्थ के चौथे परिच्छेद के प्रारम्भ में जो प्रकाश डाला गया है, वह अन्य ग्रंथों में एकत्र नहीं मिलता। यो अन्य ग्रंथों में भी सोचने पर मिल सकता है किन्तु एक ही स्थान में इतना अधिक विवेचन मेरे देखने में नहीं आया।

यहाँ नाटकीय तत्त्वों को छोड़कर शेष अलंकार शास्त्र सम्बन्धी सभी बातों पर विशद प्रकाश डाला गया है। आचार्य सजितसेन ने ध्वनि की परिभाषा मात्र बतलाकर ग्रंथ विस्तार मय से उसका विवेचन नहीं किया।

शब्दालंकार का विवेचन अर्थालंकार के विवेचन की अपेक्षा कठिन होता है, किन्तु सजितसेन ने उसे भी सरल बनाने का पूर्ण प्रयत्न किया है। श्लोक पढ़ते ही समझ में आ जाते हैं।

चित्र-प्रकरण में अक्षरच्युत प्रश्नोत्तर का सुन्दर और मनोरंजक उदाहरण देखिये —

प्रश्न—क पञ्चमध्यास्ते ? क पश्य निस्वन ।

क प्रतिच्छा जीवाना ? क पादयोश्चरन्त्युत ? ॥

उत्तर—शुक् पञ्चमध्यास्ते काक पश्यनिस्वन ।

लोक प्रतिच्छा जीवाना श्लोक पादयोश्चरन्त्युत ॥ २१३१-३२

प्रथम पद्य में चार प्रश्न किये गये हैं—पिंजरे में कौन बन्द किया जाता है ? कंकड़ स्वर वाला कौन होता है ? जीवों का आश्रयस्थान क्या है ? अक्षर छोड़कर कितने पद सकते हैं ? दूसरे पद्य में चारों प्रश्नों के क्रमशः चार उत्तर दिये गये हैं—तोता, कौआ, लोक और श्लोक। जिस श्लोक में प्रश्न किये गये हैं, उसके प्रत्येक चरण में सात-सात अक्षर हैं। उनके प्रारम्भ में एक एक अक्षर और जोड़ देने से उत्तर सहित दूसरा पद्य बन गया है।

इस तरह शब्दालंकारों का वर्णन आदि से अन्त तक सरल है। इसी तरह ७० अर्थालंकारों और उनके अवान्तर भेदों की सभी भी सरल और सरल है।

प्रस्तुत ग्रंथ में अर्थालंकारों की परिभाषाएँ भी बहुत परिष्कृत हैं। जैसे उपमाालंकार की परिभाषा देखिये —

वर्णस्य साम्यमन्येत स्वतः सिद्धेन धर्मतः ।

भिन्नेन सूर्यनीष्टेन बाष्पं यन्नीपमेकदा ॥४११८

उपमेय से भिन्न, स्वतः सिद्ध, विद्वानों के द्वारा मान्य, अप्रस्तुत अर्थात् उपमान के साथ जहाँ किसी धर्म की दृष्टि से समानता बतलाई जाय, वहाँ उपमा अलंकार होता है।

जैन-ग्रंथों के अलंकार ग्रंथों में "साधर्म्यमुपमा" अर्थात् उपमेय की उपमान के साथ समानता बतलाने को उपमा कहते हैं। अलंकारचिन्तामणिकार ने यद्यपि इस परिभाषा का सङ्ग्रह नहीं किया, किन्तु उन्होने ने अपनी उपमा की परिभाषा में उपमान के तीन विशेषण लगाये हैं। यदि ये नहीं लगाये जाते, तो अन्य अलंकारों में उपमा का लक्षण बला जाता। फलतः उपमा का लक्षण अतिव्याप्ति दोष से दूषित हो जाता। यदि 'स्वतः सिद्धेन' 'उपमेय से भिन्न' यह विशेषण न देते, तो अनवस्था-लंकार में परिभाषा बली जाती, क्योंकि अनवस्था में उपमेय और उपमान भिन्न होते हैं, 'स्वतः सिद्धेन' 'स्वयं सिद्ध' विशेषण नहीं देते, तो उत्प्रेक्षा में लक्षण बला जाता, क्योंकि उत्प्रेक्षा में उपमान स्वयं सिद्ध नहीं, बल्कि कल्पित होता है। 'सूर्य-नीष्टेन' विद्वानों के द्वारा मान्य यह विशेषण न देते, तो प्रस्तुत लक्षण 'हीनोपमा' में बला जाता। इसी प्रकार अन्य अलंकारों की परिभाषा भी परिष्कृत है।

## काव्यानुशासन :-

इस के लेखक अभिनव वाग्भट हैं। इनका समय १४ वीं शताब्दी है। प्रस्तुत ग्रन्थ में पृष्ठ ४२ पर उदात्तालंकार का जो उदाहरण वाग्भट ने दिया है, वह नरेंद्रप्रग सूरि के अलंकार महोदधि—जिसकी रचना वि० सं० १२८२ में समाप्त हुई थी—को छोड़कर अन्यत्र नहीं मिलता। अतः वाग्भट का समय १४ वीं शताब्दी निश्चित है। प्रस्तुत ग्रन्थ की एक हस्तलिखित प्रति का उल्लेख इंगलिस फैंटलोग नं० ११५७ पर है। इस लिखित प्रति पर लेखन-काल वि० सं० १५१५ है।

वाग्भट के पिता का नाम नेमिकुमार और पितामह का श्री मन्कलय था। इनका निवासस्थान मेवाड़ है। ये अपने समय के बहुत बड़े धनिक व्यापारी और उच्चकोटि के लेखक या महाकवि थे। इन्होंने अनेक महाकाव्य, लिखे थे। इन्होंने अपना परिचय काव्यानुशासन के प्रारम्भ में दिया है। विशेष जानकारी के लिये इन पंक्तियों के लेखक का “महाकवि-वाग्भट और उनका काव्यानुशासन” शीर्षक लेख देखिये, जो ‘जैन सिद्धान्त मास्कर’, भाग २२, किरण २ (सन् १९५५) में प्रकाशित हो चुका है।

काव्यानुशासन सूत्र शैली में लिखा गया छोटा-सा, किन्तु महत्वपूर्ण अलंकार ग्रंथ है। इसके पाँच अध्यायों में क्रमशः ६२, ७५, ९८, २६ और ५८ कुल—२८९ सूत्र हैं। सूत्रों के ऊपर वाग्भट ने स्वयं ‘अलंकारतिलक वृत्ति’ नाम की टीका लिखी है। सूत्रम वृत्ति से ग्रंथ देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि वाग्भट हेमचन्द्र से बहुत प्रभावित थे। वे उन्हें अपना समझते थे, अतः उनके ग्रंथ का नाम (काव्यानुशासन), सूत्र शैली और कुछ सूत्र तथा कुल टीका का अंश भी उन्होंने अपने ग्रंथ में ले लिया है। ग्रन्थ बहुत सरल है। इसमें अलंकार संबंधी सभी तत्त्वों पर प्रकाश डाला गया है। जो बात सूत्रों में नहीं कही जा सकी, वह टीका में कह दी गयी है। टीका बहुत महत्वपूर्ण है।

हेमचन्द्र ने ध्वनि का समर्थन जोरदार शब्दों में किया है, किन्तु वाग्भट ने उसे “पर्यायोक्त” अलंकार में गमित किया है। सभी अलंकार ग्रन्थों में काव्यों से उदाहरण लिये गये हैं, किन्तु वाग्भट ने दोष प्रकरण में मम्मट और दण्डी आदि के अलंकार ग्रन्थों के मंगलाचरण के पदों को उद्धृत कर उनमें दोष बतलाये हैं।

## काव्यालंकारसार :-

इस ग्रन्थ के प्रणेता श्री भावदेव सूरि हैं। इनका समय विक्रम की पन्द्रहवीं शती का प्रथम चरण है। इसकी सूचना स्वयं इन्होंने अपने पार्श्वनाथ धरित महाकाव्य की प्रशस्ति में दी है।<sup>१</sup>

काव्यालंकारसार में आठ अध्याय हैं, जिनमें क्रमशः ५+१५+ २४+ १३+१३+४९+५+८=१३२ श्लोक हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में काव्य का स्वरूप, हेतु, फल (१) शब्दार्थस्वरूप (२) शब्दार्थदोष (३) गुण (४) शब्दालंकार (५) अर्थालंकार (६) रीति (७) और रस (८) इन साहित्यिक तत्त्वों पर संक्षिप्त और सारगर्भ प्रकाश डाला गया है।

आचार्य श्री भावदेव सूरि ने अपने पूर्ववर्ती सभी आचार्यों के अलंकार ग्रंथों का गम्भीर चिन्तन कर प्रस्तुत ग्रन्थ बनाया है। अभी तक प्रकाशित हुए अलंकार ग्रंथों में इतना सरल और सरस ग्रंथ भेरे देखने में नहीं आया। अलंकार शास्त्र के अध्ययन करने वालों को सबसे पहले यही ग्रंथ पढ़ना चाहिए।

१. उच्चवीर्यन्ते स्म वैश्वमन्यश्चनविरहिते यत्नतः श्रोत्रियाणां

यत्र श्यामाकं वीर्यामपि चटकवयूषं चकोटिच्युतानि ।

यस्मिन् दातयंकस्माच्चटुलबटुराकृष्टमुन्मत्तत्वबूल—

अध्यास्तदैव दृष्टा द्युवतिभिरलक्षं घृणिता भीतिकीचाः ॥

२—नव्यानेकमहाप्रबन्धरचनाचातुर्यविस्फूर्जित—

स्फारोदारवशःप्रचारसततव्याकीर्णविवश्रयः ।

श्रीमन्नेमिकुमारसूनुरेखिलप्रज्ञालचूडामणिः

काव्यानामनुशासनं वरमिदं चक्रे कविर्वाग्भटः ॥

इन ग्रंथों के अतिरिक्त कुछ और भी जैन-अलंकार ग्रंथ प्रकाशित हुए हैं, किन्तु वे इस समय सामने नहीं हैं, अतः उनके बारे में यहाँ कुछ नहीं लिखा जा सकता ।

अनेक जैन विद्वानों ने जैन-अलंकार ग्रंथों पर महत्वपूर्ण टीकाएँ लिखी हैं । काव्यप्रकाश पर सबसे पहली 'संकेता' नाम की टीका प्रकाशित हो चुकी है । इसके कर्ता जैन विद्वान् श्री माणिक्यचन्द्र हैं । खण्ड के काव्यालंकार पर जैन विद्वान् श्री नमिसाधु ने टीका लिखी थी, जो प्रकाशित हो चुकी है । आचार्य सिद्धचन्द्र ने 'काव्यप्रकाश विवरण' लिखा था । यह भी प्रकाशित हो चुका है ।

अलंकार शास्त्र का अधिकृत अध्ययन, मनन और चिन्तन करने वालों के लिये उक्त ग्रन्थ बहुत ही महत्वपूर्ण है ।

१. तेषां विनेयविनयी बहु भावदेव सूचिः प्रसन्नविनदेवगुरुप्रसादात् ।

श्रीपद्मनाभ्यनगरे रविशिववर्षे-पार्श्वप्रभोश्चरितरत्नमिदं तत्तत् ॥

## जैन ज्योतिष साहित्य

(ले० प्रो नेमीचन्द्रजेन एम० ए०, ज्योतिषाचार्य, आरा)

“ज्योतिषां सूर्यादिग्रहाणां बोधकं शास्त्रं”—सूर्यादिग्रह और काल का बोध करानेवाला शास्त्र ज्योतिष कहलाता है। अत्यन्त प्राचीन काल से आकाश-मण्डल मानव के लिए कौतूहल का विषय रहा है। सूर्य और चन्द्रमा से परिचित हो जाने के उपरान्त ताराओं, ग्रहों एवं उपग्रहों की जानकारी भी मानव ने प्राप्त की। जैन परम्परा बतलाती है कि आज से लाखों वर्ष पूर्व कर्म-भूमि के प्रारम्भ में प्रथम कुलकर प्रतियुति के समय में, जब मनुष्यों को सर्वप्रथम सूर्य और चन्द्रमा दिसलायी पड़े, तो वे इतने सन्तुष्ट हुए और अपनी उत्कंठा शान्त करने के लिए उक्त प्रतियुति नामक कुलकर-मनु के पास गये। उक्त कुलकर ने सौर-जगत् की व्यावहारिक जानकारी बतलायी और इन्हीं से लोगों ने सौर-मण्डल का ज्ञान प्राप्त किया तथा यही ज्ञान लोक में ज्योतिष के नाम से प्रसिद्ध हुआ। आगमिक परम्परा अवच्छिन्नरूप से जनादि होने पर भी इस युग में ज्योतिष साहित्य की नींव का इतिहास यहीं से आरम्भ होता है। यों तो जो ज्योतिष-साहित्य आजकल उपलब्ध है, वह प्रतियुति कुलकर से लाखों वर्ष पीछे का लिखा हुआ है।

### जैन ज्योतिष-साहित्य का उद्भव और विकास:-

आगमिक दृष्टि से ज्योतिष शास्त्र का विकास विद्यानुवादांग और परिकर्मों से हुआ है। समस्त गणित-सिद्धान्त ज्योतिष-परिकर्मों में अंकित था और अष्टांग निमित्त का विवेचन विद्यानुवादांग में किया गया था। यदुसङ्गात भवलादीका<sup>१</sup> में रौद्र श्वेत, मैत्र, सारमत, दैत्य, वैरोचन, वैश्वदेव, अमिजित्, रोहण, बल, विजय, नैष्ठस्य, वरुण, अर्यमन् और माघ्य ये पन्ध्र मूहर्त जाये हैं। मूहर्तों की नामावली बीरोखेन स्वामी की अपनी नहीं है, किन्तु पूर्व परम्परा से प्राप्त श्लोकों को उन्होंने उद्धृत किया है। अतः मूहर्त चर्चा पर्याप्त प्राचीन है।

प्रबलव्याकरण में नक्षत्रों की मीमांसा कई युटिकोनों से की गयी है। समस्त नक्षत्रों को कुल, उपकुल और कुलोपकुलों में विभाजन कर वर्णन किया गया है। यह वर्णन प्रणाली ज्योतिष के विकास में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखती है। घनिष्ठा, उत्तरामाद्रपद, अश्विनी, कृत्तिका, मृगशिरा, पुष्य, मघा, उत्तरा फाल्गुनी, चित्रा, विशाखा, मूल एवं उत्तराषाढ़ा ये नक्षत्र कुलसंज्ञक; श्रवण, पूर्वाभाद्रपद, रेवती, भरणी, रोहिणी, पुनर्वसु, आश्लेषा, पूर्वाफाल्गुनी, हस्त, स्वाति, ज्येष्ठा एवं पूर्वाषाढ़ा ये नक्षत्र उपकुलसंज्ञक और अमिजित्, शतभिषा, आर्द्रा एवं अनुराधा कुलोपकुल संज्ञक हैं। यह कुलोपकुल का विभाजन पूर्व-मासी को होनेवाले नक्षत्रों के आधार पर किया गया है। अमिप्राय यह है कि श्रावण मास के घनिष्ठा, श्रवण और अमिजित् भाद्रपदमास के उत्तरामाद्रपद, पूर्वाभाद्रपद और शतभिषा; आश्विनमास के अश्विनी और रेवती, कार्तिकमास के कृत्तिका और भरणी, अगहन या मार्गशीर्ष मास के मृगशिरा और रोहिणी, पीष मास के पुष्य, पुनर्वसु और आर्द्रा, माघमास के मघा और आश्लेषा, फाल्गुनमास के उत्तराफाल्गुनी और पूर्वाफाल्गुनी, चैत्रमास के चित्रा और हस्त, वैशाखमास के विशाखा एवं स्वाति, ज्येष्ठ मास के ज्येष्ठा, मूल और अनुराधा एवं आषाढमास के उत्तराषाढ़ा और पूर्वाषाढ़ा नक्षत्र बताये गये हैं। प्रत्येक मास की पूर्वमासी को उस मास का प्रथम नक्षत्र कुलसंज्ञक, दूसरा उपकुलसंज्ञक और तीसरा कुलोपकुल संज्ञक होता है। इस वर्णन का प्रयोजन उस महीने का फल निरूपण करना है। इस ग्रंथ में ऋतु, अयन, मास, पक्ष और तिथि सम्बन्धी चर्चाएँ भी उपलब्ध हैं।

समवायोज्ज में नक्षत्रों की ताराएँ, उनके दिशाद्वार आदि का वर्णन है। कहा गया है—“कृत्ति-आदया सत्तनमवता पुष्यधारिजा”। महादया सत्तनमवता दाहिनदारिजा। अनुराहा-दया सत्तनमवता अवरदारिजा। घणिट्ठादया सत्तनमवता उत्तरदारिजा” अर्थात् कृत्तिका, रोहिणी, मृगशिरा, आर्द्रा, पुनर्वसु, पुष्य, और आश्लेषा ये सात नक्षत्र पूर्वद्वार, मघा, पूर्वाफाल्गुनी, उत्तराफाल्गुनी, हस्त, चित्रा, स्वाति और विशाखा ये नक्षत्र दक्षिणद्वार, अनुराधा, ज्येष्ठा, मूल, पूर्वाषाढ़ा, उत्तराषाढ़ा अमिजित् और श्रवण ये सात नक्षत्र पश्चिमद्वार एवं घनिष्ठा, शतभिषा पूर्वाभाद्रपद, उत्तरामाद्रपद, रेवती, अश्विनी

सूर्यप्रज्ञप्ति प्राकृत भाषा में लिखित एक प्राचीन रचना है। इस पर मलयगिरि की संस्कृत टीका है। ई० सन् से दो सौ वर्ष पूर्व की यह रचना निर्विवाद सिद्ध है। इसमें पंचवर्षात्मक युग मानकर तिथि, नक्षत्रादि का साधन किया गया है। भगवान महावीर की शासनतिथि श्रावणकृष्णा प्रतिपदा से, जब कि चन्द्रमा अनिश्चित नक्षत्र पर रहता है, युगारम्भ माना गया है।

सूर्यप्रज्ञप्ति में सूर्य के गमनमार्ग, आयु, परिवार आदि के प्रतिपादन के साथ पंचवर्षात्मक युग के व्यंनों के नक्षत्र, तिथि और मास का वर्णन भी किया गया है।

चन्द्रप्रज्ञप्ति का विषय प्रायः सूर्यप्रज्ञप्ति के समान है। विषय की अपेक्षा यह सूर्यप्रज्ञप्ति से अधिक महत्वपूर्ण है। इसमें सूर्य की प्रतिदिन की योजनात्मिका गति निकाली गई है तथा उत्तरायण और दक्षिणायन की भीमियों का अलग-अलग विस्तार निकाल कर सूर्य और चन्द्र की गति निश्चित की गई है। इसके चतुर्थे प्रामुत में चन्द्र और सूर्य का संस्थान तथा तापक्षेप का संस्थान विस्तार से बताया गया है। इसमें समचतुष्टुल, विषमचतुष्टुल आदि विभिन्न आकारों का खण्डन कर सोलह बीधियों में चन्द्रमा की समचतुष्टुल गोल आकार बताया गया है। इसका कारण यह है कि सुषमा-सुषमाकाल के आदि में श्रावणकृष्ण प्रतिपदा के दिन जम्बूद्वीप का प्रथम सूर्य पूर्व दक्षिण-अग्निर्कोण में और द्वितीय सूर्य पश्चिमोत्तर-वायव्यकोण में चला। इसी प्रकार प्रथम चन्द्रमा पूर्वोत्तर-ईशान कोण में और द्वितीय चन्द्रमा पश्चिम-दक्षिण नैऋत्य कोण में चला। अतएव युगादि में सूर्य और चन्द्रमा का समचतुष्टुल संस्थान था, पर उदय होते समय ये ग्रह चतुल्लङ्कार निकले, अतः चन्द्रमा और सूर्य का आकार अर्धकभीट-अर्ध समचतुष्टुल गोल बताया गया है।

चन्द्रप्रज्ञप्ति में छाया साधन किया गया है और छाया प्रमाण पर से दिनमान भी निकाला गया है। ज्योतिष की दृष्टि से यह विषय बहुत ही महत्वपूर्ण है। यहाँ प्रश्न किया गया है कि जब अर्धपुरुष प्रमाण छाया हो, उस समय कितना दिन व्यतीत हुआ और कितना शेष रहा? इसका उत्तर देते हुए कहा है कि ऐसी छाया की स्थिति में दिनमान का तृतीयांश व्यतीत हुआ समझना चाहिए। यहाँ विशेषता इतनी है कि यदि दोपहर के पहले अर्धपुरुष प्रमाण छाया हो तो दो दिन का तृतीय भाग गत और दो तिहाई भाग अवशेष तथा दोपहर के बाद अर्धपुरुष प्रमाण छाया हो तो दो तिहाई भाग प्रमाण दिन गत और एक भाग प्रमाण दिन शेष समझना चाहिए। पुरुष प्रमाण छाया होने पर दिन का चौथाई भाग गत और तीन चौथाई भाग शेष, षष्ठे पुरुष प्रमाण छाया होने पर दिन का पंचम भाग गत और चार पंचम भाग (छ भाग) अवशेष दिन समझना चाहिए।<sup>१</sup>

इस ग्रंथ में गोल, पिकोण, लम्बी, चौकोर वस्तुओं की छाया पर से दिनमान का ज्ञानयन किया गया है। चन्द्रमा के साथ तीस मूहर्त तक योग करनेवाले अश्वि, धनिष्ठा पूर्वभाद्रपद, रेवती, अश्विनी, कुत्तिका, मृगशिर, पुष्य, मघा, पूर्वाफाल्गुनी, हस्त, चित्रा, अनुराधा, मूल और पूर्वाषाढ़ ये पन्द्रह नक्षत्र बताए गए हैं। पंतालीस मूहर्त तक चन्द्रमा के साथ योग करनेवाले उत्तरा-भाद्रपद, रोहिणी, पुनर्वसु, उत्तराफाल्गुनी, मिथुना और उत्तराषाढ़ा ये छः नक्षत्र एवं पन्द्रह मूहर्त तक चन्द्रमा के साथ योग करनेवाले श्रतनिषा, भरणी, आर्द्रा, आश्लेष्वा, स्वाति और ज्येष्ठा ये छः नक्षत्र बताये गये हैं।

चन्द्रप्रज्ञप्ति के १९ वें प्रामुत में चन्द्रमा को स्वतः प्रकाशमान बतलाया है तथा इसके घटने-बढ़ने का कारण भी स्पष्ट किया है। १८वें प्रामुत में पृथ्वी तक से सूर्यादि ग्रहों की ऊँचाई बतलाई गयी है।

ज्योतिष्करण्ड एक महत्वपूर्ण ग्रंथ है। इसमें ज्योतिषादि के कथन के साथ नक्षत्र लम्ब का भी निरूपण किया गया है। यह लम्ब निरूपण की प्रणाली सर्वथा नवीन और मौलिक है :—

कर्मं च दक्षिणाय विभुने सुवि अस्स उत्तरं अयणे ।

कर्मं सार्धं विभुनेसु पंचसु वि दक्षिणे अयणे ॥

अर्थात् अश्विनी और स्वाति ये नक्षत्र विभुव के लम्ब बताये गये हैं। जिस प्रकार नक्षत्रों की विशिष्ट अवस्था को राशि कहा जाता है, उसी प्रकार यहाँ नक्षत्रों की विशिष्ट अवस्था को लम्ब बताया गया है।

इस ग्रंथ में कुत्तिकादि, धनिष्ठादि, भरण्यादि, अवणादि एवं अनिश्चित आदि नक्षत्र गणनाओं की विवेचना की गयी है।

ज्योतिष्करण्ड का रचनाकाल ई० पू० ३०० के लगभग है। विषय और भाषा दोनों ही दृष्टियों से यह ग्रन्थ महत्वपूर्ण है।



अंगविज्या का रचनाकाल कुषाण-मुष्ट युग का सन्धिकाल माना गया है। शरीर के लक्षणों से अथवा अन्य प्रकार के निमित्त या चिन्तनों से किसी के लिए शुभाशुभ फल का कथन करना ही इस ग्रंथ का वर्ण्य विषय है। इस ग्रंथ में कुल साठ अध्याय हैं। लम्बे अध्यायों का पटलों में विभाजन किया गया है। आरम्भ के अध्यायों में अंगविद्या की उत्पत्ति, स्वप्न, शिष्य के गुरु-दोष, अंगविद्या का साहाय्य प्रभृति विषयों का विवेचन किया है। गृहप्रवेश, वानारम्भ, वस्त्र, वान, वाय, चर्या, चेष्टा आदि के द्वारा शुभाशुभ फल का कथन किया गया है। प्रवासी घर कब और कैसी स्थिति में लौटकर आयेगा, इसका विचार ४५ वें अध्याय में किया गया है। ५२ वें अध्याय में इन्द्रयन्त्र, विद्युत्, चन्द्रग्रह, नक्षत्र, तारा, उदय, अस्त, अमावस्या, पूर्णमासी, मंडल, वीथी, युग, संवत्सर, श्रुत, मास, पक्ष, क्षण, लघु, भूहर्त्त, उल्लापात, दिशावाह आदि विभिन्नों से फलकथन किया गया है। सत्ताईस नक्षत्र और उनसे होनेवाले शुभाशुभ फल का भी विस्तार से उल्लेख है। संक्षेप में इस ग्रन्थ में अष्टांग निमित्त का विस्तारपूर्वक विभिन्न दृष्टियों से कथन किया गया है।<sup>१०</sup>

लोकविजय-ग्रन्थ भी एक प्राचीन ज्योतिष की रचना है। यह प्राकृत भाषा में ३० पाद्याओं में लिखा गया है। इसमें प्रधानरूप से बुधिस, दुधिस की जानकारी बतलायी गयी है। आरम्भ में मंगलचरण करते हुए कहा है :—

पणमिष पयारविदे तिलोवाहस्स जणपईवस्स ।

पुच्छामि लोयविजयं जंतं जंतुं सिद्धिकर्यं ॥

जगत्पति—नामिराय के पुत्र तिलोकापा बहुप्रसदेव के चरणकमलों में प्रणाम करते जीवों की सिद्धि के लिये लोकविजय-ग्रन्थ का वर्णन करता है।

इसमें १४५ से आरम्भ कर १५३ तक ध्रुवांक बतलाये गये हैं। इन ध्रुवांकों पर से ही अपने स्थान के शुभाशुभ फल का प्रतिपादन किया गया है। कृषिशास्त्र की दृष्टि से भी यह ग्रंथ महत्वपूर्ण है।

कालकाचार्य—यह भी निमित्त और ज्योतिष के प्रकाण्ड विद्वान् थे। इन्होंने अपनी प्रविद्या से शकजुल के साहि को स्वयं दिया था तथा यदंभिल्ल को दण्ड दिया था। जैन परम्परा में ज्योतिष के प्रवर्तकों में इनका मुख्य स्थान है, यदि यह आचार्य निमित्त और संहिता का निर्माण न करते, तो उत्तरवर्ती जैन लेखक ज्योतिष को पापश्रुत समझकर बहुत ही छोड़ देते।

बराहमिहिर ने गृहज्योतिष में कालक संहिता का उल्लेख किया है।<sup>११</sup> निधीयधूर्ति, आनन्द्यकधूर्ति आदि ग्रन्थों से इनके ज्योतिष-ज्ञान का पता चलता है।

उमास्वाति ने अपने तत्त्वार्थ सूत्र में जैन ज्योतिष के मूल सिद्धान्तों का निरूपण किया है। इनके मत से ग्रहों का केन्द्र सुमेरु पर्वत है, ग्रह मित्य पतिशील होते हुएमेरु की प्रदक्षिणा करते रहते हैं। चौथे अध्याय में गृह, नक्षत्र, प्रकीर्णक और तारों का भी वर्णन किया है। संक्षेप रूप में आई हुई इनकी चर्चाएँ ज्योतिष की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं।

इस प्रकार आदिकाल में अनेक ज्योतिष की रचनाएँ हुईं। स्वतंत्र ग्रन्थों के अतिरिक्त अन्य विषय-भाषिक ग्रन्थों, जागम ग्रन्थों की चर्चियों, वृत्तियों और भाष्यों में भी ज्योतिष की महत्त्वपूर्ण बातें अंकित की गयीं। तिलोपमज्जप्ति में ज्योतिर्मण्डल का महत्त्वपूर्ण वर्णन आया है। ज्योतिर्लोकान्धकार में अन्न, गन्धमार्ग, नक्षत्र एवं विनान आदि का विस्तारपूर्वक विवेचन किया है।

पूर्वमध्यकाल में गणित और फलिष्ठ दोनों ही प्रकार के ज्योतिष का यथेष्ट विकास हुआ। इसमें श्रुतिपुत्र, महावीरचार्द, चन्द्रसेन, श्रीधर प्रभृति ज्योतिषियों ने अपनी अमूल्य रचनाओं के द्वारा इस साहित्य की श्रीवृद्धि की।

भद्रबाहु के नाम पर अहं चूळामणिशार नामक एक प्रसन्न शास्त्र सम्पन्नी ७४ प्राकृत पाद्याओं में रचना उपलब्ध है। यह रचना चतुर्विंश पूर्वपर भद्रबाहु की है, इसमें तो सन्देह है। हयें ऐसा लगता है कि यह भद्रबाहु बराहमिहिर के भाई थे, जतः संभव है कि इस कृति के लेखक यह द्वितीय भद्रबाहु ही होंगे। आरम्भ में वर्णों की संज्ञाएँ बतलायी गयी हैं। व ३ ए बी, ये चार स्वर तथा क च ट प य श ण ङ ढ ढ व ल स, ये बीसह ज्येन आलिगित संज्ञक हैं। इनका सुभग, उत्तर और संज्ञक नाम भी है। आ ई ऐ औ, ये चार स्वर तथा ख छ ठ थ क र ष ष श ङ, व य व ह ये चौदह ज्येन अभिप्रमित संज्ञक हैं। इनका मध्य, उत्तराधर और विकट नाम भी है। उ ऊ ऋ ऋः ये चार स्वर तथा ङ ङ ण न म ये ज्येन वयसंज्ञक हैं। इनका विकट संज्ञक, अधर और अशुभ नाम भी है। प्रसन्न में सभी आलिगित अक्षर हों, तो प्रसन्नता की कार्य सिद्धि होती है।

प्रस्तावनों के दग्ध होने पर कार्यसिद्धि का विनाश होता है। उत्तर संज्ञक स्वर उत्तर संज्ञक व्यंजनों में संयुक्त होने से उत्तरतम और उत्तराधर तथा अधर स्वरों से संयुक्त होने पर उत्तर और अधर संज्ञक होते हैं। अधर संज्ञक स्वर दग्धसंज्ञक व्यंजनों में संयुक्त होने पर अधराधरत्तर संज्ञक होते हैं। दग्धसंज्ञक स्वर दग्धसंज्ञक व्यंजनों में मिलने से दग्धतम संज्ञक होते हैं।<sup>११</sup> इन सजावों के पश्चात् फलाफल निकाला गया है। अय-पराजय, लाभालाभ, जीवन-मरण आदि का विवेचन भी किया गया है। इस छोटी-सी कृति में बहुत कुछ निबद्ध कर दिया गया है। इस कृति की भाषा महाराष्ट्री प्राकृत है। इसमें मध्यवर्ती क, य और त के स्थान पर य श्रुति पायी जाती है।

**करलक्षण**—यह सामुद्रिक शास्त्र का छोटा-सा ग्रन्थ है। इसमें रेशाओं का महत्त्व, स्त्री और पुरुष के हाथों के विभिन्न लक्षण, अंगुलियों के बीच के अन्तराल पर्वों के फल, मणिवन्ध, चिहारेखा, कुल, धन, ऊर्ध्व, सम्मान, समृद्धि, आयु, धर्म, व्रत आदि रेशाओं का वर्णन किया है। भाई-बहन, सन्तान आदि की द्योतक रेशाओं के वर्णन के उपरान्त अंगुष्ठ के अधोभाग में रहनेवाले ध्वज का विभिन्न परिस्थितियों में प्रतिपादन किया गया है। ध्वज का यह प्रकरण नौ भाषाओं में पाया जाता है। इस ग्रन्थ का उद्भव ग्रन्थकार ने स्वयं ही स्पष्ट कर दिया है—

इय करलक्षणमेयं समासो दक्षिणं जज्ञपस्त ।

पुष्पायिरिहं परं परिचक्षणं यवं दिग्भा ॥६१॥

यदियों के लिए संक्षेप में करलक्षणों का वर्णन किया गया है। इन लक्षणों के द्वारा व्रत ग्रहण करनेवाले की परीक्षा कर लेनी चाहिए। जब सिध्य में पूरी योग्यता हो, व्रतों का निर्वहण कर सके तथा प्रती जीवन को प्रभावक बना सके, तभी उसे व्रतों की दीक्षा देनी देनी चाहिए। अतः स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ का उद्देश्य जनकल्याण के साथ नवागत सिध्य की परीक्षा करना ही है। इसका प्रचार भी साधुओं में रहा होगा।

ऋषिपुत्र का नाम भी प्रथम श्रेणी के ज्योतिषियों में परिगणित है। इन्हें गर्ग का पुत्र कहा गया है। गर्ग मुनि ज्योतिष के धुरन्धर विद्वान् थे, इसमें कोई संदेह नहीं। इनके सम्बन्ध में लिखा मिलता है।

जैन आसीज्जयद्वंधो गर्गनामा महामुनिः ।

तेन स्वयं निर्णीतं यं सत्पासाय केवली ॥

एतज्ज्ञानं महाज्ञानं जैनपिभिस्साहृतम् ।

प्रकाश्य शुद्धशीलाय कुलीनाय महात्मना ॥

संभवतः इन्हीं गर्ग के वंश में ऋषिपुत्र हुए होंगे। इनका नाम ही इस बात का साक्षी है कि यह किसी ऋषि के वंशधरे अथवा किसी मुनि के आशीर्वाद से उत्पन्न हुए थे। ऋषिपुत्र का एक निमित्त शास्त्र ही उपलब्ध है। इनके द्वारा रची गयी एक संहिता का भी मदनरत्न नामक ग्रंथ में उल्लेख मिलता है। ऋषिपुत्र के उद्धारण बृहत्संहिता की महोत्पत्ती टीका में उपलब्ध है।

ऋषिपुत्र का समय बराहमिहिर के पहले होना चाहिए। यतः ऋषिपुत्र का प्रभाव बराहमिहिर पर स्पष्ट है। यहाँ भी एक उदाहरण देकर स्पष्ट किया जायगा।

ससलोहिवर्णहोवरि संकुण इति होइ पायन्यो ।

संगामं पुण धोरं खर्गं सुरो भिवेदई ॥ —ऋषिपुत्र निमित्तशास्त्र

यसि रुचिकरनिगे भानो नभस्यले भवन्ति संभामाः । —बराहमिहिर

अपने निमित्त शास्त्र में पृथ्वी पर दिखाई देनेवाले, आकाश में वृष्टिगोचर होनेवाले और विभिन्न प्रकार के वायु श्रवण द्वारा प्रकट होनेवाले इन तीन प्रकार के निमित्तों द्वारा फलाफल का अच्छा निरूपण किया है। वर्षांपात, देवोत्पात राजोत्पात, उल्कोत्पात गन्धर्वोत्पात इत्यादि अनेक उत्पातों द्वारा शुभाशुभत्व की गीमांसा बड़े सुन्दर ढंग से की है।

लम्नशुद्धि या लम्नकुंडिका नाम की रचना हरिभद्र की मिलती है। हरिभद्र दशेन, कथा और आगम शास्त्र के बहुत बड़े विद्वान् थे। इनका समय आठवीं शती माना जाता है। इन्होंने १४४० प्रकरण—ग्रन्थ रचे हैं। इनकी अब तक ८८ रचनाओं का पता मुनि जिन-विजयजी ने लगाया है। इनकी २६ रचनाएं प्रकाशित हो चुकी हैं।

लम्नशुद्धि प्राकृत भाषा में लिखी गयी ज्योतिष रचना है। इसमें लग्न के फल, द्वादश भावों के नाम, उनसे विचारणीय



के नाम, नसान नाम, योग-करण नाम तथा उनके शुभाशुभत्व विषये गये हैं। इसमें मासशेष, मासाविपतिशेष, दिनशेष एवं दिनाविपति शेष आदि गणितानयन की अद्भुत प्रक्रियाएँ बतायी गयी हैं।

जातकतिलक कसड़-भाषा में लिखित होरा या जातकशास्त्र सम्बन्धी रचना है। इस ग्रन्थ में लग्न, ग्रह, ग्रहयोग, एवं जन्मकुण्डली सम्बन्धी फलादेश का निरूपण किया गया है। दक्षिण भारत में इस ग्रन्थ का अधिक प्रचार है।

चन्द्रोन्मीलन ग्रन्थ भी एक महत्वपूर्ण प्रश्नशास्त्र की रचना है। इस ग्रन्थ के कर्ता के सम्बन्ध में भी कुछ ज्ञात नहीं है। ग्रन्थ को देखने में यह अवश्य अवगत होता है कि इस ग्रन्थ प्रणाली का प्रचार खूब था। प्रश्नकर्ता के प्रश्नवर्णों का संयुक्त असंयुक्त, अभिहित, अनभिहित, अभिधातित, अभिवृम्भित, आलिंगित और दम्भ इन संज्ञाओं में विभाजन कर प्रश्नों का उत्तर दिया गया है। चन्द्रोन्मीलन पर्वत विस्तृत है। इसके आधार पर और भी कई प्रश्न ग्रन्थ लिखे गये हैं। केरलीय ग्रन्थ संग्रह में चन्द्रोन्मीलन का लण्डन किया गया है। "प्रोक्त चन्द्रोन्मीलनं सुफलवस्त्रैस्तत्त्वायुद्धम्" इससे ज्ञात होता है कि वह प्रणाली लोकप्रिय थी। चन्द्रोन्मीलन नाम का जो ग्रन्थ उपलब्ध है, वह साधारण है।

उत्तरमध्यकाल में फलित ज्योतिष का बहुत विकास हुआ। भूतसंज्ञातक, संज्ञिता, प्रश्न सामुद्रिकशास्त्र प्रभृति विषयों की अनेक महत्वपूर्ण रचनाएँ लिखी गयी हैं। इस युग में सर्वप्रथम और प्रसिद्ध ज्योतिषी कुण्देव हैं। कुण्देव के नाम से यों तो बनेक रचनाएँ मिलती हैं, पर दो रचनाएँ प्रमुख हैं—रिद्धसमुच्चय और अर्द्धकाण्ड। कुण्देव का समय सन् १०३२ माना गया है। रिद्धसमुच्चय की रचना अपने गुरु संयमदेव के चचनानुसार की है। ग्रन्थ में एक स्थान पर संयमदेव के गुरु संयमसेन और उनके गुरु माधवचन्द्र बताए गए हैं। रिद्धसमुच्चय औरतेनी प्राकृत में २६१ पाद्यांशों में रचा गया है। इसमें शकुन और शुभाशुभ निमित्तों का संकलन किया गया है। लेखक ने रिद्धों के पिण्डस्थ, पदस्थ और रूपस्थ नामक तीन भेद किये हैं। प्रश्न श्रेणी में अंगुलियों का दृष्टान, नेत्रज्योति की हीनता, रसज्ञान की मृन्मता, नेत्रों से लगातार जलप्रवाह एवं विद्वान् न देख सकना आदि को परिगणित किया है। द्वितीय श्रेणी में सूर्य और चन्द्रमा का अनेकों क्षणों में दर्शन, प्रक्षलित दीपक को क्षीतल अनुभव करना, चन्द्रमा को त्रिभंगी रूप में देखना, चन्द्रलाञ्छन का दर्शन न होना इत्यादि को ग्रहण किया है। तृतीय में निजछाया, परछाया तथा छायापुरुष का वर्णन है। प्रकाशर, शकुन और स्वप्न आदि का भी विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है।

[ अर्द्धकाण्ड में तेजी-मंदी का ग्रह-योग के अनुसार विचार किया गया है। यह ग्रन्थ भी १४९ प्राकृत पाद्यांशों में लिखा गया है।

मल्लिसेन-संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओं के प्रकाण्ड विद्वान् थे। इनके पिता का नाम जिनसेन सूरि था, वे दक्षिण भारत के धारवाड जिले के अन्तर्गत गदगतालुका नामक स्थान के रहनेवाले थे। इनका समय ई० सन् १०४३ माना गया है। इनका ज्ञानसद्भाव नामक ज्योतिषग्रंथ उपलब्ध है। आरम्भ में ही कहा है—

सुग्रीवादिमुनीन्द्रैः रचितं शास्त्रं यवाम्बसवृषादम् ।

तत्सम्प्रत्यार्थाभिहितिरूप्यते मल्लिसेनेन ॥

ध्वजधूमसिंहमण्डल वृषखरगजवायसा भवन्त्यापाः ।

शालन्ते ते विद्विभिरिहोत्तरगणनया चाष्टौ ॥

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि इनके पूर्व भी सुग्रीव आदि जैन मुनियों के द्वारा इस विषय की और रचनाएँ भी हुई थीं, जहाँ के सारांश को लेकर ज्ञानसद्भाव की रचना की गयी है। इस कृति में १९५ आर्याएँ और अन्त में एक गाथा, इस तरह कुल १९६ पद्य हैं। इसमें ध्वज, धूम, सिंह, मण्डल, वृष, खर, गज और वायस इन आठों आर्यों के स्वरूप और फलादेश वर्णित हैं।

भट्टबोसरि—आयज्ञानतिलक नामक ग्रन्थ के रचयिता विगम्बराचार्य दामनन्दी के शिष्य भट्टबोसरि हैं। यह प्रश्न-शास्त्र का महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें २५ प्रकरण और ४१५ गाथाएँ हैं। ग्रन्थकर्ता की स्वोक्त मूर्ति भी है। दामनन्दी का उल्लेख श्रवणबेलगोल के शिलाखेड नं० ५५ में पाया जाता है। ये प्रमाचन्द्राचार्य के सप्तमाया गुरु-भाई थे। अतः इनका समय " विक्रम संवत् की ११वीं शती है और भट्टबोसरि का भी इन्हीं के आसपास का समय है।

इस ग्रन्थ में ध्वज, धूम, सिंह, गज, खर, द्वाज, वृष, ध्वांस इन आठ आर्यों द्वारा प्रश्नों के फलादेश का विस्तृत विवेचन

किया है। इसमें कार्य-अकार्य, हानि-लाभ, जय-भराजय, सिद्धि-असिद्धि आदि का विचार विस्तारपूर्वक किया गया है। प्रश्न शास्त्र की दृष्टि से यह ग्रन्थ अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

**उदयप्रभदेव**—इनके गुरु का नाम विजयसेन सूरि था। इनका समय ई० सन् १२२० बताया जाता है। इन्होंने ज्योतिष विषयक आरम्भ सिद्धि अपरनाभ व्यवहार चर्चा ग्रन्थ की रचना की है। इस ग्रन्थ पर वि० सं० १५१४ में रत्नोत्तर सूरि के शिष्य हेमहंस गणि ने एक विस्तृत टीका लिखी है। इस टीका में इन्होंने मुहूर्त सम्बन्धी साहित्य का अच्छा संकलन किया है। लेखक ने ग्रन्थ के प्रारम्भ में ब्रह्मोक्त अष्टाध्यायी का संक्षिप्त नामकरण गिम्नप्रकार दिया है।

**देवसदीपकालिका** व्यवहारचर्चाभारम्भसिद्धिमुद्रप्रभदेवानाम् शास्त्रिकमेव तिथिवारमन्त्रोपाशोचर्चाध्यात्मवास्तु-विलम्बनि ।

हेमहंसगणि ने व्यवहारचर्चा नाम की सार्थकता बिलालते हुए लिखा है—

“व्यवहार शिष्टजनसमाचार शुभतिथिवाग्धाविषु शुभकार्यकरणादिस्तत्त्वचर्चा।” यह ग्रन्थ मुहूर्त चिन्तामणि के समान उपयोगी और पूर्ण है। मुहूर्त विषय की जानकारी इस अकेले ग्रन्थ के अध्ययन से की जा सकती है।

**राजाविष्य**—इनके पिता का नाम श्रीपति और माता का नाम वसन्ता था। इनका जन्म कोडिमण्डल के ‘यूदिमवाग’ नामक स्थान में हुआ था। इनके नामान्तर राजवर्म, भास्कर और वाचिष्ठान बताया जाते हैं। ये विष्णुवर्चन राजा की सभा के प्रधान पण्डित थे, अतः इनका समय सन् ११२० के लगभग है। यह कवि होने के साथ-साथ गणित और ज्योतिष के माने हुए विद्वान् थे। ‘कणाटक कवि चरिते’ के लेखक का कथन है कि कन्नड-साहित्य में गणित का ग्रन्थ लिखनेवाला यह सबसे बड़ा विद्वान् था। इनके द्वारा रचित व्यवहार गणित, क्षेत्रगणित, व्यवहाररत्न तथा जैन-गणित-सूत्रटीकोद्धारण और लीलावती ये गणित ग्रन्थ उपलब्ध हैं।

**पद्मप्रभसूरि**—नागौर की तपागच्छीय पट्टावली से पता चलता है कि ये बाबिलेव सूरि के शिष्य थे। इन्होंने भुवनदीपक या प्रह्लादप्रकाश नामक ज्योतिष का ग्रन्थ लिखा है। इस ग्रन्थ पर परसिद्धिलाल सूरि ने वि० सं० १३३६ में एक विवृति लिखी है। ‘जैन-साहित्य नो इतिहास’ नामक ग्रंथ में इन्होंने इनके गुरु का नाम विष्णुप्रभ सूरि बताया है। भुवनदीपक का रचनाकाल वि० सं० १२९४ है। यह ग्रन्थ छोटा होते हुए भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसमें ३६ द्वार-अकरण हैं। राशि स्वामी, उच्चनीचत्व, मित्र शत्रु, राहु का गृह, केतुस्थान, ग्रहों के स्वल्प, द्वादश भागों से विचारणीय बातें, इष्टकाल ज्ञान, लग्न सम्बन्धी विचार, विनष्टगृह, राजयोग का कथन, लालालाम विचार, लग्नेश की स्थिति का फल, प्रश्न द्वारा गर्भ विचार, प्रश्न द्वारा प्रसवज्ञान, यमनविचार, मृत्युयोग, चौर्य ज्ञान, ब्रेष्काणादि के फलों का विचार विस्तार से किया है। इस ग्रन्थ में कुल १७० श्लोक हैं। इसकी भाषा संस्कृत है।

**नरचन्द्र उपाध्याय**—ये कन्नडगुहगच्छ के सिंहसूरि के शिष्य थे। इन्होंने ज्योतिषशास्त्र के कई ग्रन्थों की रचना की है। वर्तमान में इनके बौद्ध जातक वृत्ति, प्रश्न शतक, प्रश्न चतुर्विधतिका, जन्मसमुद्रतीका, लग्नविचार और ज्योतिषप्रकाश उपलब्ध हैं। नरचन्द्र ने सं० १३२४ में माघ सुदी ८ रविवार को बेंगलालोक वृत्ति की रचना १०५० श्लोक प्रमाण में की है। ज्ञानदीपिका नाम की एक अन्य रचना भी इनकी मानी जाती है। ज्योतिषप्रकाश, संहिता और जातक सभी महत्वपूर्ण रचना हैं।

**बद्धकवि या बर्हदास**—ये जैन ब्राह्मण थे। इनका समय ईस्वी सन् १३०० के आसपास है। बर्हदास के पिता नामकुमार थे। बर्हदास कन्नड भाषा के प्रकाण्ड विद्वान् थे। इन्होंने कन्नड में बद्धमत नामक ज्योतिष का महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा है। शक सवत् की चौदहवीं शताब्दी में भास्कर नाम के ब्राह्मण कवि ने इस ग्रंथ का तेलगू भाषा में अनुबाध किया था। बद्धमत में वर्षों के चिह्न, आकास्मिक लक्षण, शकुन, वायुचक्र, गृहप्रवेश, भूकम्प, भूजातफल, उत्पन्न लक्षण, परिवर्षलक्षण, इन्द्रधनु-लक्षण, प्रथमगर्भलक्षण, द्रोणसत्या, विद्युत्लक्षण, प्रतिसूर्यलक्षण, सवत्सरफल, ग्रहद्वेष, मेघों के नाम, कुल्बर्ण, ध्वनिविचार देशवृष्टि, मासफल, राहुचन्द्र १४ नक्षत्रफल, सकान्ति फल आदि विषयों का निरूपण किया गया है।

**महेन्द्रसूरि**—ये भृगुपुर निवासी मदन सूरि के शिष्य फिरोजशाह तुगलक के प्रधान समापणिक थे। इन्होंने गान्धिवृत्त के घरातल में गोलपुष्पस्थ सभी वृत्तों का परिणमन करके यन्त्रराज नामक यह गणित का उपयोगी ग्रन्थ लिखा है। इनके शिष्य मलयन्धु सूरि ने इस पर सोदाहरण टीका लिखी है। इस ग्रन्थ में परमाकांक्षि २३ अथ ३५ कला मानी गयी है। इसकी

रचना शक संवत् १२९२ में हुई है। इसमें गणिताध्याय, यन्त्रकटनाध्याय, यन्त्ररचनाध्याय यन्त्रशोधनाध्याय, और यन्त्रविचार-णाध्याय ये पाँच अध्याय हैं। क्रमोक्तमज्जानयन, भुजकोटिज्या का चापसाधन, कान्तिसाधक घुज्यासंबसाधन, घुज्याकटानयन, सौम्य गणित के विभिन्न गणितों का साधन, असांश से उन्नतांश साधन, ग्रंथ के नवम द्रुवादिह से अमीष्ट वर्ष के द्रुवादिह का साधन, नक्षत्रों के दक्षकर्मसाधन, द्वादश राशियों के विभिन्नवृत्त सम्बन्धी गणितों का साधन, इष्ट अंश से छायाकरण सामन यन्त्रशोधन प्रकार और उसके अनुसार विभिन्न राशि नक्षत्रों के गणित का साधन, द्वादशमास और नवग्रहों के स्पटीकरण का, गणित एवं विभिन्न यन्त्रों द्वारा सत्री ग्रहों के साधन का गणित बहुत सुन्दर ढंग से बताया गया है। इस ग्रन्थ में पंचांग निर्माण करने की विधि का निरूपण किया है।

भद्रबाहुसंहिता अष्टांग भित्त का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसके आरम्भ के २७ अध्यायों में भित्त और संहिता विषय का प्रतिपादन किया गया है। ३० वें अध्याय में जरिष्टों का वर्णन किया गया है। इस ग्रन्थ का निर्माण श्रुतकेवली भद्रबाहु के वचनों के आधार पर हुआ है। विषयनिरूपण और शैली की दृष्टि से इसका रचनाकाल ८-९ वीं शती के पश्चात् नहीं हो सकता है। हाँ, लोकोपयोगी रचना होने के कारण उसमें समय-समय पर संशोधन और परिवर्तन होता रहा है। इस ग्रंथ में व्यंजन, अंग, स्वर, भौम, छत्र, अन्तरिक्ष, लक्षण एवं स्वप्न इन आठों निमित्तों का कलनिरूपण सहित विवेचन किया गया है। उल्का, परिवेषण, विद्युत्, अन्न, सन्ध्या, मेघ, वात, प्रवर्षण, गन्धर्वनगर, गर्मलक्षण, वाता, वृत्तात ग्रहचार, ग्रहयुद्ध, त्वन्, मुहूर्त, तिथि, करण, शकुन, पाक, ज्योतिष, वास्तु, इन्द्रधम्म्या, लक्षण, व्यंजन, चिन्ह, लग्न, विद्या, ज्योष, प्रमृति सत्री निमित्तों के बलाबल, विरोध और पराजय आदि विषयों का विस्तार पूर्वक विवेचन किया गया है। यह निमित्तवास्तव का बहुत ही महत्वपूर्ण और उपयोगी ग्रन्थ है। इससे वर्षा, कृषि, धान्यभाव, एवं अनेक लोकोपयोगी बातों की जानकारी प्राप्त की जा सकती है।

वेदलक्षणप्रबन्धनामि के रचयिता समन्तभद्र का समय १३ वीं शती है। ये समन्तभद्र विजयप के पुत्र थे। विजयप के भाई नेमिचन्द्र ने प्रतिष्ठास्थितिक की रचना आनन्द संवत्सर में चैत्रमास की पंचमी को की है। अतः समन्तभद्र का समय १३ वीं शती है। इस ग्रन्थ में धातु, मूल, जीव, गन्ध, मुष्टि, लाभ, हानि, रोग, मृत्यु, भोजन, शयन, शकुन, जन्म, कर्म, अस्त्र, शस्त्र, वृष्टि अतिवृष्टि, अनावृष्टि, सिद्धि, असिद्धि आदि विषयों का प्ररूपण किया गया है। इस ग्रन्थ में अ च ट प य श अथवा आ ए क च ट प य श इन अक्षरों का प्रथम वर्ग, आ ऐ ख छ ड ष फ र प इन अक्षरों का द्वितीय वर्ग, इवो ग ज ड ब ल स इन अक्षरों का तृतीय वर्ग, ई औ ष झ ञ ष ह न अक्षरों का चतुर्थ वर्ग और उ ऊ ण न य अं अः इन अक्षरों का पंचम वर्ग बताया गया है। प्रश्नकर्ता के वाक्य या प्रश्नाक्षरों को ग्रहण कर संयुक्त, असंयुक्त, अभिहित और अभिधातित इन पाँचों द्वारा तथा आक्षिप्त अभिवृत्त और दण्ड इन तीनों क्रियाविशेषणों द्वारा प्रश्नों के फलाफल का विचार किया गया है। इस ग्रन्थ में मूक प्रश्नों के उत्तर भी निकाले गये हैं। यह प्रश्न शास्त्र की दृष्टि से अत्यन्त उपयोगी है।

हेमप्रभ—इनके गुह का नाम देवेन्द्रसूरि था। इनका समय चौदहवीं शती का प्रथम पाद है। संवत् १३०५ में जैलोकप्रकाश रचना की गयी है। इनकी दो रचनाएँ उपलब्ध हैं—जैलोकप्रकाश और मेघमाला।<sup>14</sup>

जैलोकप्रकाश बहुत ही महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें ११६० श्लोक हैं। इस एक ग्रन्थ के अध्ययन से फलित ज्योतिष की अच्छी जानकारी प्राप्त की जा सकती है। आरंभ में ११० श्लोकों में लग्न ज्ञान का निरूपण है। इस प्रकरण में भावों के स्वामी, ग्रहों के छः प्रकार के बल, दृष्टिविचार, शत्रु-मित्र, वक्री-मार्गी, उच्च-नीच, भावों की संज्ञाएँ, भावराशि, ग्रहबल विचार आदि का विवेचन किया गया है। द्वितीय प्रकरण में योगविशेष—बनी, सुखी, सखि, राज्यप्राप्ति, सन्तानप्राप्ति विद्या प्राप्ति आदि का कथन है। तृतीय प्रकरण में निधिप्राप्ति—धर या जमीन के भीतर रखे गये धन और उस धन को निकालने की विधि का विवेचन है। यह प्रकरण बहुत ही महत्वपूर्ण है। इतने सरल और सीधे ढंग से इस विषय का निरूपण अन्यत्र नहीं है। चतुर्थ प्रकरण भोजन और पंचम ग्राममुच्छा है। इन दोनों प्रकरणों में नाम के अनुसार विभिन्न दृष्टियों से विभिन्न प्रकार के योगों का प्रतिपादन किया गया है। षष्ठ पुत्र प्रकरण है, इसमें सन्तानप्राप्ति का समय, सन्तान संख्या, पुत्र-पुत्रियों की प्राप्ति आदि का कथन है। सप्तम प्रकरण में छठे भाव से विभिन्न प्रकार के रोगों का विवेचन, अष्टम में सप्तम भावसे धाम्म्य सम्बन्ध और नवम में विभिन्न दृष्टियों से स्त्री-मुक्त का विचार किया गया है। दशम प्रकरण में स्त्रीजातक-रिषियों की दृष्टि से फलाफल का निरूपण किया गया है। एकादश में परचक्रगमन, द्वादश में गमनागमन, त्रयोदश में युद्ध, चतुर्दश में सन्धि विग्रह,

पञ्चदश में बृहज्ज्ञान, षोडश में ग्रह दोष-ग्रह पीडा, सप्तदश में आयु, अष्टादश में प्रवृत्त और एतोनरिग में प्रवृत्त या विवेचन किया है। बीसवें प्रकरण में राज्य या पदप्राप्ति इत्सीमवें में वृष्टि, बारिगवें में अधराण, नैरिगवें में रीतिग, चौबीसवें में नष्ट वस्तु की प्राप्ति एवं पन्चीसवें में ग्रहों के उदयास्त, सुमिख-सुमिख, मटन, नमर्ष और विभिन्न प्रमाण में से जी-मन्दी की जानकारी बतलाई गयी है। इस ग्रन्थ की प्रशंसा स्वयं ही इन्होंने की है।<sup>14</sup>

श्रीमदेवेन्द्रसूरीणा जियेन ज्ञानदर्पण ।

विश्वप्रकाशकचने श्रीहेमप्रमसूरीणा ॥

श्री देवेन्द्र सूरि के शिष्य श्री हेमप्रम सूरि ने विश्वप्रकाशक और ज्ञानदर्पण इस ग्रन्थ को रचा।

मेषमाला की श्लोक सत्या १०० बतायी गयी है। प्रो० एच० डी० बेलकर ने जैनग्रन्थालय में इस प्रकार ता ही निर्देश किया है।

रत्नशेखर सूरि ने दिनशुद्धि दीपिका नामक एक ज्योतिष ग्रन्थ प्रकृत भाषा में लिखा है। इनका समय १५ वीं शताब्दी बताया जाता है। ग्रन्थ के अन्त में निम्न प्रशस्ति पाया मिलती है।

सिरिषपरसेणगुरुपद-नाहसिद्धिहेमसिलयसूरीण ।

पायपसाया एसा, रयसिहरसूरिणा विहिमा ॥१४४॥

ब्रह्मसेन गुरु के पट्टधर श्री हेमसिलक सूरि के प्रसाद से रत्नशेखर सूरि ने दिनशुद्धि प्रकरण की रचना की।

इसे 'मुनिमणभवनपयास' अर्थात् मुनियों के मन स्वी भवन को प्रकाशित करने वाला ग्रन्थ है। जगमें तु १४४ पाद्यों है। इस ग्रन्थ में बारिहार, कालहोरा, बारिमारम, कुलिकादियोग, वर्णप्रहर, नन्दमन्त्रादि मन्त्राई, नूनिनि, वर्णनिनि, दग्धातिभि, करण, मन्त्राविचार, नखनहार, राशिहार, लग्नहार, चन्द्रजन्मस्था, शुभरविमोग, बुभारमोग, राज्योग, ज्ञानगमि योग, अमृतसिद्धियोग, उत्पादियोग, लग्नविचार, प्रवाणकालीन शुभाशुभ विचार, वास्तु मुहूर्त, पट्टादिनि, राशिद्वि, नखत्रयोभि विचार, विविध मुहूर्त, नखन दोष विचार, छायासाधन और उसके द्वारा कलादेन एवं विभिन्न प्रकार के दानों का विवेचन किया गया है। यह ग्रन्थ व्यवहारोपयोगी है।

बीपहवी सताब्दी में ठनकर फेर का नाम भी उल्लेखनीय है। इन्होंने गणितसार और जोडमनारये दो ग्रन्थ लिखे हैं। गणितसार में पाटीगणित और परिक्रमीयक की सीमासा की गयी है। जोडससार में मन्त्रों की नामावली में ग्रन्थ ग्रहों के विभिन्न योगों का सम्पूर्ण विवेचन किया गया है।

उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त हर्षकीर्ति कृत जन्मपत्रपद्धति, जिनबल्लभ कृत स्वप्नसंहिता, जयचिन्म टा ट्टुन-दीपिका, पुष्पतिलक कृत ग्रहायुसाधन, सर्वमुनि कृत पासाबली, समुद्र कवि कृत सामुद्रिक-शान्ति मानमाग, टन मानमाग-पद्धति, जिनसेनकृत निमित्तदीपक आदि ग्रन्थ भी महत्वपूर्ण हैं। ज्योतिषसार, ज्योतिषमन्त्र, दानुनमन्त्र, दानुनदीपिका, शकुनविचार, जन्मपत्री पद्धति, ग्रहयोग, ग्रहफल नाम के अनेक ऐसे सग्रह ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनके वर्णन या पता तो नहीं चलता है।

अर्वाचीन काल में कई अच्छे ज्योतिषविद् हुए हैं, जिन्होंने जैन ज्योतिषसाहित्य को बहुत आगे बढ़ाया है।<sup>15</sup> यहाँ प्रमत्त शैलको का उनकी कृतियों के साथ परिचय दिया जाता है। इस युग के सबसे प्रमुख मेषमिखय गणि हैं। ये ज्योतिष शास्त्र के प्रकाण्ड विद्वान् थे। इनका समय वि० स० १७३७ के आस पास माना गया है। इनके द्वारा रचित मेषमहोदय या दशरथयोग, उदयदीपिका, रमलशास्त्र और हस्तसजीवन आदि मुख्य हैं। वर्षप्रयोग में १३ अधिचार और ३५ प्रवृत्त हैं। जगमें उत्पातप्रकरण, बर्षरचन, पथिनीचन, मण्डलप्रकरण, सूर्य और चन्द्रग्रहण का फल, मात-वासु विचार, मन्त्ररचन या पन्, जग के उदयास्त और वनी, अलग-मास-वस विचार, रात्रिफल, वर्ष के राजा, मन्त्री, धान्येय, रमेय आदि ता निम्नता, आरम्भ्य विचार, सर्वतोभद्रचन एवं शकुन आदि विषयों का निरूपण किया गया है। ज्योतिष विषय की जानकारी प्राप्त करने के लिए यह रचना उपयोगी है।

हस्तसजीवन में तीन अधिकार हैं। प्रथम दर्शनाधिकार में हाथ देखने की प्रक्रिया, हाथ की रेखाओं पर गैरी मान, रिग, घटी, पल, आदि का कथन एवं हस्तरेखाओं के आधार पर से ही लग्नकुण्डली बनाना तथा जन्मकाल निर्धारण करना

वर्णित है। द्वितीय स्पर्शनाधिकार में हाथ की रेखाओं के स्पर्श पर से ही समस्त शुभाशुभ फल का प्रतिपादन किया गया है। इस अधिकार में भूक प्रश्नों के उत्तर देने की प्रक्रिया भी वर्णित है। तृतीय विमर्शनाधिकार में रेखाओं पर से ही आयु, सन्तान, स्त्री, भाग्यदय, जीवन की प्रमुख घटनाएँ, सांसारिक सुख, विद्या, बुद्धि, राज्यसम्मान और पदोन्नति का विवेचन किया गया है। यह ग्रन्थ सामुद्रिक शास्त्र की दृष्टि से महत्वपूर्ण और पठनीय है।

**उभयकुशल**—का समय १८ वीं शती का पूर्वार्द्ध है। ये फलित ज्योतिष के अच्छे ज्ञाता थे। इन्होंने विवाहपटल और चमत्कार चित्रामणि तथा नामक दो ग्रंथों की रचना की है। ये मुहूर्त और जातक, दोनों ही विषयों के पूर्ण पंडित थे। चित्रामणि तथा में द्वादश भावों के अनुसार ग्रहों के फलादेश का प्रतिपादन किया गया है। विवाहपटल में विवाह के मुहूर्त और कुण्डली मिलान का सांगोपांग वर्णन किया गया है।

**लवचन्द्रगणि**—ये सरतस्त्रयश्रीय कल्याणगिषान के शिष्य थे। इन्होंने वि० सं० १७५१ में कार्तिक मास में जन्मपत्री पद्धति नामक एक व्यवहारोपयोगी ज्योतिष का ग्रन्थ बनाया है। इस ग्रन्थ में इष्टकाल, भयात, भोग, लज्जा, नवग्रहों का स्पष्टीकरण, द्वादशमास, साप्ताहिक चक्र, दशमल, विषोत्तरी दशा साधन आदि का विवेचन किया गया है।

**वाचस्ती मुनि**—ये पारवचन्द्रगच्छीय शाखा के मुनि थे। इनका समय वि० सं० १७८१ माना जाता है। इन्होंने त्रिधाराणी नामक ज्योतिष का महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा है। इसके अतिरिक्त इनके दो-तीन फलित-ज्योतिष के भी मुहूर्त सम्बन्धी उपलब्ध ग्रन्थ हैं। इनका सारणी ग्रन्थ, मकरन्द सारणी के समान उपयोगी है।

**यशस्वतसाथर**—इनका दूसरा नाम जसवंत सागर भी बताया जाता है। ये ज्योतिष, न्याय, व्याकरण और दर्शन शास्त्र के धुरन्धर विद्वान् थे। इन्होंने ग्रहलाघव के ऊपर वार्तिक नाम की टीका लिखी है। वि० सं० १७६२ में जन्मकुण्डली विषय को लेकर 'यशोराज-पद्धति' नामक एक व्यवहारोपयोगी ग्रन्थ लिखा है। यह ग्रन्थ जन्मकुण्डली की रचना के नियमों के सम्बन्ध में विशेष प्रकाश बालता है, उत्तरार्द्ध में जातक पद्धति के अनुसार संक्षिप्त फल वतकाया है।

इनके अतिरिक्त विनयकुशल, हरिकुशल, मेमराज, जिनपाल, जयरत्न, सूरचन्द्र, आदि कई ज्योतिषियों की ज्योतिष सम्बन्धी रचनाएँ उपलब्ध हैं। जैन ज्योतिष साहित्य का विकास आज भी खोख टीकाओं का निर्माण एवं संग्रह ग्रन्थों के रूप में हो रहा है।<sup>१८</sup> संक्षेप में अंगगणित, बीजगणित, रेखागणित, त्रिकोणमितिगणित, प्रतिभागणित, पंचांग निर्माण गणित, जन्मपत्रनिर्माण गणित आदि गणित-ज्योतिष के अंगों के साथ होराशास्त्र, संहिता,<sup>१९</sup> मुहूर्त, सामुद्रिक शास्त्र, प्रश्नशास्त्र, स्वप्नशास्त्र, निमित्तशास्त्र, रमलशास्त्र, पासाकेवली प्रभृति फलित अंगों का विवेचन जैन ज्योतिष में किया गया है। जैन ज्योतिष साहित्य के अब तक पाँच सौ ग्रन्थों का पता लग चुका है।<sup>२०</sup>

### संदभ तालिका

- (१) धवलाटीका, जिल्द ४ पृ० ३१८.
- (२) प्रश्नव्याकरण, १०.५.
- (३) समवायांग, सं० ७ सूत्र ५.
- (४) ठागांय, पृ० ९८-१००.
- (५) समवायांग, सं० ८८.१.
- (६) समवायांग, सं० १५.३.
- (७) बहिराजो उत्तरागोणं कट्ठाजो सूरिए पढमं लम्मासं अयमाणे षोयालिस हमे मंडलगते अट्ठासीति एगसट्ठि भागे मुहुत्तस्स दिवसजेत्तस निबुद्धेत्ता रयणितेत्तस्स अभिनिबुद्धेत्ता सूरिए चारं चरइ. —सं० ८८.४.
- (८) चन्दावादी अभिनन्दन ग्रन्थ के अन्तर्गत श्रीकपूर्व जैन ज्योतिष विचारपारा शीर्षक निबन्ध, पृ० ४६२.
- (९) ता अवहट्ठपोरिसाणं छाया दिवसस्स किं गते सेसे वा ता तिभागे गए वा ता सेसे वा, पोरिसाणं छाया दिवसस्स किं गए वा सेसे वा जाय चळमाण गए सेसे वा। चन्द्रप्रज्ञप्ति प्र० ९. ५
- (१०) अंगविज्या, पृ० २०६-२०९.



- (११) भारतीय ज्योतिष, पृ० १०७  
 (१२) अहंज्यूडामणिसार, गाथा १-८  
 (१३) प्रकाशित सग्रह, प्रथम भाग, सपादक-जुगलकिशोर मुस्तार, प्रस्तावना, पृ० ९५-९६ तथा पुनर्नय पाण्ड्य नृ-गी की प्रस्तावना, पृ० १०१-१०२  
 (१४) अभूतभूतपुरे अरे गणकचक्रभूडामणि  
 कृती नृपतिस्तुतो मदनसूरिनामा गुरु  
 तदीयपदशालिना विरचिते सुयन्त्रागमे,  
 महेंद्रगुरुनोदुतावनि विचारणा कल्पजा । जन्मराज, अ० ५, श्लोक ६७  
 (१५) जैन प्रयावली, पृ० ३५६.  
 (१६) त्रैलोक्य प्रकाश, श्लोक ४३०.  
 (१७) केवलज्ञानप्रश्नचूडामणि का प्रस्तावना भाग.  
 (१८) भास्वराह संहिता का प्रस्तावना अथ  
 (१९) महावीर स्मृतिग्रन्थ के अन्तर्गत 'जैनज्योतिष की व्यावहारिकता' दीर्घ निबन्ध, पृ० १९६-१९७  
 (२०) वर्णा अभिनन्दनग्रन्थ के अन्तर्गत 'भारतीय ज्योतिष का पोषक जैन ज्योतिष', पृ० ४७८-४८४

# भारतीय लोकोत्तर गणित-विज्ञान के शोध-पथ

(ले०—लक्ष्मीचन्द्र जैन, म० म० वि०, जयपुर)

लोकोत्तर गणित-विज्ञान के प्रमाण यूनान, भारत और चीन में स्पष्ट रूप से प्रकट हुए हैं<sup>१</sup>। आत्मा सम्बन्धी ज्ञान को इस गणित द्वारा निबद्ध करने के प्रयास की चरम सीमा प्राकृत ग्रंथों में दृष्टिगत होती है<sup>२</sup>। अभी तक प्राकृत ग्रन्थों की गणित पर शोधके जो स्फुट प्रयास हुए हैं,<sup>३-५</sup> उनसे यह संकेत मिलता है कि सम्भवतः तीर्थंकर महावीर-कालीन भारतके अप्रतिम गणितीय श्रोत पश्चिमी और पूर्वी देशों के लिये प्रेरणा और कौतूहल की वस्तु रहे होंगे। अब समय है कि हम पायमेगोरस (६००? ५७०? ई० पू० जन्म) कालीन यूरोप, बेबीलोन, मिस्र और चीन की परम्पराओं, कलाओं और विज्ञानों में प्रकट आनुसृत्य (correspondence) को गणितीय विकास के दृष्टिकोण पर भी आपाखित करें।<sup>६</sup>

१. चीन में एतद्विषयक जानकारी के लिये निम्नलिखित ग्रन्थ द्रष्टव्य हैं :

NEEDHAM J. : Science and Civilization in China, Vols. 1, 2, 3, 4 (1954.....), Cambridge. लेखक को अभी तक केवल प्रथम भाग देखने को मिल सका है।

२. लेखक ने अभी तक प्राकृत ग्रंथों के सिवाय अन्य भारतीय प्राचीन ग्रंथों का अल्लोकन नहीं किया है। सम्भव है कि उनमें भी ऐसे प्रयास निबद्ध हों, जो अभी तक प्रकाश में न आ सके हों। दत्त और सिंह ने ऐसे प्रयासों की कल्पना अवश्य की है, (हिन्दू गणित शास्त्र का इतिहास, भाग १, पृ० ३, १९५६, लखनऊ)। अन्यत्र 'गणना-संकेतना (arithmetical notation) के सम्बन्ध में गार्डन का स्पष्ट मत यह है : It is clear that these numerals were never used for actual counting or for calculations. They are pure fantasies which like Indian towers, were constructed in stages to dazzling heights. (Science Awakening, 1954, p.52, Groningen)

३. DATTA B. B. : The Jain School of Mathematics, pp. 115-145 ; Bul. Cal. Math. Soc., Vol. XXI, (1929).

४. DATTA B. B. : Mathematics of Nemi Chandra; The Jain Antiquary, Vol. I, No. II, (1935), pp. 25-44.

५. DATTA B. B. : A lost Jain treatise on Arithmetic ; The Jain Antiquary, Vol. II, No. II, (1936), pp. 38-41.

६. SINGH A. N. : Mathematics of Dhavals; Shatakhandagama, Vol. IV, (Amarsoti), 1942 pp. V-XXI.

७. SINGH A. N. History of Mathematics in India from Jain Sources ; The Jain Antiquary, XV, II, (1949), pp. 46-53.

८. SINGH A. N. History of Mathematics from Jain Sources ; The Jain Antiquary, XVI, II (1950), pp. 54-69

९. लक्ष्मीचन्द्र जैन, 'दिलोय पण्णत्तीका गणित', जम्भूतीवपण्णत्तीसंग्रहो, प्रस्तावना प्रबन्ध, पृ० १-१०४, (१९५८), धोलापुर।

९a. DATTA B. B. and SINGH A. N. : History of Hindu Mathematics, pt. I (1935), pt. II (1938), Lahore.

९b. इस सम्बन्ध में लेखक ने मिस्र के महास्तूप पर लेखमाला सन्धि सन्देश में दी गयी, तथा चीनो के गमन सम्बन्धी तर्क और जिनानम प्रणीत क्रमात्मक (ordinals) और गणात्मक (cardinals) पर विचार प्रकट किये थे। उनमें चीन

विद्युत की ऐतिहासिक परम्पराओं के सहसम्बन्ध की शोध बहुधा प्रेरणास्पद होती है। साथ ही वह प्रस्तुत आधुनिक समस्याओं को सुलझाने के लिये नवीन पथप्रदर्शित करती है। लोकोत्तर गणित-विज्ञान के प्रयोगों की कहानी बहुत कुछ ऐसी है। अन्तः को निरञ्जन बनाने के गणितीय प्रयासों ने लौकिक गणित को कदा एक प्रेरणा दी, इस तथ्य का परिलक्षण यूनान के रेखागणित, भारत के बीजगणित और चीन के कलात्मक विज्ञान में प्रकट है।

**इतिहास सम्बन्धी शोध पथ —**

इतिहास साधारणतः कहा और कब का स्पष्टीकरण करता है। यूनान और भारत के गणित में गति लाने के स्रोत का सम्बन्ध कहाँ और कब हुआ? यह विवाद नया नहीं है। आज के गणित-इतिहासकारों ने बेबीलोन में ऐसे स्रोत की परि-कल्पना की है।<sup>१०</sup>

यह निश्चित है कि बेबीलोन में ऐसे अभिलेख प्राप्त हैं, जो भारत और यूनान के अभिलेखों से मिलते-जुलते हैं। उनका समय भी प्राचीनतर माना गया है। परन्तु, गणितीय विधियों (जैसे स्थानार्थ पद्धति—place value system का विकास आदि) में परिवर्तन लाने की आवश्यकता पर विचार करने से प्रतीत होता है कि उस युग में बेबीलोनियों में अलौकिक प्रेरणा का स्रोत दृष्टिगत नहीं है। लौकिक गणितीय विधियों में अति उत्पन्न होने का आधार निश्चित न होने के कारण गणित इतिहासकारों के समक्ष प्रस्तुत समस्या का सर्वमान्य समाधान नहीं हो सका। अब हम स्रोत सम्बन्धी समस्या पर विस्तार से विचार करेंगे।

भारत में वर्तमान महावीर के तीर्थकाल में हुई गणितीय अति को देखने पर कुछ नवीन दृष्टिकोण सामने आते हैं। प्रथम तो यह कि क्या उस काल में लौकिक गणित का आधार लेकर ही कर्मवच और द्रव्य क्षेत्रादि विषयों को प्ररूपित किया गया? यदि लौकिक गणित का आधार लिया गया, तो हमें ऐसे अभिलेख अवश्य मिलने चाहिये, जिनमें अनन्त की गणना और सलाग-गणन का अवयव रूप से प्रयोगात्मक वर्णन हो। उनमें क्षेत्र प्रयोग-विधि तथा दशार्थ पद्धति का प्रयोग प्रकट हो। अभी तक हमें ऐसे अभिलेख प्राप्त नहीं हो सके हैं और यह निश्चित करना पड़ता है कि सम्भवतः अनन्त की गणित और सलागगणन के प्रयोग वर्तमान महावीर के तीर्थकालीन होने चाहिये। स्थानार्थ पद्धति के विकास की आवश्यकता का आधार विस्तृत प्ररूपण का ध्येय हो सकता है। बृहद् प्ररूपण प्राकृत ग्रन्थों में उपलब्ध है।

जहाँ इटली में जीनो (४६० ई० पू०) के विभाज्यता (divisibility) सम्बन्धी तर्क कौटुहल उत्पन्न करते हैं तथा यूनानियों को अनन्त की गणना से भयभीत करते हैं, तथा जहाँ चीन में 'हुई सिह' (पाँचवीं सदी ई० पू०) के असद्व्युत्पत्त (paradoxes) जीनो के असद्व्युत्पत्तों से सहसम्बद्ध प्रतीत होते हैं, वहाँ भारत के प्राकृत ग्रन्थों में वे सिद्धान्त रूप से उपधारित किये जाकर द्रव्य, क्षेत्र प्ररूपण का आधार बनते हैं<sup>११</sup>। कणाद से प्रायः २०० वर्ष पूर्व उमास्वाति ने पुराण के अविभागी प्रतिच्छेद की चर्चा की है, तथा उसी के आधार पर सीमित क्षेत्र में अनन्त विभाज्यता का खण्डन करनेवाले जीनो के तर्क और मो सिंग (३७० ई० पू०) की विन्दु की परिभाषा प्राकृत ग्रन्थों से सम्बन्धित प्रतीत होते हैं<sup>१२</sup>। अविभागीसमय सम्बन्धी प्राकृत ग्रन्थों के प्रकरण जीनो के अंतिम दो तर्कों का विषय बनते हैं। प्राकृत ग्रन्थों में अविभाग प्रतिच्छेद को इकाई लेकर यथार्थ अनन्तों (proper infinities) का अल्पवृत्त (comparability) सरपित किया गया है।

के सम्बन्ध में कोई भी जानकारी नहीं है। इन लेखों में चीन सम्बन्धी जानकारी का समाप्तर समन्वय, विशेषतः १ की सहायता से किया जा सकता है। (सन्निधि सन्देश, वर्ष १ अंक २, ४, ५, ६, ८—१४, १६, १७, वर्ष २ अंक १—२, ८।

१०. न्यूमार्कर के स्फुटिफार्म ग्रन्थों के अनुवादों पर आधारित तथ्यों से यह नवीन सम्पादन प्रकट हुई है। इस सम्बन्ध में उनकी *The Exact Sciences in Antiquity, (Providence), 1957*, द्रष्टव्य है। पर, जैसा कि हम आगे देखेंगे, यूरोप और चीन में यथार्थ विज्ञान सबी श्रुताओं का युगपत प्रकट होना नवीन समस्याएँ प्रस्तुत करता है।

११. देखिये १, भाग १, पृ० १४४। साथ ही, "धवला" पुस्तक ३ और ४ देखिये।

१२. देखिये १, भाग १, पृ० १५५।

जनन्त के अल्पबहुत्व का प्रकरण यूरोप में जार्ज केन्टर<sup>११</sup> (१८४५-१९१८) के काल से प्रारम्भ होता है। इसका आधार एक-एक संवाद की चर्चा गैलिलियो (१५६४-१६४२) से प्रारम्भ हुई प्रतीत होती है। प्रश्न उठता है कि जनन्त के अल्प बहुत्व को निर्धारित करने की क्या आवश्यकता पड़ी? लौकिक क्षेत्र में सामारणतः जनन्त को स्थान प्राप्त नहीं होता है। प्रायः प्रत्येक घटना में सांख्यिक अनुमान अथवा अभिविन्दुता (convergence) प्रस्थापित कर समाधान कर दिया जाता है। पर जब घटनाओं का स्पष्टीकरण गहरी दृष्टियों से करना होता है तब नवीन गणितीय उपकरणों का आविष्कार करना आवश्यक हो जाता है।

स्पष्ट है कि महावीरीय युग में एक नवीन पथ की ओर मोड़ देने के लिये, सर्वदृष्टियों से आदर्श को तौलने के लिये, भारत तथा विदेशों में भी प्रचलित लौकिक गणित को साधन के रूप में अवश्य चुना गया होगा। उसमें नवीन प्रसाधन आविष्कृत किये गये होंगे और युगान्तरों में उनका प्रचलन देश-देशान्तरों में हुआ होगा।

अभिलेखबद्ध सामग्री से प्रकट है कि नवीन पद्धतियों का उपयोग सम्भवतः निम्नरूप में विकसित किया गया होगा :

१. विविध प्रतीकत्व (symbolism) का विकास<sup>१२</sup>।

२. संख्याएं लिखने में तथा व्यक्त करने में दसहारीं आदि पद्धतियों का प्रयोग।

३. ह्रासित (reduced) गूण्य राशियों के लिखने में स्थानहारीं पद्धति (place value system) का प्रयोग।<sup>१३</sup>

४. सलाया गणन (logarithms) का प्रयोग।

५. एक-एक तथा एक-बहु संवाद (One-many correspondence) विधि का प्रयोग।<sup>१४</sup>

६. विरलन देय (spread and give) पद्धति का प्रयोग।

७. क्षेत्र प्रयोग विधि (method of application of areas) तथा काल प्रयोग विधि का उपयोग।<sup>१५</sup>

८. बर्गादि स्थानों में खण्डित, भाजित, विरलित, अपहृत, प्रमाण, कारण, निश्चित और विकल्प विधियों के प्रयोग।<sup>१६</sup>

उपर्युक्त पद्धतियों के स्रोत और आविष्कार के काल के विषय में खोज करने के लिये विशेष प्रयास नहीं हुए हैं। प्राग्ग अभिलेखबद्ध सामग्री भी काल के विषय में यथोचित सिद्ध नहीं होती है। गणित सम्बन्धी हस्तलिपियों की खोज तथा प्रतीकत्व के विकास सम्बन्धी नवीन शिलालेखों की खोज उपयोगी सिद्ध हो सकती है। अभी भी टोडरमल द्वारा रचित अर्धसंदृष्टि में खोज के लिये अभूतपूर्व सामग्री विद्यमान है। टोडरमल ने अपने काल में उपलब्ध समस्त ग्रन्थों में से विभिन्न प्रकार की प्रतीक बद्ध सामग्री को संकलित किया और गोम्मतसार जीवकांड और कर्मकांड की टीकाओं में इनके प्रयोग विशेष रूप से किये। साथ ही उन्हें अर्धसंदृष्टि नामक ग्रन्थ बनाने की आवश्यकता प्रतीत हुई। यह ग्रन्थ उनके कठोर परिश्रम तथा मेधाशक्ति का

१३. इस सम्बन्ध में विवरण निम्नलिखित पुस्तकों से उपलब्ध हो सकता है :—

G. CANTOR : Contributions to the founding of the theory of Transfinite Numbers, (1915), Dover Pub.

A. A. FRAENKEL : Abstract Set Theory, (1953), Amsterdam.

१४. इसके अध्ययन के लिये मुख्यतः यतिवृषभ की शिलोपगण्यती तथा टोडरमल रचित अर्धसंदृष्टि उपयोगी सिद्ध होंगी। लेखक को अभीतक इनसे पूर्व की हस्तलिपियाँ अथवा मुद्रित ग्रन्थ प्राप्त नहीं हो सके हैं। बबला, पुस्तक १५ (१९५७, नेलसा) में भी कुछ सामग्री उपलब्ध है।

१५. इस पद्धति का स्पष्ट विवरण टोडरमल ने अर्धसंदृष्टि में किया है।

१६. 'जनन्तों का अल्पबहुत्व' जैसे प्रकरण को समाधानित करने के लिये वीरसेन ने इस विधि का प्रयोग बबला, पु० ३ में किया है।

१७. क्षेत्र प्रयोग विधि का उपयोग यूनान तथा उसके भी पूर्व मेबीलान में हुआ दृष्टिगत होता है। पर, भारत में द्रव्य, क्षेत्र और काल की अपेक्षा से जीव द्रव्य विषयक प्ररूपण में ये प्रयोग गहराई से बृहद् और ठोस रूप में हुए हैं। इसके आविष्कार के विषय में अंतिम शब्द नहीं कहा जा सकता है।

१८. ये वैश्लेषिक विधियाँ बबला, पु० ३ में पु० ४० आदि पर देखिये।

उज्ज्वल प्रतीक है। इसमें उन्होंने ऋण प्रतीक के लिये पाँच चिह्नों का प्रयोग बतलाया है, शून्य का विभिन्न अर्थों में प्रतीक बढ प्रयोग बतलाया है। सलगगणन के भी प्रतीक हैं जिनमें फक्शन के फक्शन (function of a function) की अवधारणा को विकसित करने की ओर प्रयास असफल रहे प्रतीत होते हैं। यदि वे प्रयास इस ओर बढते और भारत के विद्वानों का मुकाब इस ओर अधिक होता, तो कुछ सताब्दियों पूर्व यहाँ आज का युग उपस्थित होता। अर्ध सचुचित सव्य ग्रन्थों के गहन अध्ययनसे ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के आधारों को सुदृढ किया जा सकता है और भारत के उज्ज्वल अतीतपर विशेष प्रकाश डाला जा सकता है। इसमें प्रयुक्त हुए कुछ प्रतीक गिरना तथा अशोक काल से पूर्व के शिलालेख कालीन प्रतीत होते हैं।<sup>14</sup>

वर्तमान महावीर का तीर्थकाल न केवल गणित विज्ञान की दृष्टि से आकर्षक प्रतीत होता है बल्कि यह इतिहास के अवधारपूर्ण काल पर विशेष प्रकाश डालने में सहायक हो सकता है। उदाहरणार्थ जहाँ अरस्तु (३८४ ई० से ३२२ ई० पू०) आत्माओं की श्रेढि (ladder of souls) के सिद्धान्त की प्रस्थापना करते हैं, यहाँ चीन में ऐसा ही सिद्धान्त सुइल त्जु (२९८ ई० पू० से २३८ ई० पू०, Hsun Tzu अथवा Hsun Chhing) द्वारा प्ररूपित किया गया है और यही भारत में जीवों के मार्गणा स्थान के रूप में प्ररूपित है।<sup>15</sup> चीन से लेकर यूनान तक ऐसी अवधारणाओं के गमन में विशेष काल लगना चाहिये और श्रोत का कारण भी स्पष्ट होना चाहिये। भारत में वर्तमान का तीर्थ ही श्रोत था, ऐसा निश्चय पूर्वक अभी नहीं कहा जा सकता है। इसी प्रकार चन्द्रमा के बढने-घटने के कारण समुद्रों के नीचे की पताल बायू का फैलना<sup>16</sup>, चीन और यूनान में नमश लू सिंह चनु चिच (चीनी से तीसरी शताब्दी ई० पू०) और अरस्तु द्वारा चन्द्रमा की कला विकासादि के कारण समुद्री रीडहीन अन्तुओं के फैलने आदि की चर्चा से समन्वय ररता प्रतीत होता है।<sup>17</sup> इस तथ्य के ह्वारो मील दूर फैलने का कारण और श्रोत क्या हो सकता है ? इस पर विशेष विचार किया जा सकता है।

भारत में एक ओर पायथेगोरस और दूसरी ओर कन्प्यूचस (छठी सदी ई० पू०) द्वारा पश्चिम और पूर्व में नवीन प्रतिभा का नेतृत्व संचालन एक अद्भुत शक्ति को प्रकट करता है। पायथेगोरस सम्बन्धी अनेक किंवदन्तियाँ उनके अहिंसा प्रेम और गणित के अद्भुत ज्ञान को प्रकट करती हैं। लोक में जीवसस्या की निश्चलता (invariability) के आधार पर जनता को मासाहार की ओर से मोडकर शाकाहारी बनाने का प्रयत्न पायथेगोरस की निज की प्रतिभा का प्रतीक है।<sup>18</sup> यदि कोई साधारण (common) श्रोत यूनान और चीन के बीच रहा, तो ऐसे प्रकरण हमें चीन में कन्प्यूचस अथवा ठागो काल में दृष्टिगत होने चाहिये।<sup>19</sup> मिस्र की जामूति का काल भी प्रायः यही है, जब कि कि साप्टिक युग (६६३-५२५ ई० पू०) में यहाँ अहिंसक शुफ कालीन प्राचीन परम्पराओं का अकस्मात अनुसरण प्रारम्भ हुआ था<sup>20</sup> और नरसिंह (sphinx) प्रतीक पुन पुन का केन्द्र बन गया था। सम्भवतः यही आकर्षण पायथेगोरस के पूर्व भ्रमण का कारण बना होगा।

अविभागी पुद्गलपरमाणु के आधार पर परिभाषित बिन्दु के प्रयोग में वीरसेन द्वारा कतिपय नवीन विधियों का उप-

१९. लेखक ने इस सम्बन्ध में विशेष जानकारी के लिये मम्बाराकर इस्टीमेट, पुता को लिखा है, पर अभी तक कोई जानकारी प्राप्त नहीं हो सकी है। अशोक के पूर्व के बढली ग्राम (अजमेर) तथा नेपाल की तराई के पित्राबल नामक स्थान में उत्खनन सामग्री में जो 'ई' का चिह्न है, उससे सम्भवतः ऋण के लिये प्रयुक्त चिह्नों का सबब स्थापित किया जा सकता है। देखिये ओसा रचित भारतीय प्राचीन लिपिमाला पृ० २, ५७, (१९५९), दिल्ली।

२०. देखिये १, भाग १, पृ० १५५।

२१. देखिये, तिलोयपण्णत्ती, भाग, १, ४-२४०३, (शोलापुर), १९४३।

२२. देखिये, १, भाग १, पृ० १५०-१५१।

२३. देखिये, E T BELL : Magic of Numbers, (1946), pp 87, 88, 91, 92

२४. नीयम के मतानुसार बौद्ध धर्म का चीन में प्रथम प्रवेश ई० पश्चात् ६५ में हुआ जिसके प्राय १०० वर्ष पश्चात् प्रथम सूत्रों का चीनी भाषा में लोपण में अनुवाद प्रारम्भ हुआ। देखिये १, भाग १, पृ० ११२।

२५. देखिये Salem Hossan : The Sphinx, Its History in the light of recent excavations, (Cairo pp 219, 221, (1949)

योग प्रकट हुआ है। इनमें से निश्लेषण विधि (method of exhaustion) विशेष रूप से महत्वपूर्ण है। इसके द्वारा शंकु के सम्मिश्रक (frustrum) का घनफल निकाला गया है। इसमें एक ऐसे ज्यामितीय सूत्र का भी उपयोग किया गया है, जो चीन में त्सु चुंग-चिह (प्रायः पाँचवीं सदी, Tsu Chhung-Chih) द्वारा उपयोग में लाया गया है। सूत्र गणितीय रूप में यह है :

$$\pi = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}} = \frac{16}{113} + \frac{16}{113 \times \text{व्यास}} +$$

स्पष्ट है कि यदि व्यास तुलना में बहुत बड़ा हो, तो दक्षिण पक्ष में बीच की राशि नगण्य हो जावेगी। बीरहेन ने व्यास को इकाई मानकर इस मान को ग्रहण किया है। जब परमाणु के व्यास को इकाई माना जाता है, तो एक अंगुल माप व्यास के लिए भी  $\pi$  का मान  $\frac{16}{113} + \frac{1}{113}$  ग्रहण किया जा सकता है। यही चीनी मान है। यदि उक्त सूत्र इसी आधार पर अवतरित है तो उसका स्रोत भारतीय है, अन्यथा हो सकता है कि वह चीन से लेकर इस रूप में रखा गया हो<sup>१६</sup>।

क्षेत्र प्रयोग विधियों में हम किन्हीं जीव राशियों का क्षेत्र प्ररूपण बारहूँ बर्गमूल के रूप में भी देखते हैं। इनका आशय प्ररूपण को सरल और सुग्राह्य बनाना है। स्पष्ट है कि किसी सीमित क्षेत्र में स्थित प्रदेश बिन्दुओं की संख्या का बारहूँ बर्ग मूल निकालने की विधियाँ भी प्रचलित होंगी तथा या तो उसका मान ठीक पूर्णक ही होगा अथवा ऐसे परिकलन में पूर्णको के ग्रहण करने का प्रचलन होगा। सलगणन (logarithm) में अर्द्धच्छेद\* आदि निकालने की क्रिया में भी सम्भवतः यही प्रचलन रहा होगा।

लोकोत्तर गणित-विज्ञान में ज्योतिष के विकास को भी अवसर प्राप्त हुआ।<sup>१७</sup> इसका कारण स्पष्ट है। दृष्टिगत ज्योतिष बिम्बों की गणना, विस्तार, अनावट तथा उनसे परे आकाश की सीमाओं आदि पर बहुत अध्ययन की सामग्री जुटाई या विकसित की गई होगी। भारत में प्राचीन ज्योतिष के प्रमुख तत्त्वों को प्राकृत प्रत्यक्षों में साधारणतः अपरिणतित रखा गया है<sup>१८</sup>। इसका कारण भी स्पष्ट है। इनके अनेक तत्त्वों की यूनान और चीन के प्रारम्भिक ज्योतिषीय तत्त्वों से तुलना कर इतिहास में नय मोड़ लाये जा सकते हैं।<sup>१९</sup> साधारणतः वेबोलानीय परम्परा की स्रोत के रूप में मान्यता है। कारण यह है कि भारत में प्राचीन अभिलेखवट सामग्री का अभाव है और जो उपस्थित है, उसकी लिपि सर्वमान्य रूप से नहीं पढ़ी जा सकती है।

कर्मबंध जैसे जटिल प्ररूपण को देनेवाले उन्नत भारतीय विद्वद्बर्ग के लिये फलित ज्योतिष में अंधाधुन देना स्वाभाविक प्रतीत होता है।<sup>२०</sup> उसका क्या पय रहा होगा? इस और लेखक ने अभी लक्ष्य नहीं दिया है। स्रोत के उदय का काल अथवा विकास काल भी निर्णय करना अभी कठिन-सा प्रतीत होता है, पर उपयुक्त सामग्री की उपलब्धि से कुछ महत्वपूर्ण तत्त्वों पर अवश्य पहुँचा जा सकता है।

विज्ञान सम्बन्धी शोध पथ :—

उपधारणाओं (postulates) और परिकल्पनाओं (hypothesis) के आधार पर विज्ञान की प्रगति होती है।

२६. इस सम्बन्ध में डा० अवधेशनारायण सिंह के विचार भी द्रष्टव्य हैं, जो वर्षों अभिनन्दनग्रन्थ (सागर), में "भारतीय गणित के इतिहास के क्षेत्र स्रोत" नामक लेख में पृ० ५०-५०३ पर प्रकट किये गये हैं।

\* Logarithm to the base two.

२७. देखिये ९, पृ० १९, १७।

२८. देखिये, "श्रीकपूर्व जैन-ज्योतिष विचार-पारा" नेमिचन्द्र शास्त्री; पं० चन्दाबाई अभिनन्दन-ग्रंथ (आरा), १९५४।

२९. चीन में उपलब्ध सामग्री के लिए देखिये १, भाग ३ — यूनान, मिस्र और वेबोलान की सामग्री के संक्षिप्त विवरण के लिये १०. द्रष्टव्य है।

\* इस सम्बन्ध में "केवल ज्ञान प्रश्न चूडामणि" (१९५०) काशी, तथा "ज्ञान प्रदीपिका" (१९३४), के नियम विशेष रूप से अपनी मौलिकता के लिय प्रतीत होते हैं। राशि, तिर्यक् योनि, वीची जैसे शब्दों से भी सम्भवतः स्रोत का निश्चय किया जा सके।

उपधारणाओं को प्रमाणित नहीं किया जा सकता है, पर परिकल्पनाओं के आधार पर उन्हें प्रामाणिक माना जा सकता है, परिकल्पनाएं उपधारणाओं के आधार पर सिद्ध की जाती हैं, इस प्रकार विज्ञान में नवीन उपकरण तथा नवीन आविष्कार होते चले जाते हैं तथा सत्य के समीप जाने का अवसर प्राप्त होता प्रतीत होता है। अल्पतम उपधारणाओं के आधार पर एक सूत्री और संगत सिद्धांत (Unified & consistent) की रचना के प्रयासों की कहानी बहुत प्राचीन है; इस सिद्धान्त से विश्व की प्रत्येक घटना का समाधान करने का प्रयास होता है। समाधान होने के सिवाय, अब यह भी अपेक्षा की जाती है कि वह सिद्धान्त मनचाहे फलित के विषय में मार्गदर्शन कर सके। आज प्रधानतः गणित और प्रयोगों के आधार पर स्थापित क्वांटम यांत्रिकी तथा सापेक्षता सिद्धांत से ऐसे ही एकसूत्री सिद्धान्त की रचना के प्रयास हो रहे हैं, ताकि आज के विश्व की अखिल अभिलेख वस्तु विज्ञान की सामग्री को अल्पतम प्रयास से पूर्णरूपेण समझा जा सके तथा पुद्गल (matter and electricity) की रचना के संबंध में और गहरी जानकारी प्राप्त हो सके।

प्रश्न है कि प्राकृत प्रबंधों में इस प्रकार की सामग्री की स्थिति अपेक्षाकृत क्या है? अभी तक जो तुलनात्मक अध्ययन हुए हैं, उनसे स्थिति आशाजनक प्रतीत होती है। घटनाओं का इस प्रकार आंशिक समाधान ही किसी सिद्धान्त को पूर्णतः सगत सिद्ध नहीं कर सकता है। अर्थात्, सिद्धान्त का महत्त्व तब होता है, जब कि वह आधुनिक सिद्धान्तों में गति या मोड़ देकर नवीन फलितों की ओर से ले जा सके। यदि नियत कार्यवाही (programme) यही है तो हमें वस्तुस्थिति पर गहरा विचार करना पड़ेगा।

प्राकृत प्रबंधों से मुख्यतः निम्नलिखित तथ्यों की जानकारी मिलती प्रतीत होती है :—

- (१) अनन्तों का पूर्णको पर आधारित अल्प बहुत्व तथा राशि सिद्धान्त।
- (२) समय की अविभाज्यता के आधार पर अधिकतम और अल्पतम प्रवेग (velocity) की उपधारणा।
- (३) पुद्गल परमाणु की अविभाज्यता तथा उनकी राशि की यथार्थ गणालक (cardinal) सत्या की उपधारणा।
- (४) पुद्गल परमाणु का यथार्थ अनन्त पुद्गल परमाणुओं के साथ एक ही प्रवेश में अवगाहनत्व।
- (५) द्रव्यों तथा उनके गुणों का एक दूसरे में अन्योन्याभाव और अल्पताभाव।
- (६) ऊर्जा-स्तरों (energy levels) के आधार पर पुद्गल परमाणुओं का बंध होना।
- (७) समयों के बीतने की अतीत अनागत विधा।
- (८) उपादान क्षमियों के सिवाय पुद्गल का अन्य द्रव्यों के उदासीन अनुग्रह (सहकारिता) से गमन, परिणमन अवगाहन और स्थिरता होना।
- (९) पुद्गल में विशेष गुणों के सिवाय प्रवेगत्व, अचूकत्व, अनन्त गुणीहानिपूर्वक जैसे सामान्य गुणों का होना।
- (१०) स्पर्श (coincidence) अथवा अवगाहनत्व का सिद्धान्त।
- (११) द्रव्यों की क्रियावती और भाववती शक्ति।<sup>१</sup>

३०. इस सम्बन्ध में तुलनात्मक सामग्री मुख्यतः निम्नलिखित लेखों में प्राप्य है :—

(अ) JAIN G. R. : Cosmology old & new, (1942), Lucknow.

(ब) KOHL J. F. : Das physikalische und biologische Weltbild der indischen Jain-Sekte.

(1958), Aliganj.

(स) डुलीचन्द्र जैन 'न-दर्शन में पुद्गल द्रव्य और परमाणु सिद्धान्त, ब्र० पं० चन्दाबाई अभिनन्दन ग्रंथ

(जारा), १९५४, पृ० २६३-२८२।

३१. केवल जीव और पुद्गल द्रव्यों में दोनों शक्तियों की मान्यता है, जेथ में केवल भाववती शक्ति की। द्रव्यों के देशान्तर प्राप्ति हेतु प्रवेशों के हलन्वचलन रूप परिस्पन्द को क्रिया कहते हैं। उनमें होमेवाले प्रवाह रूप उनके परिणमन को भाव कहते हैं।

जहाँ तक प्रत्यक्ष दर्शन और ज्ञान का प्रश्न है, उनकी सम्भाव्यता का प्राकृत धन्यो में इस काल के लिये निषेध है। तब मति और श्रुत से परोक्ष दर्शन और ज्ञान का प्रकरण सम्मुख आता है। पुद्गल द्रव्य विषयक दर्शन और ज्ञान की उपलब्धि श्रुत के सिवाय मति से होती है। मति का आधार सचेतभाव, पुद्गल द्रव्य की क्रियाएँ हैं। सचेतभाव काल पर आधारित है, इसलिये सापेक्षता सिद्धान्त की आवश्यकता होती है। सापेक्षता सिद्धान्त में जब महत्तम प्रवेग की उपधारणा की जाती है, तो भौतिक विज्ञान के प्रारम्भिक आधुनिक प्रयोगों की पुष्टि होती है। साथ ही अत्यन्त कमिया (action) के क्वाण्टम (quantum) की उपधारणा से क्वाण्टम यांत्रिकी का आधार बनता है, जिसमें अनिश्चितता के अनुबन्ध (uncertainty relations) का सिद्धान्त भी विशेष रूप से प्रयुक्त होता है।<sup>१</sup> आधुनिक सापेक्षता सिद्धान्त में जहाँ एक ओर महत्तम प्रवेग की उपधारित क्रिया गयी है, वहाँ उसे अत्यन्त प्रवेग और समय की अवधारणा (concept) से अछूता रखा गया है। क्वाण्टम यांत्रिकी में पुद्गल की द्वैतमय (तरंगालम्ब और कणिकात्मक) दशाओं तथा गति और स्थिति के सम्बन्ध में समाधान नहीं मिलता है। इन समस्याओं में समय की अवधारणा (concept) से सम्बन्धित अत्यन्त और महत्तम प्रवेग पर आधारित पुद्गल की युवत अनेक विन्दुओं पर उपस्थिति का प्रकरण सहायक हो सकता है। सम्भवतः इस युक्ति से बोर (Bohr) के परिपूरकता (complementarity)<sup>२</sup> के सिद्धान्त आदि का यथोचित समन्वय भी हो सकेगा।

उपर्युक्त दोनों सिद्धान्तों में प्रकृति के अत्यन्त अथवा महत्तम क्रिया (action) के सिद्धान्त का प्रारम्भिक प्रयोग होता है। इनमें मुख्यतः निश्चयात्मकता और अनिश्चयात्मकता के कारण भेद हो जाता है, जिसका मुख्य कारण गति स्थिति आदि सम्बन्धी उपर्युक्त समस्याएँ हैं। प्राकृत धन्यो में भी कुछ ऐसी ही समस्या विभिन्न प्रकार उत्पन्न होती प्रतीत होती है। अतीतकाल पूर्णकों से निर्मित है और अनागत काल के समय भी पूर्णकों से निर्मित है। प्रथम की प्रथम सत्त्वा और द्वितीय

३२ प्रत्येक सरल-दोलक (harmonic oscillator) की एक अद्वितीय (unique) आवृत्ति (frequency) होती है। प्लांक (planck) के मतानुसार प्रत्येक सरल-दोलक के लिये एक 'ऊर्जा का क्वाण्टम (quantum of energy) निश्चित किया जा सकता है, जिसका परिमाण उस दोलक की आवृत्ति और नियतांक (constant) 'h' के गुणनफल के बराबर माना जा सकता है। उस धारणा (concept) का अर्थ यह है कि जब भी किसी सरल-दोलक और विकिरण (radiation) में ऊर्जा का विनिमय होता है, तब जितनी ऊर्जा को वह दोलक ग्रहण करता है या खो देता है उसका परिमाण परिमित होता है और उस दोलक के क्वाण्टम के समान होता है। व्यापक रूप से यह देखा गया कि नियतांक 'h' की विनित्तियाँ (dimensions) वही होती हैं, जो क्रिया (action) की होती हैं [अर्थात् जो ऊर्जा और समय के गुणनफल के या गतिमात्रा (momentum) और लम्बाई के गुणनफल की होती हैं] और वह क्रिया की मौलिक मात्रा (elementary quantity) के समान ही कार्य करता है। अतः उसे क्रिया का परमाणु समझा जा सकता है। क्रिया सदा दो प्रकार की राशियों के गुणनफल के द्वारा व्यक्त की जाती है, जिनमें एक तो व्यापकता की कोटि की होती है और दूसरी गत्यात्मक कोटि की। अत्यन्त प्रयोगों के आधार पर अनिश्चितता के अनुबन्धों का आधार इस प्रकार प्रकट होता है कि जब किसी कणिका का स्थान अधिक सुनिश्चित होता है, तब उसकी गत्यात्मक अवस्था जितनी ही अधिक अनिश्चित होती है। किसी क्षण पर कणिका के स्थान को और उसी क्षण पर उसकी गति की अवस्था को एक साथ सत्यतः जान लेना असम्भव है। अथवा किसी निर्देशांक (coordinates) की अनिश्चितता और गति मात्रा के तत्समत (corresponding) सघटक (component) की अनिश्चितता का गुणनफल सदैव कम-से-कम प्लांक के नियतांक के परिमाण की कोटि (order of magnitude) का होता है। इस प्रकार प्रकट है कि किसी कणिका का कोई निर्देशांक और उसके सवेग का तत्समत सघटक दोनों एक साथ यथार्थतापूर्वक नहीं जाने जा सकते और यदि इन दोनों समुन्मी (conjugate) राशियों में से एक की अनिश्चितता बहुत कम हो तो दूसरी की बहुत अधिक हो जाती है। विशेष विवरण के लिये देखिये "भौतिक विज्ञान में गति" (१९५८), प्रकाशन शाखा सूचना-विभाग, उत्तर प्रदेश।

३३ कणिकात्मक गुण और तरंगालम्ब गुण का प्रत्यक्ष विरोध कभी नहीं होता, क्योंकि एक ही समय दोनों का अस्तित्व कभी नहीं रहता।



की अंतिम सत्त्वा दृष्ट नहीं है। तथापि अतीतकाल समयराशि से अनागत काल राशि, अनन्तगुनी अविक वतलाई गई है।<sup>14</sup> इनके प्रत्येक समय में केवली के ज्ञान की पर्यायो की समानता अथवा असमानता विवादास्पद हो जाती है, जिसका आधार निश्चित वाद (determinism) अथवा अनिश्चितवाद (indeterminism) प्रतीत होता है। जो कुछ हो, एक और प्रश्न सम्मुख आता है। यदि जीव भेद्यितुल्य से मुक्ति का सामर्थ्य रखता है तो पुद्गल का वह सामर्थ्य किस विशेष गुण में प्रकट है। साधारणतः वस्तु के वैयक्त भाव में अप्रिप्रायता (purposefulness) और कारणत्व (causality) का सहयोग रहता है, पर पुद्गल की क्रियाओं में सम्भवतः केवल कारणत्व का योग रहता है।<sup>15</sup> इससे सम्भवतः अग्र और पूर्व विभव के सिद्धान्त (theory of advanced and retarded potentials) का निर्बन्धन हो सकता है। ऐसा प्रतीत होता है मानो वस्तु ससारी अपने ज्ञानगुण के उपलब्ध प्रत्येक अविविध प्रतिक्रिया में एक या अनेक इच्छाओं के अनागत काल में फलित होनेवाले वेक्टरों या टेंसरों (vectors or tensors) को स्थापित करता है। मुक्ति (निवृत्ति) की ओर प्रवृत्त जीव इन अविविध प्रतिक्रियाओं को अनुगुण रखता चला जाता है। इस प्रकार प्रवृत्ति और निवृत्ति के मार्ग का गणितीय टेंसर<sup>16</sup> (tensor) मय प्रत्यक्ष प्राकृत ग्रन्थों से उपलब्ध ज्ञान की ओर भी गहरी जानकारी प्रदान कर सकता है।

यद्यपि आत्मा अथवा पुद्गल की क्षणिकता एक दूसरे स्वरूप परिणत नहीं होती, तथापि एक दूसरे स्तर को बढ़ाने में प्रयोज्य हो सकती है। जैसे ज्ञानगुण से चरित्रगुण बढ़ाया जा सकता है, यह सिद्धान्त है, अथवा यह भी कहा जाता है कि काललक्षित से ज्ञानगुण चरित्रगुण की वृद्धि में निमित्त भाव हो जाता है। वाद के कथन से ऐसा प्रतीत होता है कि षट्पाद प्रचलित व्यवहार काल के फलन (फंक्शन) है। यहाँ फलन का आधार हम गणितीय रूप में ले रहे हैं, जो एकाङ्की (single valued) अथवा बहुङ्की (multiple-valued) हो सकता है। जब आत्मा या पुद्गल की स्थिति (position) अथवा गमन अवस्था का विचार करते हैं, तो हमें फलनल (functional) की अवधारणा का आधार लेना पड़ेगा, क्योंकि एक समय में गमनशील वस्तु की स्थिति युग्मत् कई बिन्दुओं पर होने से फलन मान का उपयोग निरर्थक हो जाता है। यदि यह आधार लिया जावे तो सम्भव है कि सापेक्षता और क्वाण्टम सिद्धान्तों को एकसूत्री सिद्धान्त में निबद्ध किया जा सके। प्रश्न है कि क्या इस तथ्य के आधार पर परमाणुओं अथवा बड़ परमाणु राशियों के भावा, गुरुत्व, विद्युतावेश जैसे गुणों को भी काल के फलन के रूप में विभिन्न गुणों के स्तरों के पदों में निर्वचन किया जा सकेगा?

अनन्तों के अव्यवहार स्थापित करने में केन्द्र और डेडिफिकेड की ज्यामितीय विधियों और प्राकृत श्रृंखला की विधियों में स्पष्ट अन्तर है। जहाँ आज सरल रेखा अथवा व्यवहार काल की अतीत अनागत दिशा में किन्हीं भी दो बिन्दुओं के अन्तराल में अगण्य (non-denumerable) सत्त्वा राशिकी मान्यता है, वहाँ प्राकृत श्रृंखला में बिन्दुओं की राशि की सीमित सत्त्वा की मान्यता दी गई है। अलक्ष्य ग्रन्थों में प्रदेश कल्पना, कालगुणों के कारण अथवा पुद्गल परमाणुओं के आधार पर ली गई प्रतीत होती है। इससे प्रतीत होता है कि असत्ता कालगुणों से लोकाकाश-ग्रन्थ की अलक्ष्यता पूर्णरूपेण सम्पाती हो सकती है।

३४ एक राशि से दूसरी राशि को अनन्तगुणा प्रवृद्धि करने के लिये दोनों राशियों की इकाइयों में एक-एक सदा स्थापित कर यह दर्शाया जाता है कि इसके पश्चात् दूसरी राशि में अनन्त सत्त्वाएँ (इकाइयाँ) रह जाती हैं।

३५ यहाँ कारणत्व शब्द का उपयोग करण सबब से किया गया है। जीवों को सक्रियपने का वहिर्य साधन कर्म-नो-कर्म के सचयत्त पुद्गल हैं, इसलिये जीव पुद्गल करण वाले हैं। पुद्गलों को सक्रियपने का वहिर्य साधन परिणाम निष्पादक काल है, इसलिये पुद्गल काल करण वाले हैं। सर्वस्वावर जीवसमूह कर्म फल को बेतरे हैं, कर्मों को नहीं।

३६ अदिष्ट (scalar) और वेक्टर (vector) का व्यापक रूप टेंसर (tensor) है। इसके अनेक अवयवों का प्रत्यक्ष अतिशुद्ध रूप वाले सांकेतिक समीकरण द्वारा किया जाता है। इसका प्रत्येक अवयव किसी अदिष्ट प्रापल (scalar parameter) का फलन (function) होता है। सापेक्षता सिद्धान्त में यह स्थिति निर्देशांक (coordinates) और समय (time coordinate) का फलन होता है। ऐसा टेंसर क्षेत्र और काल के प्रत्येक अविविधभाव पर एक टेंसर क्षेत्र का निर्माण करता है। क्षेत्र और काल परिवर्तन के परिणाम स्वरूप टेंसर का परिणमन एक विशिष्ट रूप से होता है, जिससे षट्पादों के ससार के सत्य का निरूपण सहज हो जाता है।

इसका गणितीय आधार भी सूत्रबद्ध है।<sup>१३</sup> यह स्पष्ट इसलिए है कि त्रिविमीतीय (three-dimensional) आकाश में एक दूसरे पर लम्ब तीन दिशाओं में एक एक बिन्दु स्थापित करते हुए, विदिशाओं में अपरिमेय राशियाँ भी प्रकट हो जाती है, जो संततता (continuum) की संरचना में उसी तरह आधारभूत हो जाती है, जैसी प्राकृत संस्थाएँ। इसी एक एक प्रदेश संरचना से विभिन्न असद्भास प्रकट नहीं हो पाते हैं, जो बहुधा सिद्धान्त को असंगत बनाकर व्यावहारिक प्रत्यक्ष में बाधाएँ उत्पन्न करते हैं।

आज गणित में जहाँ संततता में गण्य (denumerable) अनन्त से बड़े अनन्त की कल्पना में फंक्शन का आधार लिया गया है, जो बहुवर्ती (multiple valued) है, वहाँ प्राकृत प्रयोगों में एक-अनेक अथवा एक-अनन्त संवाद का आधार लिया गया प्रतीत होता है जो बहुवर्ती फंक्शनों में प्रतीक बद्ध हुआ प्रतीत होता है। बहुवर्ती फंक्शनों के विशिष्ट रूप और फंक्शनल, भौतिक घटनाओं से सुसंबद्ध किये जाकर और भी गहरी जानकारी प्रदान करने में सहायक हो सकते हैं। इस योजना में प्राकृत प्रयोगों आदि की भारतीय प्राचीन सामग्री संभवतः कुछ अंशों में उपयोगी सिद्ध हो सकेगी।

आज जहाँ खण्ड (cut) शब्द का उपयोग होता है, उसका अविभागी खंड या अविभागी प्रतिच्छेद है। प्रतिच्छेद शब्द का प्राकृत प्रयोगों में प्रयोग इसलिये हुआ है कि उनमें विभिन्न प्रकार के गुणों और क्षेत्रादि के अविभागी क्षेत्रों का वर्णन रहता है। एक छेद दूसरा रूप नहीं होता, इसलिये अन्योन्याभावी अथवा अत्यंताभावी होने के कारण उनमें 'प्रति' (corresponding) शब्द प्रयुक्त हुआ प्रतीत होता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि जब हम गणित में अपरिमेय (irrational) अथवा काल्पनिक (imaginary) आदि संस्थाओं का प्रयोग कर व्यावहारिक प्रत्यक्ष का विषय बनाते, तो वास्तविकता प्रकट करने के लिये अंततः प्राकृत (natural) संस्थाओं के संवादी चित्रण का आधार लेना पड़ेगा।

एक ओर जब हम व्यावहारिक काल को ही घटनाओं के फंक्शन के रूप में देखते हैं, वहाँ निश्चयकाल, धर्म, धर्म आकाश को क्रमशः परिणमन, गमन, स्थिति, अवगाह आदि में सहकारी (co-operational) पाते हैं। इनमें केवल भाववती शक्ति का विचार करना पड़ता है। इस प्रकार के कारकों (operators) को हम किन दशाओं में व्यत्ययहीन<sup>१४</sup> (non-commutative) कह सकते हैं? साथ ही यह प्रश्न उठता है कि चारों ओर प्रकट किस रूप में सापेक्षता और क्वांटम सिद्धान्तों में प्रयुक्त हो सकते हैं? आशा है कि ऐसे प्रश्नों के अध्ययन व केवल भौतिकीय तथा रासायनिक घटनाओं के अपितु निवृत्ति विषयक प्रत्यक्ष के गहरे भेदों को प्रकाशित करने में उपयोगी सिद्ध होंगे।

अंत में मैं अपने गुणों प्रति कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ, जिनकी असीम अनुकम्पा से शोध पथ सम्यग्धी उपर्युक्त सुझाव दे सकने की प्रेरणा प्राप्त हुई।

१३. देखिये ९., पृ० ३, २२.

१४. क्वांटम यांत्रिकी का मूल आधार यह है कि भौतिक राशियों को साधारण संस्थाओं के स्थान में ऐसी क्वांटम संस्थाओं द्वारा निरूपित किया जाता है, जिनका गुणन व्यत्ययशील नहीं होता। व्यत्ययशीलता की कमी तब प्रकट होती है, जब कि वैश्लेषिक यांत्रिकी के दृष्टिकोण से दो राशियाँ वैशालिकतः संयुग्मित (canonically conjugate) हों। इस कमी का माप 'h' द्वारा होता है जो स्क्वायर-रूटरीय घटनाओं में उपेक्षणीय होता है? प्रत्येक भौतिक राशि के लिये तरंग-यांत्रिकी में एक प्रक्रिया संकेत (symbol of operation) अथवा कारक (operator) नियत करते हैं। समस्त भौतिक राशियों का एक-एक आनुवंशिक (conjugate) कारक होता है। अभी हम नहीं कह सकते कि उपर्युक्त प्रकार के कारकों को गणित में किस रूप में निविष्ट करना संभव होगा।

## प्राचीन जैन साहित्य में मृतक कर्म

(छं० जगदीश चन्द्र जैन, एम० ए०, पीएच० डी०)

**वैदिक युग में प्रतिक्रिया :—**

प्राचीन वैदिक युग में मृतकों को जंगल में फेंक दिया जाता (परोक्ष) अथवा वृक्ष आदि पर रखकर छोड़ दिया जाता था (उद्धत) ।<sup>१</sup> आगे चलकर मृतकों को जलाया जाने लगा । ऋग्वेद (१०।१५।१४) में अग्निदग्ध और अनग्निदग्ध मृतकों का उल्लेख इस क्रम को प्रमाणित करता है ।

कहा गया है कि मृतकों के क्रिया-कर्म के लिये ऐसा स्वाध इंदना चाहिए जहाँ मृतक को सुख और शांति प्राप्त हो सके (शतपथ, ५।१३।८।१) । जब को भूमि पर उतारने से पहले भूमि को गोबर से छीपकर तुण बिछा देने चाहिए । तत्पश्चात् धाव को स्नान कराकर उसे चन्दन से लिप्पकर उसका शीर कर्म करना चाहिये, नाखून काट देने चाहिए और फिर उसे नए वस्त्र पहना, गाय-गाड़ी या शिबिका में रखकर समथान भूमि को ले जाना चाहिए । मृतक के पीछे गाय या बकरी के झगले बाधे वरि रस्सी बांधकर ले जाना चाहिए, जिससे उसके मांस से मृतक के शरीर को ढँका जा सके । क्षत्रिय-श्रेष्ठ की चिता के उत्तर भाग में उसकी पत्नी को लिटाना चाहिए और उसके देवर को चाहिए कि वह उसे शीघ्र ही वहाँ से उठा दे ।<sup>२</sup>

**गौतमबुद्ध का द्वाहकर्म :—**

बौद्ध तथा जैन, ब्राह्मण-नरंपरा विहित अनुष्ठानों को प्रायः स्वीकार नहीं करते, इसलिए उनकी प्रतिक्रिया इतनी घटित नहीं है । बौद्ध सूत्रों में कहा है कि तपामत के मरण समाचार प्राप्त होते ही कुशीनारके मल्ल नर-नारी कणमदन करने लगे । बुद्ध के शरीर को एक से एक सुन्दर सूक्ष्म वस्त्रों में लपेटा गया । मलों में बुद्ध के सत्कार में छह दिन नाचने गाने में बिता दिये । तत्पश्चात् सातवें दिन उन्हें नगर के दक्षिण भाग से ले जाकर सुगन्धित काष्ठ की चिता बनाकर उसका दाह-संस्कार किया । सर्वपंच मिश्रित जल से चिता को शांत किया गया और फिर अस्थियों पर स्तूपों का निर्माण हुआ

१. पालि ग्रंथों में आलाह्न (गाढ़ना) और आयक सुसान (फेंक देना) नाम की विधियों का उल्लेख है । जैन ग्रंथों में (महानिशीय, गुजराती अनुवाद, पृ० २५) किसी शयिका की दाही को उसकी मृत्यु के बाद पशु-पक्षियों के खाने के लिये जंगल में फेंक दिये जाने का उल्लेख है । मरने के बाद जेल के कैदियों को रस्सी में बांधकर खाई में छटका दिया जाता था, जिससे उन्हें भेड़िये, शीशू आदि भक्षण कर जाते थे (प्रस्त व्याकरण सू० १२६, पृ० ५५) । गिद्धपिच्छक मरण स्वीकार करने के लिये बहुत से लोग (मृतपुत्र) हाथी, ऊँट, गवों आदि के बीच छेड़कर अपने आप को गिद्धों से भक्षण कराते थे (औपपातिक सू० ३८, पृ० १९२-३) । जैन साधु भी अपने मृतकों को जंगल में छोड़ जाते थे ।

२. देखिये आश्वलायन गृह्य सूत्र ४२, ३-४, भी० एम० आटे, गोखल एण्ड रिजीजियस लाइफ इन द गृह्यसूत्राय, पृ० २४०, २५२ आदि ।

३. तित्तिर जातक (४३८, पृ० ५३७) में बालू के स्तूप का उल्लेख है । स्तूप ईंट आदि से निर्मित किये जाते थे मृतक की स्मृति में जो देवकुल बनाया जाता था, उसे तेज कहते थे । म्लेच्छों में मृतक लेज अथवा मृतक गृह बनाने की प्रथा थी । इस तरह के गृह दीन और जोण नामक देशों में बनाये जाते थे (निशीयचूणि, साधनोत्पादक प्रति, पृ० ३३०, आचार्य चूणि, पृ० ३७०) । मृतकों की पूजा (मध्यपूषण) की प्रथा बहुत प्राचीन कालसे चली आती है । देखिये आश्वक भाष्य, २६, २७, हरिसद्र टीका, पृ० ११३, आवश्यक चूणि, पृ० १५७, २२२ आदि ।

(दीपनिकाय, महापरिनिष्ठाण सूत्र) । जैनों के आदितीयकर ऋषभदेव का निर्वाण हो जाने पर ऋषभदेव के मृत शरीर पर चन्दन का अनुलेप किया गया, हंस-चित्रित सुन्दर वस्त्र पहनाये गये और उनके शरीर को सर्वलंकारों से विभूषित किया गया, उसके वाद शव को शिविका में रखकर ले गये और शोषीर्यचन्दन से निर्मित चिता पर रख दिया । अणु, गुरु, मधु और मृत आदि ढालकर चिता को प्रज्वलित किया गया । फिर शरीर का भाँस और रक्त जल जाने पर उसके चिता को शांत किया गया । उत्पन्नात् उनकी अस्थियों पर वैद्य स्तूप निर्मित किये गये । (आवधम चूणि, पृ० २२२-४ जम्बुद्वीपवर्णन) ।

जैन भिक्षुओं की नीहुरण किया :—

बृहत्कल्पसूत्र भाष्य ४ । २७; (भाष्य का समय ईसवी सन् की चौथी शताब्दी) के विस्वभग्न (बीब और शरीर का पुष्प हो जाना, अर्थात् मरण) प्रकरण में जैन भिक्षुओं की नीहुरण किया का विस्तार से उल्लेख है । उक्त सूत्र में कह है कि यदि कोई भिक्षु रात्रि अथवा बिकाल में मरण वर्म को प्राप्त करे, तो वैयावृत्त करने वाला भिक्षु मृतक को ले जाकरा जीब-जन्तु आदि रहित एकान्त स्थान में रख दे । यदि मृतक के शरीर को बहल करने के लिये किसी गृहस्थ के घर कोई काष्ठ आदि हो, तो उसके द्वारा मृतक को बहल करे और फिर काष्ठ को वहाँ से लिया हो, वही रख दे ।

व्यंशराधिष्ठित मृत भिक्षु :—

यदि कोई भिक्षु हाल ही में मरा हो और वायु के कारण उसका शरीर स्तम्भ न हुआ हो, तो मृतक के हाथ-पैर फैला दे तथा मुँह और आँख बन्द कर दे । उसके हाथ और पैर के अंगूठों को रस्ती से बाँध कर मुख-वस्त्रिका से मुँह बन्द कर दे । मृतक को बशाविष्ट न होने देने के लिये उनकी अक्षत देह में जंगली की चीच में से बोझा-खा चीर दे । ऐसा करने पर भी यदि कोई व्यंश या प्रत्यनीक देवता शरीर में प्रविष्ट हो जाये तो मूत्र (परिणामिणी) को बाँधे हाथ में लेकर शव को सींचे । यदि शरीराधिष्ठित व्यंश विकराल रूप प्रदर्शित कर बिस्कावे या बहुहास करे, तो निर्नीक रहकर शव को एकांत स्थान में रख दे ।

मरणोत्तर विधि :—

भिक्षु के कालवर्म को प्राप्त होने के पश्चात् भूमि को प्रयोजित कर व्यवस्थित धारा से शव तृणों का एक संस्तारक तैयार करे । यदि तृण न हों तो चूर्ण, केशर या लेप आदि के द्वारा 'क' [ब्राह्मी लिपि में 'क' निम्न प्रकार से लिखा जाता है :— बनाकर उसके नीचे त (ब्राह्मी लिपि में ७) लिखे । ककार के नीचे तकार लिखने से ७ पुरुष की आकृति बन जाती है ] साधु के काल-गत होने पर उचित नक्षत्र आदि देखकर बाध के पुतले बनावे और मृतक को अर्द्ध हाथ के ध्वेत और श्रुति वस्त्र में लपेटे, एक वस्त्र नीचे और दूसरा ऊपर डाले । फिर शव को रस्ती से लपेट कर उसे एक उज्ज्वल वस्त्र से ढक दे ।

दिन या रात्रि के समय जब भिक्षु कालवर्म को प्राप्त हो, उसे उसी समय ले जाये । यदि रात्रि में दिन बरसता हो, चौरों अथवा जंगली जानवरों का भय हो, नगर के द्वार बन्द हों और यदि किसी ग्राम में शव को रात्रि के समय निकालने की प्रथा

१. रामायण (६।१।४।१०१ आदि) में कहा है कि रावण की मृत्यु होने पर सुबर्ण की शिविका बनाई गयी । मृतक को शीम वस्त्र पहनाये गये, रंग-विरंगी पताकाएँ लगाई गईं और फिर बाजे-गाजे के साथ अर्घ्य निकाली गई । दक्षिण की ओर मृतक का मुँह किया गया । आग्नेय दिशा में चिता के पास एक केसी निर्मित की गई और वहाँ एक बकरे का बप किया गया । उत्पन्नात् चिता पर खील बखेर कर उसमें आग दी गई । श्रेतवाहन के लिये दूर्वा और जल से निर्मित तिल भूमि पर रखे गये । इसके बाद मृतक को जल तर्पण कर सब नर-नारी अपने घर छोड़ गये । इसी प्रकार वानरराज वालि के मरने पर अनेक पक्षी और श्रेष्ठा-पर्वत आदि के चित्र निर्मित कर शिविका को सजाया गया और उसे स्मयान भूमि में ले गये । वही (४।२।१।१६ आदि) । पांडु का शीर्ष्य वैदिक कृत्य करते समय शिविका को अर्द्धशत कर छत्र लगा, चमर दुलाले हुए गाजे-गाजे के साथ अर्घ्य निकाली गई; रत्नों का दान दिया गया । उत्पन्नात् चन्दन, उशीरक आदि सुगंधित द्रव्यों से चिता बनाकर पुरोहित की वतई हुई विधि के अनुसार दाह-कर्म सम्पन्न हुआ (महाभारत १।११३; ११६, तथा देखिये जम्बुद्वीपवर्णन) ।

न हो तो शव को रात्रि में न ले जावे। यदि कोई महातपस्वी मरण वर्म को प्राप्त हुआ हो तो भी उसे रात को न ले जावे। हाँ, यदि साधुओं के पास शूचि और स्नेह वस्त्र न हो तो मृतक को रात के समय निकाल सकते हैं। तथा यदि राजा अन्त पुर-सहित नगर में प्रवेश कर रहा हो या अपने योद्धा और कर्मचारियों के साथ बाहर जा रहा हो और उस समय नगर द्वार बन्द हो, तो मृतक को रात्रि में ही निकालना चाहिए (बृहत्कल्पसूत्र-भाष्य विस्वम्भवन प्रकृत)।

उपास्य से मृतक को ले जाते समय जिस दिशा में ग्राम हो उधर मृतक का शिर रखना चाहिये। यदि साधु काशी सत्या में मौजूद हो तो उन्हें ही मृतक को वहन करना चाहिये, नहीं तो गृहस्थ मृतक को बैलगाड़ी में रखकर ले जायें, अथवा मल्ल खोग वहन करें, अन्यथा गृहस्थ राजकुल में पहुँचकर सहायता मायें। यह समय न हो तो पादाल मृतक को उठाकर ले जायें। यदि शव को वहन करने वाले कुल चार व्यक्ति हो और उनमें एक वसतिपालक (उपास्य आदि की देख-रेख करनेवाला) हो तो शेष तीन व्यक्ति बीच-बीच में विश्राम करते शव को ले जावे। आवश्यकता होने पर अन्य वेष धारण करके मृतक की परिष्ठापना करनी चाहिए। समय है कभी वहन करने वाला साधु अकेला ही हो तो ऐसी हालत में वह स्वयं, असवेगी, सारूप्य, सिद्धपुत्र और श्रावको की सहायता से मृतक को ले जावे। आवश्यकता होने पर बाह्य को दूसरे गाँव से बुलावे। यदि श्रावक भी न मिलें तो फिर कम से सारूपिकी, सिद्धपुत्री, सुल्लयवाली श्राविका बुद्धा सयती, मध्ययवाली सयती और सुल्लयवाली सयती की सहायता से मृतक का निष्कासन करे। स्त्रियाँ भी न मिलें तो मल्लगण, हस्तिपालगण और कुनकार गणों की सहायता प्राप्त करे। अन्यथा हीन जाति, हीनकर्मा, कूदा-कथरा उठाने वाले (सबर) नश्वोषक और स्नान कराने वाले आदि की सहायता से मृतक को ले जावे। ये लोग यदि बिना पैसे लिये काम करने की तैयार न हों तो इन्हें धर्मोपदेश देकर अथवा वस्त्र आदि देकर सन्तुष्ट करे (व्यवहार भाष्य ७, गाथा ४४९-६२, पृ० ७९)।

मृतक की परिष्ठापनविधि —

मृतक को परिष्ठापन करने के लिये स्पष्टिल, प्रदेस (जीव जन्तु रहित प्रदेस) की देखभाल करना अत्यन्त आवश्यक है। किसी कोरे मिट्टी के बर्तन में पान और चार अनुल प्रमाण कुशों को लेकर स्पष्टिल की ओर मुह किये यहाँ के आगे-आगे एक साधु को चलना चाहिए (बृहत्कल्पभाष्य, वही)।

यदि मरण का समाचार किसी की झात न हो तो साधु वीर्य ही अन्य किय धारण कर प्रच्छन्न रूप से मृतक को किसी स्पष्टिल प्रदेस में ले जावे। यदि मरण का पता लग गया है और मृतक को नगर के बाहर ले जाना समय न हो, तो उसे विधिपूर्वक उपास्य के पश्चिम-दक्षिण भाग में रख दे। यदि वहाँ स्थान न हो, तो फिर राजा द्वार अनुज्ञात स्पष्टिल में परिष्ठापित करे। यदि स्पष्टिल जीव जन्तु रहित न हो तो सूखे तुणों में रख दे। यदि राजा की आज्ञा हो कि सब पाश्र्वियों को अपने-अपने मृतकों को गड्ढे में छोड़ देना चाहिए अथवा बहती हुई नदी या जलती हुई आग में फेंक देना चाहिए तो फिर ऐसा ही करें (बृहत्कल्प भाष्य ४, गाथा ४८२४)। मृतक को परिष्ठापन करते समय सब से पहले नैऋत दिशा पसब करनी चाहिए। उसके अन्ध में क्रम से दक्षिण पश्चिम आग्नेय (शमथ्य), पूर्व-उत्तर और उत्तर-पूर्व दिशाओं में मृतक को रखना चाहिए (वही विस्वम्भवन प्रकृत)।

आनन्दपुर में (वडनगर, उत्तरगुजरात) उत्तर दिशा में सयती का परिष्ठापन किया जा जाता था। ऐसी हालत में उत्तर दिशा में ही जैन साधुओं को भी परिष्ठापित करना चाहिये। यदि किसी गाँव में सब जगह खेत ही खेत हो, तो राजपथ अथवा दो गाँवों के बीच की सीमा में मृतक को रखकर छोड़ दे। यदि वह समय न हो तो स्मशान में जावे। यदि स्मशान-पालक स्मशान के द्वार पर खड़ा होकर गाँव तो जहाँ अनाथ-मृतक अलाये जाते हो, वहाँ ले जावे। यदि स्मशान में इस तरह का कोई अलग स्थान न हो तो स्मशान पालक को धर्मोपदेश देकर सन्तुष्ट करे। यदि वह फिर भी न माने तो उसे मृतक के अथवा नये वस्त्र दे। यदि स्वीकार न करे तो गाँव में से भागकर लाने। यदि वस्त्र न मिलें, तो राजकुल में याकर निवेदन करें कि हम निक्किन्न साधु स्मशान पालक को क्या दे सकते हैं। यदि राजा कहे कि स्मशान पालक की यहाँ के खिलाफ हम कुछ नहीं कर सकते तो फिर धर्मोपदेश काय की कल्पना कर हस्तिपाय के ऊपर ही मृतक को परिष्ठापित कर दे। (व्यवहार भाष्य ७, गाथा ४४२-६, पृ० ७६)। मृतक के पास जोहरण, मुखवस्त्रिका आदि साधुओं के उपकरण रख दे। ऐसा न करने पर राजा को भय हो सकता है कि मृतक की किसी गाँव वाले ने हत्या कर दी है और ऐसी हालत में समय है कि वह किसी गाँव को जलना डाले (बृहत्कल्प भाष्य, वही)।

परिष्ठापन के बाद की विधि :-

मृतक को स्थंडिल में रखकर शव की बिना प्रदक्षिणा किये ही साधु लोग इस तरह अपने स्थान को लौट आवें जिससे उनके पैर गाँव की तरफ न हों। वे जिस मार्ग से गये हों उस मार्ग से न लौटें। उपाख्य में आकर मंगल-स्तोत्र का पाठ करें। मृतको की मूत्र-कफ आदि से गंदी हुई कुशमयी शय्या को फेंक दें। यदि कोई यक्षाधिष्ठित साधु मरा हो, तो उसकी तो शय्या के टुकड़े टुकड़े करके फेंक दें तथा उसके अन्य उपकरण जो उसके शरीर से छू गये हों, उनका भी परित्याग कर दें (मृहत्कल्प भाष्य, वही)।

मृतकों के श्राद्ध में ब्राह्मणों को भोजन कराया जाता था।<sup>१</sup>

१. उत्तराध्यायन-टीका १३, पृ० १९४ अ, निशीथचूर्ण ११, ७०९, नायाधम्मकहा, १४, १५१। श्राद्ध के लिये देखिये सांख्यायन गृह्यसूत्र ४।१-४, मत्तक मत्त जातक (१८), पृ० १६६।

## जैन विद्वानों की बौद्ध साहित्य सेवा

(ले० अगरचन्द नाहटा, बीकानेर)

साहित्योपासना में जैन विद्वानों ने बड़ी ही उदारता एवं गुणानुराग से काम लिया है। उन्होंने विविध भाषाओं एवं विषयों के हजारों महत्वपूर्ण ग्रंथ निर्माण के उपरांत जैनोतर विद्वानों की रचनाओं को भी लिखकर अपने ज्ञान भण्डारों में सुरक्षित रखा, उनका पठन-पाठन किया एवं उन ग्रंथों पर टीका टिप्पणी आदि व्याख्याएँ बनाकर उनके प्रचार में हाथ बटाया।

बौद्धधर्म भारत में ही जन्मा एवं सहस्रो वर्षों तक फला फूला, पर एक दिन ऐसा आया कि एकाएक उसे अपनी जन्मभूमि से बिछुड़ना पड़ा। फिर भी सहस्रो वर्षों का प्रभाव सर्वथा नष्ट होना सम्भव न था। उसकी साहित्य सम्पत्ति भारत के से सर्वथा लुप्त कैसे हो सकती थी? जैन विद्वानों ने बौद्धों का जो कुछ भी साहित्य मिल सका, अपने सग्रह में बड़े धन ने सम्हाल कर रखा। फलतः कई-ऐसे बौद्ध ग्रंथ आज भी जैन भण्डारों प्राप्त होते हैं, जिनकी प्रतियाँ अन्धन कहीं नहीं मिलती अर्थात् उनकी सुरक्षा का अर्थ इन्हीं उदारमना जैन विद्वानों को है। ऐसे ग्रंथों में धर्मकीर्ति का न्यायविन्दु और कर्मशील का तत्त्वसंग्रह आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। आर्य वसुधारा नामक बौद्ध रचना का संक्षिप्त रूप जैन विद्वानों ने भी अपना लिया है, जिसका प्रतिवर्ष बीकानेरी के दिन पाठ किया जाता है। इसके संक्षिप्त रूप की पचासों प्रतियाँ जैन ज्ञान भण्डारों में उपलब्ध हैं। उनमें से सबसे प्राचीन प्रति हमारे सग्रह में है।

पाणिनीय व्याकरण के काशिका विवरण के कर्ता जैनैत्र बुद्धि<sup>१</sup> सम्भवतः बौद्ध थे, इसकी भी कई प्रतियाँ जैन भण्डारों में प्राप्त होती हैं। इसी प्रकार शातरसित रचित तत्त्वसंग्रह, कमलशील की तत्त्वसंग्रह पत्रिका एवं प्रमाणान्तर्भाव आदि बौद्ध ग्रंथों की प्राचीन तावपनीय प्रतियाँ जैनलमेर आदि भण्डारों में प्राप्त हैं।

भारतवर्ष में किसी समय बौद्ध न्याय का बोलबाला था। नालन्दा एवं विनमशिला आदि के महाविहारों में बड़े-बड़े विद्वान् रहते थे, जिनके पास पढ़ने के लिये भारत के ही नहीं विदेशों से सैकड़ों विद्यार्थी आते थे। कहा जाता है कि हर्षभद्र सूरि एवं अकलकदेव के शिष्य भी बौद्ध महाविहारों में पढ़ने को गये थे। बौद्ध वर्णन एवं न्याय का जैनाचार्यों ने भलीभाँति अध्ययन कर उनका सबन अपने ग्रंथों में किया है। अर्थात् जैन विद्वानों ने बौद्ध ग्रंथों को केवल सुरक्षित ही नहीं रखा, पर वे उनका अध्ययन अप्यापन भी करते थे। इतना ही नहीं, तीन बौद्ध ग्रंथों पर, जिनमें से दो न्याय और एक अलंकार विषयक हैं, कई जैन विद्वानों ने टीकाएँ भी बनाई हैं, जिनका परिचय नीचे दिया जा रहा है। ये टीकाएँ ८ वीं से १७ वीं शताब्दी तक में रची गई हैं।

### बौद्ध ग्रंथों पर जैन विद्वानों की टीकाएँ

न्याय ग्रन्थ —

१—न्याय प्रवेश, मूलकर्ता-विहनाग, समय ई० ४२५।

(१) आठवीं शताब्दी के सुप्रसिद्ध जैनाचार्य हरिभद्रसूरि ने टीका बनाई।

(११) स० ११६४ में पारुसदेव ने पत्रिका की रचना की। ये दोनों टीकाएँ व पत्रिका 'शायकवाड ओरियंटल मीरीज' से प्रकाशित हैं।

१—आर्य वसुधारा आदि बौद्ध तार्किक कृतियों की प्रतियों के सम्बन्ध में वर्महूत, वर्ष ९, अ० १० में प्रकाशित मेग 'राजपूताने की बौद्ध वस्तुएँ' शीर्षक लेख देखना चाहिए एवं जैन समाज में प्रचलित वसुधारा की प्रतियाँ के सम्बन्ध में जैन सत्यप्रकाश, वर्ष १०, अंक ९ में प्रकाशित मेरा लेख देखें।

२—कई इन्हें जैन बतलाते हैं। पर कई प्रतियों में बौद्ध-सत्त्वदेशीय आदि विशेषण मिलते हैं, जिनसे ये बौद्ध मान होते हैं। इसकी प्रति हमारे सग्रह में भी है।

२—न्याय विन्तु-धर्मोत्तर टिप्पणी, मूलकर्ता धर्मोत्तर, समय ई० ६४० से ७२० ।

(i) प्रसिद्ध जैन विद्वान् मल्लवादी (ई० ८२५) ने टिप्पणी की । इसकी सं० १२०६ की लिखित एक प्रति जैसलमेर के जैन ज्ञानभण्डार में सुरक्षित है ।

**अंशकारः—**

३—विदग्ध मुखमंडन, मूलकर्ता धर्मदास,<sup>१</sup> समय अज्ञात ।

(i) सुप्रसिद्ध जैनाचार्य जिनप्रभसूरि भी ने संक्षिप्त टीका बनाई है, जिसकी प्रति वीरानेर के 'जिनचरित्र सूरि ज्ञान-भंडार' में एवं 'सिंधिया ओरियंटल इंस्टीट्यूट', उज्जैन में पाई जाती है ।

(ii) विजयसुन्दर के शिष्य विनयरत्न रचित टीका की एक अपूर्ण प्रति हमारे संग्रह में एवं पूर्ण प्रति 'कुसलचन्द्र सूरि पुस्तकालय' में प्राप्त है । इस टीका का रचना काल १७ वीं शताब्दी है ।

(iii) जतरणच्छीय श्री जिनसिंह सूरि (आद्यपक्षीय शाखा) के शिष्य, लखिचन्द्र के शिष्य, शिवचन्द्र ने सं० १६६९ में अलवर में काव्यालंकारिता नामक टीका बनाई, जिसकी प्रति भी पूज्य 'जिनचरित्रसूरि संग्रह' एवं चुरू के यति स्व० ऋद्धिकरण जी के संग्रह में विद्यमान है ।

(iv) खतरणच्छीय पिप्पलक शाखा के आचार्य जिनहर्ष सूरि के सन्तानीय सुमतिकलश के शिष्य विनयसागर ने सं० १६६९, माघ शुक्ल ३, रविवार को तेजपुर में टीका बनाई, जिसकी प्रति जयचन्द्रजी के भण्डार (वीरानेर) में उपलब्ध है ।

(v) कुन्दकुन्दाचार्य सन्तानीय किसी अज्ञात जैन विद्वान् के द्वारा रचित टीका की प्रति स्थानीय 'अनूप संस्कृत लायब्रेरी' में पाई जाती है ।

अष्टांग हृदय नामक प्रसिद्ध वैद्यक ग्रंथ के रचयिता भी बौद्ध कहे जाते हैं, इस पर दिगम्बर जैन पण्डित आद्याधर ने टीका बनाई थी, पर वह अद्यावधि अनुपलब्ध है ।

कई बौद्ध ग्रन्थ ऐसे मिल गये हैं कि उनके रचयिता बौद्ध हैं या नहीं ? इसके सम्बन्ध में विवाद है । अतः लोग करने पर संभव है और भी कई ग्रंथों एवं टीकाओं का पता चले ।

१—जैन टीकाकारों ने इसे सौगताचार्य धर्मदास रचित बतलाया है, बौद्ध विद्वानों से अनुरोध है कि वे धर्मदास के समयादि पर प्रकाश डालें ।



# जैन और बौद्ध पिटकों की समानता

(ले० राहुल सांकृत्यायन)

यह विषय लेखका नहीं ग्रन्थ-अनेक ग्रन्थों में लिखने योग्य है, पर मैं यहाँ संक्षेप में लिखना ।

बुद्ध और महावीर प्राचीन भारत के महान् स्वतन्त्र विचारक हैं । सत्य ही उनका जीवन बहुत मन्द और अपने समय में भी हजारों के लिये शिक्षा और मार्गदर्शन का काम करता रहा । स्वयं बौद्ध पिटकों (दीर्घगिकाय, मज्झिमसूत्र) में जाता है—“निन्दो नायपुत्तो सधी वेव गणी च गणाचारियो जाता यसस्सी तित्थकरो साधुसम्मत्तो बहुजनस्त रत्तञ्चू धिरपब्बजितो जडगतो वयो अनुप्पत्तो” ।

दोनों ही महापुरुषों में बहुत सी समानताएँ थी—(१) दोनों शास्त्रि-बहिष्ता के महान् प्रचारक थे, (२) दोनों ने वर्ण व्यवस्था-व्यतिषाद का विरोध किया, (३) दोनों ही अपरिग्रह, प्रव्रज्या के जीवन को आदर्श मानते थे । (४) दोनों इस दुनिया के किसी कर्ता निर्माता ईश्वर से इन्कार करते थे । साथ ही यह भी स्मरण रखना चाहिये कि (५) दोनों ही गणतन्त्र में पैदा हुए, मही वडे । महावीर की जन्मभूमि वैशाली अपने समय के मगध और कौशल जैसे राज्यों के मानसर्जन की शक्ति रखती थी । वह भारतीय जनतन्त्र की एम्बेन्स थी, अत्यन्त महिमामयी ।

दोनों के उपदेश अपने-अपने आगमों में समुद्गीत हैं । जैन उन्हें सुत्तागम के नाम से पुकारते हैं, तो बौद्ध भी अपने सुत्त-पिटक के पाँचो पिकायों को दीघागम, मज्झिमगम, सयुत्तागम, अंगुत्तागम, खड्कागम कहते हैं । बल्कि सर्वास्तिवाद आदि निकाय तो आगम शब्द ही का प्रयोग करते थे । सुत्त का संस्कृत सूत्र जैन और बौद्ध दोनों मानते हैं, पर सूत्र (कल्प) ग्रन्थों की परिपाटी दोनों महापुरुषों के निर्वाण के बाद बनी, उसके पहिले सूत्र (अरबेद के सूत्र) की परंपरा थी । वस्तुतः सूत्र का अर्थ सूत्र था । बौद्ध परंपरा इसे मूली नहीं थी । १३ वीं सदी के प्रचारक आनन्द ने लिखा है, “अस्यान सुवन्तो सुवृत्त-तोय सूदनतो सूतान सुत्तसमागता ।”

पालिपिटक और जैन आगमों (अंगो-उपांगों) को पढते समय जान पड़ता है कि हम एक ही समाज, एक ही मूल्य, एक ही वातावरण में विचर रहे हैं, स्वास ले रहे हैं । दोनों जो भाषा बोलते थे, वह भी एक ही रही होगी । आज भी वैशाली (वसाह, जिला मुजफ्फरपुर) में पूर्वी छोर की ओर लुम्बिनी (शक्य) में पश्चिमी छोर की भोजपुरी बोली जाती है । सिंहल की पिटक परंपरा सबसे पुरानी है । उनका तो कहना है “मागधी मूलभाषा” (सा मागधी मूलभाषा) है । यदि वचनों को जलज रखा जाये, किसी भाषा को सुनने का मौका न दिया जाये तो वे मागधी (पालि) बोलेंगे । मूलका कोण बरबो को बही स्वास देते हैं, पर उसे अकबर के आगरे के तजुबेन में गलत सिद्ध किया । हाँ, हमें थड्डा का सम्मान करना चाहिये । जैन आगमों की भाषा अर्द्धमागधी बतलाई जाती है । जो भी हो, एक ही देश और एक ही काल के महापुरुषों की भाषा में उतनी ही विषमता होगी चाहिये जितनी आज दोनों की जन्मभूमि की भोजपुरी में है । पर सो बात नहीं है । पालि साहित्य की मागधी अक्षरों के पूर्वी शिलालेखों वाली मागधी से भिन्न है । लेखों की मागधी में सू के स्थान पर श् और द के स्थान पर ल् की सरमर है, जिनका पालि में अभाव है । ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में सिंहल शिलालेखों में मागधी उच्चारण खूब पाया जाता है । सप्तसं-संगस-शागस । पर ईसवी सन् के शुरू होने के बाद जो श् का बहिष्कार होता है तो आज भी वह पालिभाषा में चला जाता है । वहीं बात जैन आगमों की भाषा के बारे में है । हाँ वे अर्द्धमागधी कहकर छुट्टी ले लेते हैं ।

यह समझ भी नहीं हो सकता था । बौद्ध आगम चार सौ से अधिक वर्षों तक कम्पस्य स्थिति रूप में रहे । पहले २०० साल भारतीय कठों में, फिर २०० साल सिंहल कठों में । सिंहल में इससे खतरा देखा जाने लगा । दीर्घमागध, मज्झिम-मागध आदि भिक्षु जिन आगमों को कम्पस्य किए हुए हैं, वे भिक्षु यदि अकाल और इस्ति-भीति से मर गये तो बुद्धचन नष्ट हो जायेंगे । इसलिये सिंहल के राजा बट्ट्यामिषी (ईसवी पूर्वं ४४-१३) की सहमता लेकर वहाँ के आर्थिक बिहार में भिक्षुओं की परिषद बैठी, जिसने प्रामाणिक मुन्थों से सुनकर तालपत्र पर पिटकों को उतारा । जैनो ने यह काम पाँच शताब्दियों

बाद बलभी में किया। आलोक बिहार में बौद्धपटिक उस समय उत्तारे गये जब कि अब भी पालिपुत्र का अन्तिम शरण दीप्त रहा था। बहुत सावधानी रखने पर भी भौतिक सूत्रों की भाषा, विशेषकर उच्चारण में परिवर्तन होना आवश्यक था। बुद्ध के समय में ही उनके सूत्रों (सूत्रों) को अब तक अपनी भाषा में, सौरसेन के कौरव अपनी भाषा (मिस्सि) में, मागध अपनी मागधी में बोलते थे। इस अव्यवस्था को हटाने के लिये छान्दस्य (बैदिक भाषा) में अनुवाद कर डालने की सलाह दी गयी। पर बुद्ध ने उसे इंकार ही नहीं, प्रायश्चित्त योग्य प्रयास बतलाया। वह जानते थे कि यद्यपि उच्च भाषा में कर देने से एकता जरूर आ जावेगी, पर वह बहुत महँगी होगी। जनता के लिये ये सूक्त दुर्गम हो जायेंगे। वह आज के काले साहूओं की भाँति अंग्रेजी द्वारा जनता में ज्ञान फैलाना नहीं चाहते थे। जब तत्काल ही देशों (मित्र-मित्र जनपदों) ने भाषा में भेद पैदा कर दिया था, तो बुद्ध से चार शताब्दी बाद बुद्धवचन की भाषा में और महावीर से प्रायः हजार वर्ष के बाद कठस्थ होकर आई भाषा में परिवर्तन नहीं हुआ होगा, वह मानना मुश्किल है। यह होने पर भी दोनों आगमों की प्रमाणिकता में संदेह नहीं हो सकता। सुत्त पिटक के पाँचों आगम बुद्धवचन हैं यह भले ही न कहा जाये, पर बुद्धवचन इन्हीं में हैं, यह निश्चिन्त है। वही बात महावीर के मुख्य वचनों और जैन आगमों के संबंध में भी है। इसके कारण कठस्थ करनेवालों पर दोष देना बेकार है। सैंकड़ों की परम्परा में यदि एक ने जानबूझकर या प्रमादवश बटा-बड़ा भी दिया, तो उसका परिमार्जन कैसे होता।

अमण महावीर—दोनों आगमों की समानता दिखाने के पहिले जैन तीर्थंकर के बारे में कुछ बातें कह देनी चाहियें। महा-माह्वन<sup>१</sup> (महान् ब्राह्मण) अमण भगवान् महावीर वैशाखी के काश्यपगोत्रीय ज्ञातपुत्र थे। नायपुत्र के स्थान पर पालिपटिक नायपुत्र या नालपुत्र प्रयुक्त करता है, पर वीरों का संस्कृत पिटक ज्ञातपुत्र ही देता है, जो अधिक युक्तियुक्त है। वैशाखी के आस-पास के बहुत बड़े इलाके में जेयरिया-भूमिहार लोग वसते हैं। ज्ञातृ का 'जेयरिया' बनना बिल्कुल आसान है। यही नहीं कि दोनों में नाम और स्थान की समानता है, आज भी जेयरिया लोगों का गोत्र काश्यप है। वैशालिक अमण भ० महावीर इसी जेयरिया वंश में पैदा हुये। बिहार के सबसे बड़े राजवंशों में द्वितीय बेंतिया राजवंश जेयरिया है। जिस प्रकार अमण गौतम का घर का नाम सिद्धार्थ था, वैसे ही अमण महावीर का घर का नाम वर्द्धमान था।<sup>१</sup> समणगौतम के नाम से जैसे बुद्ध लोगों में प्रसिद्ध थे, उसी प्रकार अमण भगवान् या समण महावीर के नाम से जैन तीर्थंकर प्रसिद्ध थे। अन्य तीर्थिक (हूसरे मत वाले) समणनायपुत्र (ज्ञातपुत्र) भी कहते रहे होंगे। अमण गौतम की भाँति अमण काश्यप नाम क्यों नहीं पड़ा, इसका कारण सायब काश्यपों की बहुतायत रही होगी। उनके प्रधान शिष्य इन्द्रभूति गौतम थे, जो गौतम के नाम से अधिक प्रसिद्ध हैं। यह वैसे ही अमण महावीर के अग्रश्रावक थे, जैसे बुद्ध के सारिपुत्र।

बौद्ध आगमों के अनुसार अमण महावीर की शिक्षा चातुर्ग्राम संवर की थी—“चातुर्ग्राम संवर सवृत्तो (१) सन्ववारि वारितो व (२) सन्ववारि पुत्तो व (२) सन्ववारि पुत्तो व (४) सन्ववारि पुट्ठो” व (दीपनिकाय सामञ्जसल सुत्त)। जैन आगम भी इससे सहमत हैं।

(१) “इच्छामि णं नते, तुवमं भत्तिए चाउज्ज्यामो धम्माओ पंचमहन्वश्यं सपट्टिकमणं धम्मं उवसंपज्जिता विहरितए”, सुमगडं ७।१२।१४; भगवई १।९।७६.

(२) “अरहंता भगवता चाउज्ज्यामं धम्मं पत्तविति” (उत्तराण ४।१।३२).

(३) तएणं (से)—गुंदरीए.....सयमेव चाउज्ज्यामं धम्मं पट्टिवज्जइ। .....षेरणं भत्तिए चाउज्ज्यामं धम्मं उपसंपज्जिताय”.....(पायाधम्मकहाओ १९।१४७)

गौतम इन्द्रभूति—ये तीर्थंकर के जोष्ट शिष्य थे—“भगवओ जेट्ठे अन्तेवासी इन्द्वभूति नामं अणगारे गोमम सगोत्तेन... धोरलवस्सी धोरलनचेरवासी .....। (भगवई १।१।७; ओववाइय, ३७)

१—समणे भगवं महावीरे महामाह्वेन उवासमदसा ७, ५९। (सर्वत्र उद्धरण पुष्प भिक्षु संपादित 'सुत्तागम प्रकाशक समिति' गुडगाँव के आगमों से दिया जाता है)।

२—भगवया महावीरेण कासवेण।

३—उत्तरज्जयण सुत्त २४।२३; कम्पमुत्त, महावीरपरिवः ९०।

**शिष्य परम्परा**—विनयपिटक के पाँचवें (तथा पीछे के) ग्रन्थ परिवार में बुद्ध से जानेवाली गुरु परंपरा दी गई है। वेत्ति ही नंदीसुत २१-४९, पृष्ठ १०६२-३ पर भगवान् वड्ढमान्, इन्द्रभूति, अग्निभूति, नामभूति, सुधर्मा, जम्बू, प्रभव, शय्यमन, यथोभद्र, संभूतविजय और भद्रबाहु आदि से शेषद्विगणि पर्यन्त शिष्य परम्परा दी हुई है।

**भिक्षु-भिक्षुणी**—“अगाराओ अणगारियो (पर से बेघर प्रव्रजित) पाळि (अगारा बनगारियो) जंसा है ही ? इसी प्रकार बौद्धों की भाँति ही जैन साधु-साध्वियों को भी भिक्षु-भिक्षुणी कहा जाता था। पीछे बौद्ध धर्मियों के लिए इस शब्द के रुढ़ हो जाने पर इसका प्रयोग जैन साधुओं में छूट गया, जिसे अभी भी कोई कोई जैन मुनि अपने नाम के साथ प्रयुक्त करते हैं। (वैराग्य संप्रदाय के आज संस्थापक संत भीखणजी को आ० ‘भिक्षु’ नाम से अभिहित किया जाता है)। धर्मियों की एकता सिद्ध करने के लिये वह शब्द बहुत उपयुक्त है।

बौद्ध भिक्षुओं में भिक्षु बनाने का काम संघ करता है, पर आचार्य उपाध्याय का होना आवश्यक है, वही बात जैन भिक्षुओं के लिये भी थी।<sup>१</sup> भिक्षु बनाने समय जो विधि बरती जाती है उसे बौद्ध लोग उपसंपदा कहते हैं। चाहे इस अर्थ में उसका प्रयोग न हो, पर जैनानाम इस शब्द से अपरिचित नहीं हैं।

बौद्ध लोग जैन साधुओं को अधिकतर निगंठ (निगंथ), निगंठी (निगंथी) नाम से पुकारते थे। ये जैनानाम में भी सुपरिचित शब्द हैं। “पंचहि ठाणेहि निगंथा निगंथीओ य.....”<sup>२</sup>

**आचार्य, उपाध्याय**—बौद्ध भिक्षु संघ द्वारा वनम्ये जाते थे, जिसका कोरम (अत्यंत संन्या) विहार उत्तरप्रदेश (मध्य-मंडल) में १० और बाहर ५ रखी गयी थी। गुरु संघ ही कहना चाहिये। नये भिक्षु की शिक्षा के लिये उसी समय उपाध्याय और आचार्य बना दिये जाते थे। जैन भिक्षु-भिक्षुणी के लिये भी आचार्य उपाध्याय की आवश्यकता होती है—“आवसंतो समथा ! संति मम पुरे संभूया वा पञ्च संभूया वा, तं जहा आयरिए वा उवज्जाए वा, पवित्ती वा, भेरे वा गणी वा गणहरे वा गणावच्छेए वा, अविमार्ह, एण्हि, खड्डं खड्डं दाहामि (आचार्य, १।१०।६२५)।

बौद्ध भिक्षु बनाने समय जो कर्मकाण्ड (कर्मवाचा) व्यवहृत होता है, उसे उपसंपदा कहते हैं। यद्यपि उसी अर्थ में जैनानामों में उसका व्यवहार नहीं होता, पर उपसंपदा का प्रयोग होता है—“इच्छामि णं भंते तुव्वेहि अवगणुणाए समाने नासियं भिक्षु, पविसं उपसंपज्जिता णं विहरिताए”<sup>३</sup>

**एकसाठक**—वस्त्र को लेकर जैन साधुओं में विवाद है। बौद्ध ग्रंथों में जहाँ नग्न या दिगंबर साधुओं का उल्लेख भी मिलता है, वहाँ अति प्राचीन ग्रंथों में एकसाठक (एक ही वस्त्र पहने) का भी अनेक स्थानों पर उल्लेख है। वेरीगाथा में महा ‘पुराण निगंठी’ कहती है—

“लूनकेसी पंकघारी एकसाटी पुरे चरि” उदान (६।२ में भी “सत व एक साटा” का उल्लेख है। जैनानाम में भी “एक सादे जुवा अचेके” मिलता है।

**घेर (स्वविर)**—शब्द का प्रयोग बौद्ध और जैन दोनों में ज्येष्ठ भिक्षुओं के लिये हुआ है। बौद्धों में तो १२ वर्ष से अधिक के सभी भिक्षुओं के नाम के साथ घेर या बेरो लगाया जाता है। जैन साधु ऐसा नहीं करते, पर आगमों में ऐसा आता है—“तए ण आगदे येरे।”<sup>४</sup>

१.—“वे भिक्षु वा भिक्षुणी वा” (आचार्य ७।६।४३०, प्र० भाग पृ० २६)

२.—“आवसंतो समथा, संति मम पुरे संभूया पञ्च संभूया वा, तं जहा आयरिए वा उवज्जाए वा”। (आचार्य १०।६२५)।

३.—ठाणग ५, १, ५१६ डि० भाग, पृ० २६२।

४.—अग० २।१।९२, पृ० ४२३; प्रव्रज्या और उपसंपदा शब्दों के पाळि अर्थ के अनुरूप अर्थ के लिये देखिये—

त० सू० भा० सू० सूत्र ९. १८ पर।

५.—(वेरी गाथा १०७। (६) आचार्य ५।४।४२२। (७) अथर्व १।५।४६, पृ० ७१९।

एक से विशेष शब्द—जैन और बौद्ध आगमों में संकटों एक से विशेष शब्द पाये जाते हैं, जिनमें से कुछ को यहाँ देते हैं ।

**पोसहसाला**—पोसह को पालि में पोसध (बु० सं० पोषध) कहते हैं । उपवास या उपोत्तम भी उसी शब्द के रूप हैं । पोसह अतः लेकर रहने के लिये विशेष शालाएँ होती थीं, जिनको पोसहशाला कहते थे । बौद्ध भिषु पोसध के दिन जिस घर में एकत्रित होकर “पोसधकम्म” (विनयविधि) करते हैं, उसे उपोसधानगर या पोसधशाला कहते हैं—“उप्पलासम्मनो वासिया जेणेवपोसहसाला तेणेव उथागच्छह” । समणोपासिया (अमणोपासिका) जैसे जैन महिला को कहते हैं, वैसे ही बौद्ध महिला को उपासिका कहते हैं ।

**वेरमणी**—विरत होने का अतः लेते समय इस शब्द का प्रयोग दोनों में मिलता है ।

**भन्ते**—बौद्ध बड़ों को भन्ते (भदन्त) शब्द से पुकारते हैं । उस समय दास अपने स्वामियों को भन्ते कहकर संबोधित करते थे । जैनागमों में भी वही बात मिलती है “से नूणं भन्ते,” “से केण्डेणं भन्ते,” “से शूणं भन्ते,” “नेरइयाणं भन्ते,” “सेनं भन्ते, सेवं भन्ते ।”

**आजसो**—समान या छोटे के लिये आवुस (आयुष्मान्) शब्द का प्रयोग भी एक-सा मिलता है । जबौद्ध तो बुद्ध को भी “आवुस गौतम” कहकर संबोधित करते थे । जैनागमों में भी देखिये “आजसो सि” (आचार्य, १।१०।६३०) ।

“आजसो कासवा” (भगवई । १।५।५४७, ५५० आदि) भगवान् महावीर के लिये यह संबोधन है, जैसा “आवुस गौतम” बुद्ध के लिये ।

**आवक, उपासक**—गृहस्थ भक्तों के लिये ये दोनों शब्द दोनों अगह व्यवहृत होते हैं । आवक से ही तो सरावगी बना है “समणोपासियाए” (भगवई १।२।१४४१), “मददुयं समणोवासणं (भगवई १।७।६३३), “साविणे सि वा”, उपासिए सि वा (आचार्य ४।१।७७८) ।

**आर्यमार्ग**—बौद्ध-धर्म आर्य-अष्टांगिक मार्ग की बात करता है, और इसर सूत्रकृतान में मिलता है—“जे तत्थ अरियं भगं परमं च समाधिं” (३।४।६) ।

**बोधि, संबोधि**—परम ज्ञान के लिये दोनों ही अगह इन शब्दों का प्रयोग होता है । जिसे परम ज्ञान प्राप्त हो गया है, वह बुद्ध, संबुद्ध कहा जाता है । जैनागमों में “किं न बुज्झइ संबोही” (सूत्रकृतान २।१।१।८५) । “तिविहा बोही—गाणबोही, दंसणबोही, चरित्तबोही ” (त्थानांग ३।२।२०७) आदि प्रयोग मिलते हैं ।

**बुद्ध, संबुद्ध, सपंबुद्ध**—यह विशेषण दोनों महापुरुषों के लिये प्रयुक्त होते हैं ।

“तिविहा बुद्धा—गाणबुद्धा, दंसण बुद्धा, चारित्त बुद्धा” (वही),

“णमोत्पु.....तित्थगाराणं सपंबुद्धाणं.....” (रायपत्तणेइयं, ५) ।

“समणेणं भगवया महावीरेणं तित्थगारेणं सपंबुद्धेणं ।” (समवायांग २।२)

“से ह पुत्राणमत्ते बुद्धे आरंभोवत्तए ।” (आचार्य ४।४।२५८) ।

“बुद्धेहि एवं पवेधितं” (आचार्य ४।१।३४०)

“संताई धम्मं य विवागरंति बुद्धा ह ते अन्तकरा भवन्ति” (सूय०. १।१४।१८)

“बुद्धे मुणी सीलगुणोववेए” (वही २।६।४२।७८५)

“सिद्धे बुद्धे मुत्ते”, (ठाणंग २।१।७६)

“जिणं जाणए बुद्धे बोहिए मुत्ते मोवए सव्वजू” । (भगवई १।१।५)

बौद्धों की नमस्कार गाथा है :—

“ये च बुद्धा अतीता च ये च बुद्धा भगवता ।

(१) भग० १।२।४३७, पृ० ६४८ । (२) वही ७।३।२७९

३—विशेष के लिये मेरी “बुद्धचर्या” दृष्टव्य

४—मोक्षालोक ने भ० महावीर को “आजसो” कहकर संबोधित किया है ।

पञ्चुप्पन्ना व ये बुद्धा अह वदामि ते सवा ॥”

इसे मिलाइये सुयकृताण की गिनगाया ये —

“जे य बुद्धा अतिक्रता जे य बुद्धा वणागया” (१११३६।५३२)

सपागत—यह शब्द भी जैनगमों में प्रयुक्त है।

“कजो कज्जा मेहावी उप्पज्जन्ति तहागया।

तहागया अप्पट्ठिकन्ता चवळू लोमस्सभुत्तरा” (वही २।१५।१२०।६२५)

सम्मादिट्ठि, मिच्छादिट्ठि—बौद्ध वाङ्मय में उन्चे मत को सम्ममूट्ठि और झूठे मत को मिच्छाट्ठि कहते हैं। जैनगम में भी इन्हीं अर्थों में ये शब्द प्रयुक्त हैं —

“एगा सम्मदिट्ठयाण वग्गणा, एगा मिच्छादिट्ठयाण वग्गणा”। (ठाण २, १, ७०)

“सम्मा मिच्छादिट्ठि ण भते।” (अगर्ग ३।१।८२३)

मिष्याट्ठि मतों या ग्रन्थों की गणना नन्वीसुत्त में मिलती है। पालि पिटक में भी अपने मत को छोड़ अन्य सबको मिष्याट्ठि कहा गया है।

“भाहू, रामायण, भीमासुक्ख, कोडिल्लिय, सगडभहियाजो, वोडगमुह, कप्पासिय, नागसुहम, कणगसत्तरी, बट्टसेसिय, बुद्धवयण, तैरासिय, काविल्लिय, लोमामय, सट्ठित्त, माठर, पुराण, वावरण पासवली, पुत्तवेवय लेह, गणिय, सत्तगस्य, माड्याई, अहवा वावत्तरिकलाजो, भत्तारि य वेवा समोवणा, एयाइ मिच्छादिट्ठस्स—” (नन्दीसुत्त ४२)

विनय (विनय) — भिक्षु भिक्षुणियों के आचार निबन्ध को विनय कहते हैं। बौद्धों का तो इसका एक पिटक (विनयपिटक) ही है। जैनगमों में भी विनय सबकी व्याख्यान हैं। उत्तरज्ज्ञायण सुत्त का प्रथम अध्याय ही विनयसुय है। जिसकी प्रारम्भिक कुछ गाथाएँ इस प्रकार हैं —

“सजोगा विप्पमूकस्स जणगारस्स भिक्षुजो

विणय पाउकरिस्सामि जाणुपुण्णि, सुणेह मे ॥१॥

× × × ×

विमए ठवेज्ज अप्पाण इच्छन्तो हियमप्पणो ॥६॥

तम्हा विणयमेसिज्जा सील पड्डिभेज्जजो ।

वुद्धपुत्त नियमट्ठी न निक्कसिज्जई कण्हई ॥७॥

जप्पाचेव समेय्ज्जो जप्प हू खलु दुइमो ।

जप्पा दतो सुही होई अस्सि लोए परत्थ य ॥१५॥

अजित कथाएँ — धर्म-ब्राह्मण्य में वाचक कथाओं (वार्ताओं) को दोनों धर्मों ने वर्जित किया है। दीधनिकाय के ब्रह्माजाल और सामञ्जसल दोनों सूत्रों में इन्हें तिरच्छान कथा कहा है —

“तिरच्छानकय मनुपुत्तो विहरति, सेय्यवेद-राजकय, चोरकय, महामतकय, सेनाकय, भयकय, युद्धकय-अन्नकय, पानकय, वस्त्रकय, सयनकय, भालाकय, शयकय, जातिकय, ज्ञानकय, वामकय, निगमकय, नवरकय, जलपदकय, इत्थिकय, पुरिसकय, सूरकय, विसिखाकय, कुम्भट्ठानकय, पुन्यपेत्तकय, नान्तकय, लोकनसायिक, समुद्बलायिक इति भवाभावकय, इति वा इति एवरुपाय तिरच्छानकयाय — — — — — ।”

बोधवाइय सुत्त में ऐसी कुछ कथाओं का निषेध किया गया है —

“तेस परिज्जायगाण णो कप्पइ इत्थिकहा इ वा अत्तकहा इ वा, देसकहा इ वा, राजकहा इ वा चोरकहा इ वा जणवय-कहा इ वा — — — — —” (२)।

धर्म सबकी पदों और वर्णन शैली में भी बहुत समानता है। कितनी ही जगह तो दोनों में शब्द केवल पालि और अर्द्ध-मागधी के उच्चारण का है।

श्रमणएकता — ये दोनों भारतीय सस्कृति एक ही हैं, जो अथग ब्राह्मण धाराओं में आर्य-इण्डियन रत्न और सस्कृति के मिश्रण से पैदा हुईं। पर उसमें भी श्रमण सस्कृति भीतरी भेदों को रखने हुए भी एक सस्कृति थी। यह उर्ध्वरेण उदाहरणों

और कयनों से प्रतीत होगा। दोनों के आगमनों में जो समानता देखी जाती है, उसके एक संशय को भी लेख में लाया नहीं जा सकता। बुद्ध और महावीर के मुख से निःसृत गाथाओं में बहुत समानता है, परन्तु ऐसी बहुत कम मिलती हैं जो दोनों में एक हैं। हाँ, उपमाओं, चमत्कारिक उक्तियों आदि की समानता इतनी है कि दोनों को एक समान सामने न रखकर पढ़ने वाले को एकता की भांति हो जाती है।

**व्यक्ति नाम :**—दोनों में व्यक्तियों और भौगोलिक स्थानों की भी बड़ी समानता है। वस्तुतः दोनों के सूत्रों को पढ़ते समय मालूम होता है कि एक ही वातावरण में स्वास के रहे हैं। माया का संघ होते हुए भी पालि में “सकरो देवान् इन्दो” सैकड़ों स्थानों पर आता है। जैन सूत्र ‘सकरोदेविन्द’ बहुत बार दुहराते हैं। मगधलीगोसाल का भी उल्लेख दोनों जगह मिलता है।<sup>१</sup>

**पद्मी**—राजा अपने समय का घोर नास्तिक था। शरीर से पृथक आत्मा को नहीं मानता था। पालि-साहित्य में उसका नाम पायासी आता है। इसके अनुसार वह कोसल राजा का सामन्त था, और सेतुब्बा में रहता था, जो कोसल देश में श्रावस्ती और कपिलवस्तु के बीच में पड़ती थी, जैनगम इसे सेवयिया (श्वेतांविता) कहते हैं। दोनों नगर और व्यक्ति एक ही हैं।<sup>२</sup> जैनगम के अनुसार केसीकुमार ने उसकी नास्तिकता भगाई। दीर्घनिकाय<sup>३</sup> के अनुसार कोसलराज प्रसेनजित के धर्मप्रसन्न भिक्षु कुमारकाश्यप ने वह काम किया। दोनों जगह अपने पक्ष के समर्थन में जो युक्तियाँ पायासी ने दी हैं, वे आज भी बड़ी सबल मालूम होती हैं।

**भौगोलिक नाम:**—दोनों में प्रायः वही है। बौद्ध धर्म सात सौ वर्ष पहले भारत से छुट हो गया, इसलिए जटिपक में जाये नामों का फिर से पता लगाने की आवश्यकता पड़ी। परन्तु जैन तो बराबर भारत में रहे, वे कैसे कितनी ही को जल गये? और तो और, वैज्ञानिक ज्ञातुषुष काश्यप निर्गुण महावीर की जन्मभूमि वैशाखी के बारे में ही निश्चय नहीं है। काकल नाम का प्राचीन गाँव दक्षिण मुनेर जिले में अब भी है। जहाँ जैनियों के न होने से श्रद्धालुओं ने एक मंदिर बना रखा है, परन्तु उसे काकदी<sup>४</sup> न कहकर दूसरा नाम दिया जाता है। जान पड़ता है मगध, बिहार व उत्तरप्रदेश के पूर्वी भाग से बौद्ध-धर्म की तरह जैनधर्म उच्छिन्न हो गया था। इसीलिए परम्परा टूट गई। आज जो जैन हल पूर्वी जिलों में पाये जाते हैं, वे पीछे आए।

**आलभिया**<sup>५</sup>—आलभिया के नाम से इसका उल्लेख सुत्तपिटक में आता है। जहाँ यह भी पता लगता है कि यहाँ का यक्ष आलवक, “पंचालचन्द्र” माना जाता था। जैन, बौद्ध आगम प्राचीन भारत के भौगोलिक, ऐतिहासिक व सामाजिक सामग्री के महत्त्वपूर्ण साधन तथा एक-दूसरे के पूरक हैं। मैंने उस सामग्री के लिये ‘बुद्धचर्या’ लिखी, मगर किसी जैन विद्वान् ने जैन आगम, चूर्णी, टीकाओं आदि में जो सामग्री भरी है, उसको लेकर ‘महावीरचर्या’ नहीं लिखी, नही तो इतिहास के विज्ञापियों को बहुत दुःखी होता।

**कंपिल**—पंचाल की राजधानी काम्पिल्य आज भी एटा जिले में है। जैनगम<sup>६</sup> उसे पंचाल जनपद में बताता है। **कजंगला**<sup>७</sup>—बौद्ध ग्रंथों की यह कजंगला है, जिसे मध्यमंडल की पूर्वी सीमा पर माना जाता था। वहाँ की कजंगला भिक्षुणी बुद्ध की प्रधान शिष्याओं में से थी।

१—सुत्तागने पृ० ७११-१३, ७१६-१७, ७२९, ७३०-३३, ७६६.

२—रायपतेगियसुत्त (सुत्तागने पृ० ८२-१०३)

३—दीर्घनिकाय, २३ (पायासियसुत्त)।

४—सुत्तागने प्र० भाग, पृ० ११९४; देखिये तृतीय खंड में पृ० २७-२८ पर प्रकाशित Dr. Dc. Sarcar का काकदी नगरी नामक लेख।

५—वही पृ० ६४६-४७, ११४६।

६—वही पृ० १०२७।

७—वही पृ० ४१७-१८।

दसण्य<sup>१</sup>—बौद्ध सूत्रों में भी इसी उच्चारण के साथ मिलता है और वह वर्तमान बुदेलखट में ही है, जहाँ की नदी-मसान (सन्दशार्ण) अब भी उसी नाम को रखे हुए है। बौद्धसूत्र इसकी राजधानी एरकच्छ बताते हैं, जो आज भी एरब के नाम से मौजूब है।

नालदा व राजगृह (रागगिह)—तो बुद्ध और महावीर की प्रचारा विहार भूमि रहे, तो भी नालदा को जैन लोग कुदलपुर कहकर पुकारते रहे हैं।

मल्ल, लच्छवि—तत्कालीन गणराज्यों के दो समूह थे। जैन आगमों<sup>२</sup> ही से पता लगता है कि उनमें से एक एक में नौ गण थे—“नव मल्लई नव लच्छई”।

एक स्थान<sup>३</sup> पर भगवान महावीर के मिथिला (बरभगा जिला) से ही कुछ जनपद (मेरठ कमिश्नरी) जाने का भी उल्लेख है।

राजगृह (राजगिर) के वैभार पर्वत के पास के महान उष्ण प्रस्रवण (उसिने पासवणे) गर्म पानी के बरसे का भी उल्लेख है।<sup>४</sup> बौद्धपिटक इसे लपोदा के नाम से जानता है, जहाँ बुद्ध के सिधे एक विहार बना था।

बाराणसी<sup>५</sup>—को तो भारत की दोनो महान विभूतियों ने अपने चरणरज से पूत किया था। पाणि-भागमी में इसे बाराणसी ही कहा गया है, पर अर्द्धभागमी में इसे बाणारसी बना दिया गया था, जिससे ही बनारस बना था। इसे अशुद्ध समझकर अब फिर बाराणसी कर दिया गया है।

सारवस्ती<sup>६</sup>—को “कुणालाए जनपदे” कुणाल जनपद में बतलाया गया है।<sup>१</sup> कुणाला कोसल का ही बना है, इसमें सदेह नहीं।

पुष्कलावती (पुष्कलावती)—गघार (पस्तूनिस्तान) की गघास्ती नगरी (आधुनिक चारसदा) थी। उसका भी नाम आना<sup>२</sup> बतलाता है कि जैन धर्म वहाँ तक पहुँचा था। “सीता” कीनी मध्य एशिया की उत्तरि नदी है, जिसका भी वही उल्लेख है।

बौद्ध त्रिपिटक की विद्याल श्रवराशि को देखते से ही स्पष्ट आता है कि जैन सूत्र उससे कम नहीं रहे होंगे। परम्परा भी १४ पूर्वीय श्रुतज्ञान के नष्ट होने की बात बतलाती है, जो बहुत बड़ी क्षति है, परन्तु जो कुछ मिलता है उसका अध्ययन व प्रचार बहुत आवश्यक है।

१—वही, पृ० १००७, तथा उत्तरजम्बयण सुत्त।

२—सुत्तागमे प्र० भाग, पृ० ५२३-२४ भगवई सुत्त)।

३—वही, पृ० १०२५ (गायाधम्मकहाओ)।

४—वही, पृ० ४३२ (भगवई) )। ५—वही पृ० ४६१-६२।

६—वही, द्वि० भाग पृ० ७७ (राघवसेणिय) ७—वही प्र० भाग पृ० १११३ (गायाधम्मकहाओ)

## जैन-दर्शन के छः द्रव्य और सात तत्त्व

(ले०—पं० चदाबाई जी, आरा)

वर्तमान समय में भारतीय दर्शनों के दो मुख्य वर्ग प्रचलित हैं—एक वेद को प्रमाण मानने वाले और दूसरे वेद को न मानने वाले । वेद को प्रमाण मानने वाले भारतीय दर्शनों के ६ मुख्य नाम हैं—सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्व मीमांसा और उत्तर मीमांसा, तथा जो वेद को प्रमाण नहीं मानते वे हैं—जैन, बौद्ध और चार्वाक । यहाँ पर जैन-दर्शन के विषय में ही कुछ लिखा जाता है ।

अन्य दर्शनों की अपेक्षा जैन-दर्शन में कई प्रमुख विशेषताएँ हैं, क्योंकि जैनदर्शन चारित्र्य और विचार दोनों को समान स्थान देता है । दार्शनिक दृष्टि भी एकान्गी नहीं है । यह तत्त्वों की समीक्षा में जीव और जजीव दो तत्त्वों का वर्णन कर ऋष (पुद्गल) और चेतन आत्मा का स्वल्प दर्शाकर चारित्र्य का भी निरूपण करता है । दर्शन ज्ञान तथा चारित्र्य की अंतिम निर्मलता से ही मोक्ष की प्राप्ति भावी गई है ।

सृष्टि के दो भूततत्त्व—जीव और अजीव—जैन-दर्शन के अनुसार जीवतत्त्व और अजीवतत्त्व इन दो तत्त्वों का सम्बन्ध-लोक है । इनसे परे और कोई वस्तु आकाश के सिवा नहीं है । इन्हीं में सबका समावेश है ।

**छ द्रव्य—**

जीवतत्त्व का स्वरूप इस प्रकार है—

जीवस्स पण्णिव गण्णो पणिव गणो पणिव रसो पणिव य फण्णो ।

पणिव रत्तव वसरीर, पणिव सठाण ण सहणण ॥समयसारमाषा ५०॥

अर्थात्—यह जीव गन्ध, वर्ण, रस, स्पर्श, रूप, धरीर और सहनन से रहित है । अतः अस्पर्शी होने के कारण यह जीव द्रव्यों से जाना नहीं जाता, इन्द्रियों के अगोचर है । इसका कोई आकार नहीं है । यह चेतना गुण युक्त है । इसकी अनुभव द्वारा ही जाना जा सकता है । इस अवाच्य शुद्ध चैतन्यत्मा का अनुभव स्वसंवेदनात्मक है ।

**अजीवतत्त्व**—जड़ के पाँच भेद किये गये हैं—पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ।

**पुद्गल**—इस जगत् में जो कुछ दृष्टिगोचर हो रहा है, जिसे हम देखते हैं, जो कुछ सूंघते हैं, सुनते हैं, जाते हैं, छूते हैं, सब पुद्गल द्रव्य है । यही एक द्रव्य रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाला है, भूतिक है । पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये चारो पुद्गल द्रव्य हैं । दूटना, फूटना, बिगड़ना, यह सब इसी द्रव्य के रूप हैं । परमाणु और स्कन्ध ये इसके दो भेद हैं । पुद्गल के सबसे सूक्ष्म अविभागी अणु को परमाणु और परमाणु समूह से बने पृथ्वी आदि को स्कन्ध कहते हैं । पुद्गल और जीव सन्निध्य हैं । दोष द्रव्य निम्निय हैं ।

**धर्म और अधर्म**—द्रव्य भी अस्पर्शी है, ये स्वतन्त्र द्रव्य हैं । इनका कार्य जीव और पुद्गल को चलने तथा ठहरने में उदासीन रूप से सहायक होना है । इन द्रव्यों को जनेतर दर्शनकारी ने नहीं माना है । इनका अर्थ पुण्य पाप नहीं है । ये अजीव द्रव्य के भेद हैं । समस्त ससार में व्याप्त हैं, इनके अभाव में जीव और पुद्गल की गमन शक्ति और ठहरने की शक्ति कार्यकारी नहीं रहती ।

**आकाश द्रव्य**—यह भी अस्पर्शी है, सर्वव्यापक है । जनाचार्यों ने आकाश के दो भेद किये हैं—एक लोकाकाश, दूसरा अलोकाकाश । लोकाकाश में अन्य पाँच द्रव्य भी पाये जाते हैं और इसके बाहर केवल आकाशद्रव्य ही अकेला है, उसको अलोकाकाश कहा गया है । यह लोक छोटे द्रव्यों से परिपूर्ण अनादि-अमृत, स्वयंसिद्ध स्थित है ।

**काल द्रव्य**—यह सब द्रव्यों के परिवर्तनों में सहकारी है । यो तो सब द्रव्यों में परिणमन शक्ति स्वयं मौजूद है, किन्तु बाह्य निमित्त के बिना उसकी व्यक्ति नहीं होती । जैसे मिट्टी में घटाकर होने की शक्ति विद्यमान है, किन्तु कुम्हार के पाक उठे व धारों के बिना वह घटाकार रूप परिणमन नहीं कर सकती । इस प्रकार जैन-धर्म में छ द्रव्य माने गये हैं । ये उत्पाद, व्यय और शीघ्र गुण वाले हैं ।



**द्रव्य के लक्षण**—द्रव्यं सत्त्वस्वप्रियं, उपायवन्धय पुनस्तसंजुतं ।

गुण पञ्चमासर्वं वा, च तं भण्यति सम्बद्धं ॥पंचास्तिकाद—मा० १०॥

अर्थात् अपनी सत्ता को लिये हुए उत्पन्न, अन्य और धीव्य गुण सहित पर्यायवाला द्रव्य होता है । उमास्वामी ने भी कहा है—गुणपर्यवबद्धद्रव्यम्, याने गुण और पर्याय वाला ही द्रव्य होता है । जैसे जीव एक द्रव्य है, उसमें सुख, ज्ञान, चेतना आदि गुण विद्यमान हैं और उसकी नर, नारक, पशु आदि पर्यायों पाई जाती हैं । जीव का ज्ञान गुण अन्य सब गुणों से मुख्य गुण है । यह सदा विकसित और जीव में सदा विद्यमान रहता है । कम-अधिक होने पर भी जीव से कभी सर्वथा पृथक् नहीं होता । इसलिये इसे गुण कहते हैं और जो सगुण-सगुण में बदलता रहता है, वह पर्याय है । जैसे कि एक जीव मनुष्य हुआ, फिर मरकर उसने देव पर्याय पाई, पुनः अन्य अन्य में अन्य पर्याय पाई । इसी प्रकार जीव और पुद्गल के पर्याय बदलते रहते हैं । किन्तु द्रव्य में गुण स्थायी रहते हैं । ये पर्याय के समान बदलते नहीं रहते हैं । ये गुण और पर्याय द्रव्य के ही आत्म स्वरूप हैं । कभी भी अवस्था में द्रव्य से अलग नहीं रह सकते, क्योंकि द्रव्य ही इनका आधार है । मचीन पर्याय उत्पन्न होता है, वह उत्पाद है और पुनरा पर्याय विनष्ट होता है, वह व्यय है तथा द्रव्य दोनों में मौजूद है, यह धीव्य है । जैसे कि एक सुवर्ण का पाता है, उसे तोड़कर कुंडल बनाया गया, वहाँ पासे पर्याय का विनाश हुआ, यह व्यय है और कुण्डल पर्याय की उत्पत्ति हुई, यह उत्पाद है एवं सुवर्ण दोनों में मौजूद है, यह धीव्यगुण है ।

**सात तत्त्व—**

जैन-धर्म में सात तत्त्व मुख्य माने गये हैं, इन्हीं का पूर्ण ज्ञान और अद्वान् हो जाने से आत्मा के पुनर्जीव की निवृत्ति किंचि प्रकार हो सकती है, इसका ज्ञान हो जाता है और उस मार्ग पर चलने की चेष्टा में भी यह जीव लग जाता है । तथा संसार दुःख के अभाव में परम सुख (मोक्ष) कैसे मिलता है और उसका क्या स्वरूप है, यह भी तत्त्वों के ज्ञान से अनुभव में आ जाता है । मोक्ष ही जीवात्मा का परम ध्येय है, क्योंकि सभी जीव सम्पूर्ण सुखी होना चाहते हैं । जैन-धर्म कहता है कि दुःखों का मूल कारण उसी के द्वारा बांधे गये कर्म हैं, जो कि अजीव हैं, जड़ हैं । जिस प्रकार सदिरा मनुष्य को गाफिल कर देती है, उसी प्रकार मोहनीय कर्म जीव को बेसुध कर देता है । अतः जब कि कर्मबंधन से छूटकारा ही सुख का कारण है, तब उन कर्मों का जीव के साथ किंचि प्रकार बंधन-छूटना होता है, इसकी आवश्यकता होना भी आवश्यक है । इसे समझने के लिए सात तत्त्वों का मनन जरूरी है ।

जीव, अजीव, आश्व, बंध, संवर, निर्जरा, और मोक्ष, ये सात तत्त्व हैं । जीव-अजीव तत्त्वों का संक्षिप्त वर्णन ऊपर हो चुका है । मुख्य ये ही दो तत्त्व हैं, तीसरा आश्व है, जो कि जीव में कर्ममूल के जाने को मार्ग देता है । इसके मुख्य ४ प्रत्यय हैं । मिथ्यात्व, अविरति, योग और कषाय । इन्हीं की तीव्र, मंद वशा में पड़कर जीवात्मा आश्व का भागी होता है । कर्मों के जाने के द्वार को आश्व कहते हैं । जीव और कर्मों के परस्पर बंधने को बंधन कहते हैं । इन कर्मों के आठ मुख्य भेद माने गये हैं ।

१. ज्ञानावरणीय—यह ज्ञान की पूर्णता को रोकता है ।

२. दर्शनावरणीय —भी इसी प्रकार दर्शन शक्ति में बाधक है ।

३. मोहनीय—यह कर्म बाह्य वस्तुओं में मोह मगल भाव पैदा करता है ।

४. अन्तराय—यह कर्म आत्मा की अनंत शक्ति को व्यर्थ होने से रोकता है । ये चारों घातिया कर्म कहे गये हैं, क्योंकि ये आत्मा के मूल गुणों का घात (आवरण) करते हैं ।

इसी प्रकार ४ अधातिया कर्म हैं :—१. वेदनीय—यह सांसारिक दुःख-सुख में मग्न करता है; २. नामकर्म—यह शरीर की रचना में कारण होता है; ३. गोर कर्म—यह ऊँची-नीची पर्याय दिलाने में निमित्त होता है और ४. आयुर्कर्म—यह जीवात्मा को संसार में रोके रहता है । इसकी पूर्ण रूप से समाप्ति हो जाने पर और इसका बंधन विलुप्त हो जाने पर ही निर्वन्ध अवस्था प्राप्त कर यह जीव मुक्त होता है ।

आश्व और बंध इन्हीं के द्वारा जीव संसार में संसारी बनकर भ्रमण करता रहता है ।

संवर—पाँचवाँ तत्त्व संवर है । यह जीव के आश्व को अर्थात् कर्मों के जाने को रोकता है—शमदमादि विज्जपाय भावों के होने पर ही संवर की प्राप्ति होती है ।

निर्जरा—छटा तत्त्व निर्जरा है। जीव के साथ जो कर्म बँधे हुए हैं, उनका धीरे-धीरे क्रमशः सड़ना ही निर्जरा है। संवर और निर्जरा ये दोनों तत्त्व मोक्ष प्राप्ति करने में कारण हैं।

मोक्ष—समस्त कर्मबंधन से छूटकर निर्मल आत्मज्ञान की अर्थात् आत्मा के वास्तविक स्वभाव को प्राप्त हो जाना ही मोक्ष है, ऐसे जीवों को ही मुक्त कहते हैं। मुक्तज्ञाता ही परमात्मा है।

विशेषता—जैन-दर्शन में सेव्य-सेवक भाव मोक्ष तक नहीं माना है। परमात्मा को कर्ता भी नहीं माना है। वह सच्चिदानन्द चीतराग है, शुद्ध दशा को प्राप्त है। न सृष्टि का कर्ता है और न संहारक ही है। लोक अनादि अनन्त है। जितने तीर्थंकर और सामान्य मुमुक्षु मुक्त हुए हैं, वे सब परमात्मा हैं। एक समान अनन्त ज्ञानादि सुखों का अनुभव करते हैं सर्वत्र हैं, जावागमन-रहित हैं। जिस प्रकार खान में जब तक सुवर्ण-पाषाण पड़ा रहता है, तब तक वह पत्थर है और वही जब प्रक्रिया द्वारा शुद्ध हो जाता है, पाषाणादि मलरहित हो जाता है, तब शुद्ध सुवर्ण ही जाता है। उसी प्रकार कर्ममल रहित मुक्तात्मा परमात्मा हो जाता है। वैदिक मान्यता के समान ऋतारः धारण करना या किसी प्रकार किसी पर निग्रह-अनुग्रह करनेवाले परमात्मा जैन-धर्म में नहीं माने गये हैं। अपने पुष्पाय और उत्कृष्ट ध्यान द्वारा पहले ४ चातिया कर्मबंधनों से छूटने पर वह जीव परमात्मा ही जाता है, अर्थात् सद्योपरि सर्वज्ञ—अर्हत्पन्न प्राप्त करता है, और संसारी जीवोंको मुक्ति प्राप्त करने का व कुशों से छूटने का मार्ग उपदेश द्वारा बताता है। इन्हीं सद्योपरि परमात्मा को जीवन्-मुक्त-वशा प्राप्त कहा जाता है। तथा ये ही जीवन्-मुक्त परमात्मा जब योग ४ नाम, गौण, वैवर्तीय और आयु इन अवाधिया कर्मों को भी ध्यान द्वारा नष्ट कर देते हैं, तब शरीर रहित, सर्व कर्म बन्धन से रहित सिद्ध परमात्मा बन जाते हैं और लोक के ऊपर सिद्धशिला पर विराजमान रहकर सदैव अकथनीय परमानन्दमय आत्मसुख में निगमन रहते हैं। ये किसी की निन्दा से अप्रसन्न नहीं होते और स्तुति करने वाले पर प्रसन्न नहीं होते, न किसी का भला-बुरा करते हैं। कृतकृत्य, परमचीतराग, शुद्ध सर्वत्र परमात्मा हैं। यद्यपि वैदिक धर्म वालों ने जैन-बौद्ध और चार्वाक धर्म वालों को नास्तिक कहा है। किन्तु वह विवक्षा सर्वथा वाधित है, क्योंकि परलोक को मानने वाला और परलोक में जीव पुण्य-पाप के फलों को भोगता है, ऐसा मानने वाला जैनदर्शन नास्तिक नहीं है। पाणिनीय सूत्र की व्याख्या करते हुए काशिकाकार कहते हैं :—

परलोकोऽस्तीति मय्यमतिः स नास्तिकः

अर्थात् परलोक को जो मानता है वह नास्तिक है। तब परलोकवादी जैन नास्तिक कैसे हो सकते हैं ? इस प्रकार परमात्मा को भी जैन-धर्म स्पष्ट रूप से मानता है। यह लोक अनन्तकाल से है, सदैव रहता, न किसी ने बनाया है न कोई विनाश सकता है, ऐसी जैनमान्यता के साथ यह भी मान्यता है कि लोक के ऊपर, मुक्त सिद्धात्मा सदा से विराजमान हैं। वह सिद्धशिला कभी खाली नहीं थी, और न कभी खाली होगी। जो जीव कर्मबंधन से रहित होकर मुक्त होंगे, वे भी वही विराजमान होंगे, और पहले सिद्धों के समान ही-सुख भोगेंगे। ऐसी विवक्षा में जैन नास्तिक नहीं रहे जा सकते हैं।

अहिंसा—यह जैन दर्शन का प्राण है, इसकी अन्तिम सीढ़ी ही मोक्ष कहा जाय तो अमुक्त न होगा, यद्यपि 'अहिंसा परमो-धर्मः' यह सिद्धांत जैनतर लोगों में ही प्रचलित है, किन्तु वह सारणीय नहीं है। आवश्यकता पड़ने पर 'वैदिकी हिंसा, हिंसा न भवति' ऐसे वाक्य भी सुने जाते हैं और इसी बल पर अनादि में प्राणियों का प्रात भी किया जाता है। परन्तु जैन दर्शन कदापि हिंसा को स्थान नहीं देता, जैन-दर्शन में हिंसा के दो मुख्य भेद किये गये हैं—आर्वाहिंसा और द्रव्यहिंसा। भावों में कलुषता खाना किसी के प्रति ईर्ष्या—मस्सर करना या किसीको दुःख पहुँचाने के परिणाम करना, किसी प्राणी को वध करने के भाव करना या स्वयं अपना अपघात करने का विचार करना ये सब दुष्परिणाम माय हिंसा हैं। इसके होते ही जीव पाप कर्मों के बंधन का भागी हो जाता है। ऐसे प्रमादी भावों के होने पर दूसरे जीवों को मार के घात उत्तार देना द्रव्य हिंसा है। इन दोनों के स्थान से ही मनुष्य अहिंसावादी हो सकता है। अहिंसाव्रती, किसी को भी नहीं मारता। 'जीवो और जीनो दो', के वाक्य को सार्थक करता हुआ स्वयं सुखी रहता है और अन्य प्राणियों का भी रक्षण करता है। दया को पालन करता हुआ, क्रोध पर निर्णामी, अहितक, मांसादि से रहित परिमित भूदाहार-विहार करता हुआ ही कभी पूर्ण अहिंसा को प्राप्त कर लेता है और सभी समस्त कर्म बन्धनों का छेद होने पर जीवन्मुक्त अर्हत्-परमात्म प्रद को प्राप्त करता है।

...स्वादाह और अनेकान्त—इनको जैनदर्शन में बहुत महत्त्व दिया गया है, क्योंकि एक वस्तुतत्त्व ही अनेक परमार्थिक होता है। यह निर्विवाद सिद्ध है कि वस्तु एक धर्मावलम्बी ही नहीं होती, किन्तु उसमें अनेक गुण-धर्मात्मक धर्म-भावे जाते हैं। इन सब को,

या कुछ धर्मों को मनुष्य अपने इन्द्रिय ज्ञान गोचर कर सकता है, किन्तु एक साथ, एक बार में नहीं कह सकता, वचनों से एक समय में एक ही धर्म का वर्णन कर सकता है, तब दूसरे गुण वक्ता की दृष्टि में भीषण हो जाते हैं। जैसे कि द्रव्य द्रव्य गुण की अपेक्षा नित्य है, किन्तु पर्याय की दृष्टि से अनित्य भी है। एक जीव की पर्याय मरण के समय नष्ट होती है, इस अपेक्षा जीव को अनित्य कह सकते हैं, और वही जीव दूसरी पर्याय में भी विद्यमान है, अतः द्रव्य है, नित्य है। इस तरह एक द्रव्य सत् भी है और असत् भी है। इसको स्पष्ट करने के लिये जैनदर्शन में स्वात् शब्द का प्रयोग किया है, इस स्वात् पद के लगाने से वस्तु के एक धर्म का वर्णन करते समय दूसरे धर्म का अभाव नहीं हो जाता है, किन्तु यह उसमें विद्यमान रहता है। यदि वस्तु सर्वथा नित्य ही मान ली जाय या अनित्य ही मान ली जाय, तो परिणाम किसी वस्तु का नहीं वनेगा और इस तरह द्रव्य का उत्पाद-व्यय गुण नष्ट होकर जो पर्याय है—वैसे मनुष्य है, बट है, वह कभी विनष्ट नहीं होना, और अनित्य ही मानने से क्षण-स्थायी सब द्रव्य हो जायेंगे, जो कि प्रत्यक्ष से वाचित है। अतः एक ही वस्तु अपेक्षा से नित्यानित्य होती है। इस अपेक्षा को लक्ष्य में रखकर ही वस्तु के गुणों का वर्णन समुचित रूप से हो सकता है। जैसे कि देवदत्त नामक मनुष्य अपने पिता का पुत्र है, भगिनी का भ्राता है तथा स्त्री का पति है। अतएव पुत्रत्व भ्रातृत्व और पतित्व तीनों धर्म देवदत्त में विद्यमान हैं। वह पिता के सम्बन्ध से पुत्रत्व और भगिनी के सम्बन्ध से भ्रातृत्व एवं पत्नी के सम्बन्ध से पतित्व धर्म का धारक है। तब देवदत्त स्वात् पुत्र, स्वात् भ्राता, स्वात् पति, इस प्रकार अपेक्षा से तीनों धर्मों का अधिकारी है। केवल पुत्र या भ्राता या पति ही नहीं है। जैनतर बन्धु स्वात् शब्द की गहराई को न समझकर कभी-कभी कह देते हैं कि जैन दर्शन अनिश्चित वस्तु स्थिति का द्योतक है, वस्तु ऐसी है भी, और नहीं भी है, इस प्रकार उभयपक्ष साक्ष्य हैं। किन्तु यह गलत है। वस्तु के अनेक धर्मों को समझने के लिये 'ही' के स्थान में 'भी' लगाना ही पड़ेगा, जैसा कि ऊपर सिद्धा गया है।

अनेकान्त दृष्टि और स्वात्वाद् वस्तु की स्वरूप सिद्धि में एक ही हैं। वस्तु के अनेक धर्मों को समझने के लिए अनेकांत दृष्टि आवश्यक है। जैसा कि वस्तु स्व रूप की अपेक्षा से स्वात् है, और पर-रूप की अपेक्षा से असत् है, और स्व-रूप पर-रूप की क्रमिक अपेक्षा से सत्-असत् है, तथा स्व-रूप पर-रूप की युगपत् अपेक्षा से अवकल्प्य है। इसको शास्त्रीय भाषा में स्व-पर चतुष्टय कहा है। अर्थात् जब हम किसी से कहते हैं—पुस्तक के आवो, तब वह पुस्तक लाता है, और जब कहते हैं कि घड़ा से आवो, तो घड़ा के जाता है, पुस्तक नहीं लाता, क्योंकि दोनों वस्तुओं के गुण धर्म अलग-अलग हैं, एक के गुण दूसरे में नहीं है। इसलिये पुस्तक घड़े की अपेक्षा नहीं है और घड़ा पुस्तक की अपेक्षा नहीं है। इसी को कहा है कि जब पुस्तक में अपनी अपेक्षा से अस्तित्व गुण है, तब घड़ा यदि समस्त वस्तुओं की अपेक्षा से नास्तित्व गुण भी मौजूद है। अतः प्रत्येक वस्तु अस्तित्व-नास्तित्व दोनों धर्मों वाली है। यदि एक अस्तित्व धर्म वाली वस्तु मान ली जाय, याने दूसरे से भिन्न गुण भी उसमें मान लिये जायें तब सब वस्तुएँ एक हो जायेंगी, और सबके स्वरूप की विभिन्नता मिटकर अनर्थ हो जायगा। इसको स्पष्ट करने के लिये जैन दर्शन स्वात् शब्द से एक वस्तु के सभी गुण-धर्मों का अनेकान्त दृष्टि से विवेचन कर देता है। यही अनेकान्त दृष्टि का फलितार्थ है और यह अनेकान्त नित्य-प्रति सबके व्यवहार में आता है। इसके बिना ससार की वस्तुओं के गुण-धर्म समझ में नहीं जा सकते और न परस्पर के झगड़े दृढ़ मिट सकते हैं।

## जैन-दर्शन पर कुछ विचार

( ले० म० मगवानदीन )

दर्शन के बारे में मेरे अपना मत ये है :—

- (१) दुनिया की रचना के बारे में जो भी जो सोचता है, वह उसका दर्शन है।
- (२) जिसमें सोचने की शक्ति है, उसका दर्शन होना ही चाहिए।
- (३) ईश्वर को जगत का कर्ता मान बैठना सोचने की शक्ति या दर्शन की शक्ति का दिवाला निकाल बैठना है।
- (४) मनुष्य का यह दर्शन कि ईश्वर ने सृष्टि बनाई, दर्शन की जड़ नहीं है, पर दर्शन की पीढ़ जरूर है।
- (५) दर्शन की जड़ है प्रकृति की शक्तियों को देवता मान बैठना।
- (६) आत्मा को मानना भी ईश्वर को कर्ता मानने से कम तो है, पर वह भी विचार शक्ति को पूर्ण स्वाधीनता हासिल करने से रोकता है।
- (७) आत्मा का विधान भी ईश्वर रूपी पीढ़ का एक गुदा है।
- (८) नया कोई दर्शन ऐसा नहीं हो सकता, जो देवतावाद, ईश्वर कर्तृत्ववाद और आत्मवाद से बचा सके।
- (९) विज्ञान दर्शन-मूल का ही फूल है, फल क्या होगा इसका पता नहीं।

जैन लोग जैन-धर्म को अनादि कहते हैं। पर इतिहास उसे ढाई-तीन हजार वर्ष से ज्यादा पुराना नहीं मानता। इतिहास भले ही पूरा सच्चा न हो, पर जितने सब हमें प्राप्त हैं, उनमें से वह काम चलाक़ जरूर है। इसलिए उसे ध्यान में रखना ही होगा।

जैनों के चौबीसों तीर्थंकरों में अकेले महावीर को ही इतिहास में स्थान है। इनके पहले पारमेश्वर की नीं कुछ-कुछ छाया इतिहास तक पहुँच पाई है। इसलिए अकेले महावीर स्वामी को ही लेकर हमें जैन-दर्शन की बात करनी होगी।

महावीर स्वामी और बुद्ध भगवान दोनों को इतिहास में स्थान है। दोनों समकालीन थे। दोनों के जन्म-मरण की तिथियाँ इतिहासज्ञ बाज तक ठीक-ठीक तय नहीं कर पाये। मोटे रूप में उनका ये कहना है कि यह दोनों महापुरुष ईसा से कम से कम चार ही वर्ष और ज्यादा से ज्यादा छः-सौ वर्ष पहिले भारत-भूमि में विचरते थे।

दर्शन को इतिहास की आवश्यकता नहीं। पर इतिहासज्ञ उसे इतिहास में खींचे बिना नहीं मानते। दर्शन को नया या पुराना कहना मेरी समझ में नहीं बैठता। दर्शन के विषय में तो हमारी कसौटी तर्क ही होनी चाहिए। यानि एक सिद्ध दर्शन ही प्रशस्त, तर्क खंडित अप्रशस्त।

इतिहास की यह बात भी जैन-दर्शन के समझने में बड़ी सहायक होगी कि महावीर स्वामी के पीछे जी जैन-धर्म पर कोई ग्रन्थ नहीं लिखे गये। उनके निर्वाण के तीन सौ वर्ष बाद ग्रन्थ लिपिबद्ध होना शुरू हुए।

जिस तरह महावीर और बुद्ध समकालीन हैं, उसी तरह जैन दर्शन और बौद्ध-दर्शन का विकास भी समकालीन है, इसलिए अध्ययन करने वालों को बहुत से पारिभाषिक शब्द समान मिलेंगे।

बौद्ध-दर्शनकारों ने आत्मा की कमजोरी को भी दूर कर दिया। इसलिए उनकी कल्पनाशक्ति पूरी स्वतन्त्र हो गई और आत्मा की वाधा बीच में से हट गई।

अब जैन-दर्शन को छीजिए—

(१) इस जगत की रचना किसी ईश्वर या अन्य नामधारी व्यक्ति ने नहीं की। इसलिए उनके विचार में :—

(अ) यह जगत का पञ्चाश अनादि अनन्त है।

(ब) आत्मा अनादि अनन्त है, और हैं।

(स) आत्मा अनादि से कर्मों में बँधी हुई है। पर कर्मों से मुक्त हो सकती है। होती रही है, होती है, और होती रहेगी।

(४) मुक्ति अनादि अनन्त है, पर मुक्ति में कोई जीवात्मा ऐसा नहीं है, जो पहले ससारी आत्मा न रह चुका हो ।

इसी तरह इतिहास के निष्कर्षों के बल पर एक बहुत बड़ा दर्शन सदा हो गया है । उसी के आधार पर कर्मवाद सदा हुआ है । कर्मवाद एक तरह साध्य का ऐसा विस्तार है, जो मामूली आदमी की समझ में आ सकता है ।

जैन दर्शनोंकी की राय में इस लोक में चार तरह के पदार्थ हो सकते हैं । (१) अनादि-अनन्त, (२) अनादि-सान्त, (३) सादि-सान्त, (४) सादि-अनन्त । अर्थात् (१) पहले वो जो हमेशा से है और हमेशा तक रहेंगे । (२) दूसरे वो जो हमेशा से हैं और हमेशा तक नहीं रहेंगे । (३) तीसरे वो जो न हमेशा से है, न हमेशा तक रहेंगे । (४) चौथे वो जो हमेशा से है तो नहीं, पर हमेशा तक रहेंगे जरूर ।

जीव हमेशा से है और हमेशा तक रहेगा । लोक, आकाश, काल, धर्म (वह अदृश्य तत्त्व जो सारे लोकाकाश में फैला हुआ है, और जो अगर न हो तो ससार का कोई पदार्थ गति नहीं कर सकता । धर्म के लिये अग्नेयी का ईश्वर शब्द काम में लिया जा सकता है ।), अधर्म (वह अदृश्य तत्त्व जो अगर न हो तो ससार का कोई पदार्थ टिक न सके), इत्यादि सब ऐसे ही हैं ।

जीवात्मा और कर्म का सम्बन्ध अनादि सान्त है । यानी हमेशा से है, हमेशा तक नहीं रहेगा । जीवात्मा अपने प्रयत्नों से कर्मों से अलग हो सकता है और मुक्ति प्राप्त कर सकता है ।

पेड़ पौधे, पशु-पक्षी, नर-नारी इत्यादि समस्त पर्याय सादि-सान्त है । न हमेशा से है न हमेशा तक रहेंगी । पर्याय शब्द याद रखिये । पेड़ रहेंगे, पर पेड़ विशेष नहीं रहेगा । पेड़ सदा से है, पर पेड़ विशेष सदा से नहीं । मुर्गी पहले या अम्बा पहिले, पेड़ पहिले या बीज पहिले ? यह प्रश्न हल हो गया । प्रश्न ही नहीं रह गया । अम्बे हमेशा से मुर्गी हमेशा से । पेड़ हमेशा से, बीज हमेशा से । पर मुर्गी विशेष, अम्बा विशेष, बीज विशेष, हमेशा से नहीं । राय और हृण्य नामधारी आदमी न हमेशा से हैं, न हमेशा तक रहेंगे । लेकिन आदमी हमेशा हैं और हमेशा तक रहेंगे ।

यहाँ यह शका उठ सकती है कि क्या आज के विज्ञान की ये बात की हवाई इस पृथ्वी पर अरबों-खरबों वर्ष पहले आदमी नामी जन्म नहीं था, मरत है । जैन दर्शन इसका उत्तर देगा यह नहीं, यह गलत नहीं है । हो सकता है आदमी इस पृथ्वी पर न हो, पर ससार में कहीं बी न हो, यह नहीं हो सकता । इस ग्रह पर नहीं, तो कहीं और होना चाहिए । इस चीर जगत में नहीं, तो किसी दूसरे चीर जगत में होना चाहिए ।

मुक्ति सादि और अनन्त है । जैन दर्शनोंकी की राय में जो जीवात्मा कर्मबन्धन से मुक्त हो जाता है, वह फिर कर्मबन्धन में नहीं फँसेगा । वह सदा के लिये मुक्त रहेगा और अल्पन्त हल्का होने के कारण लोक के ऊपरी भाग पर रहेगा । अलोकाकाश में प्रवेश नहीं कर सकेगा, क्योंकि वहाँ धर्म द्रव्य यानि ईश्वर नहीं है ।

जैन-दर्शन के अनुसार लोक का क्या आकार है, यह जानने की इच्छा स्वाभाविक है । जैन-दर्शन उसका उत्तर यह देता है कि वह डेढ़ डमरू के आकार का है । यानि एक डमरू के ऊपर दूसरा डमरू रख दिया जाय और ऊपर वाले डमरू का आधा हिस्सा काट दिया जाय । वस मुक्त आत्मा इसी लोक के सबसे ऊपर के भाग में निवास करते हैं । अगर कोई आदमी जैन दर्शन की मुक्ति से इन्कार करे, तो यह भार उसके सिर पर आ पड़ता है कि वह यह बताये कि फिर दूसरी ऐसी कौन सी बीज है, जो सदा से तो नहीं है, पर रहेगी सदा तक । अगर वह इसका उत्तर दे देगा तो जैन-दर्शन उसे मानने से इन्कार नहीं करेगा ।

जैन दर्शन के अनुसार जीवधारी लोक में ही हैं, अलोक में नहीं । अलोक में केवल एक तत्त्व है—आकाश । लोक में छ द्रव्य हैं—जीव, अजीव, (पुद्गल अर्थात् मैटर), धर्म, (ईश्वर), अधर्म (नान ईश्वर), काल (यह वह शक्ति है, जो समस्त लोकाकाश में फैली हुई है तथा जीव न पुद्गल द्रव्यों की पर्याय बदलने का काम करती रहती है, यानि चीजों को पुराना करती रहती है), और आकाश (जगह देने वाला द्रव्य) ।

जैन दर्शनकार ने इन छह चीजों से दुनिया की सब तरह की चीजों की सृष्टि सिद्ध कर दी है । जिन्हें विस्तार से जानना हो, वे जैन-दर्शन का अध्ययन करें । हमें विस्वास है कि जैन-दर्शन के अध्ययन के बाद ईश्वर के कर्तृत्व पर अगर किसी को श्रद्धा रह जाय, तो हम यही कहेंगे कि जैन-दर्शन को वह नहीं समझ पाया है और न वह उसके गले उतर पाया ।

आज के लिये इस दर्शन का अध्ययन बड़े काम का साबित हो सकता है ।

## अनेकान्तवाद

( ले० हीराकुमारी, व्याकरण सांख्य वेदान्त तीर्थ )

हमारे सामने अनेक वस्तुएँ आती-जाती रहती हैं। हम अपने प्रयोजनानुसार उनका व्यवहार करते रहते हैं, पर शायद ही सोचते होंगे कि जिस समय ये हमें दिखाई पड़ती हैं, वही क्या उनका मौलिक रूप है या और कुछ ? पर जब हम वस्तुओं के स्वरूप के बारे में सोचना तथा विश्लेषण करना आरम्भ करते हैं, तब हम दर्शन के क्षेत्र में पहुँच जाते हैं।

दर्शन का अर्थ है चिन्तन, मनन अथवा अनुभव के आधार पर परिदृश्यमान जगत के मौलिक स्वरूप का अन्वेषण। इसके वर्णनात्मक शास्त्र को दर्शनशास्त्र कहा जाता है।

आज हमें जो दर्शन शास्त्र उपलब्ध है, वह हजारों वर्षों के अनेक चिन्तन-मनन तथा अनुभवों का फल है। अनेक विशिष्ट व्यक्तियों ने इसके पीछे अपना जीवन अर्पण कर दिया था। तब उसके फलस्वरूप उन्होंने अपने-अपने अनुभवों के आधार पर इस परिदृश्यमान जगत की व्याख्या की है। उन प्रत्येक व्यक्तियों की अपनी-अपनी परिस्थितियाँ थीं। उनकी व्याख्या करने की प्रणालियाँ भी अलग-अलग थीं। उन व्याख्याओं पर कालगत, देशगत प्रभाव भी पड़ा हो तो, कोई आश्चर्य नहीं। सबसे अधिक तो उन व्याख्याओं में अपनी-अपनी परम्परागत सांख्यिक परिभाषाओं का प्रभाव था। इसके फलस्वरूप विशिष्ट-विशिष्ट व्यक्तियों की व्याख्याएँ भिन्न-भिन्न दर्शनों के नाम से अभिहित हुईं।

उन सब दर्शनों में आपस में भेद दिखाई देने पर भी हम उन्हें दो भागों में विभक्त कर सकते हैं। एक तो एकान्तवाद, दूसरा अनेकान्तवाद। एकान्तवाद में एक पक्ष एकमात्र कूटस्थ नित्य को ही सत्य मानता है। उनका कहना है कि एक ही वस्तु कभी एक रूप में प्रतीत होती है तो कभी वह दूसरे रूप से प्रतीत होती है। तब भिन्न-भिन्न रूप से प्रतीत होनेवाली वस्तु का कौन-सा स्वरूप सत्य होना चाहिए। वस्तु का स्वरूप एक ही होगा चाहिए न कि दो। इसलिए वस्तु के स्वरूप के सम्बन्ध में जब विचार या विश्लेषण किया जाता है तो उसके सब धर्म मिथ्या-प्रतिभास होने लगते हैं। उन्हें दृष्टियों से, तर्कों से अथवा अनुभवों से इन सब मिथ्या धर्मों के आधार रूप से एक ऐसे तत्त्व का भान होता है, जो कि नित्य है, कूटस्थ है अर्थात् उसमें कोई गुण नहीं, धर्म नहीं, न उसमें किसी प्रकार का विकार उत्पन्न होता है और न कभी वह किसी रूप में परिणमन करता है। उस कूटस्थ नित्य सत्य के आधार पर जगत मिथ्या प्रतिभासित होता है।

दूसरा पक्ष कार्यकारण भाव को मानकर भी उन दोनों कार्यकारण भावों में अनुस्यूत रहे, ऐसा कोई नित्य तत्त्व नहीं मानता। उनका कहना है कि कार्य और कारण दोनों ही अनित्य हैं, कारण से कार्य जब उत्पन्न होता है तभी कारण का निरन्वय विनाश हो जाता है। वर्तमान कार्य आगामी कार्य का कारण बनकर कार्य उत्पन्न करके स्वयं विनष्ट हो जाता है। इस तरह कार्यकारण की संततियाँ चलती रहती हैं। कार्यकारण भाव को आपस में सम्बन्धित करने के लिये एक नित्य सत्य मानने की कोई आवश्यकता दिखाई नहीं पड़ती।

अनेकान्तवादी को ये दोनों मत अमोघ नहीं हैं। दृश्यमान जगत के मूल में जो मौलिक तत्त्व है, उसे वह न कूटस्थ नित्य मानता है और न कारण का निरन्वय विनाश ही मानता है। उनका कहना है कि जो भी वस्तु या द्रव्य हमें दिखाई पड़ती है, उसमें नाना गुणों का बोध होता है। उसमें भावात्मक-अभावात्मक दोनों धर्मों की प्रतीति होती है। विविध परिस्थितियों में एक वस्तु या द्रव्य विविध रूप से साक्षित होता है, तब उन सब धर्मों को मिथ्या कैसे कहा जा सकता है। अनुभव अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण को अनुमान प्रमाण से श्रेष्ठ ही तो कहा गया है।

कार्यकारण की अनित्यता के बारे में भी यही युक्ति है। कारण ही कार्य रूप में परिणत होता है। कार्य में कारण की सत्ता विद्यमान रहती है, उसका निरन्वय विनाश उपलब्धि में नहीं आता। एक घटका कार्य को देखने से इस विषय की प्रतीति हो जाती है। मृत्तिका रूप कारण से घट-कार्य उत्पन्न होता है और उसमें मृत्तिका की सत्ता विद्यमान रहती है न कि मृत्तिका का निरन्वय विनाश ही जाता है। इसलिये अनेकान्तवादी दर्शन दृष्टि-भेद से और सापेक्षता से द्रव्यों का विश्लेषण

करता है। वह एक ही धर्मी में नित्यानित्यात्मक, मेदाभेदात्मक अनेक धर्मों का अस्तित्व स्वीकार करता है। एक ही प्रकृति में आपस में वैपरीत्य को लेकर भी सत्त्वरजस्तमोगुण अभाषित रूप से रह सकता है। एक ही आत्मा में शान, सुख, इच्छा, गुण सहावर्धित हैं। जिसका विभाग न हो सके ऐसे अतिसूक्ष्म पुद्गल परमाणु में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुणों का रहना भी सम्भव है। अनेकान्तवादी को इसमें किसी तरह का विरोध प्रतीत नहीं होता।

अनेकान्तवाद में और-और पक्ष होने पर भी दो पक्ष ही प्रधान हैं। एकसाध्य-योगदर्शन, दूसरा जैनदर्शन। इसमें जैन-दर्शन अपने को अनेकान्त के नाम से परिचय प्रदान करने में गौरव अनुभव करता है। ये दोनों दर्शन अपनी-अपनी परिभाषाओं के द्वारा और अपने-अपने विचार वैधिस्थ से अनेकान्तवाद को स्थापित करते हैं।

सांख्यदर्शन मूल में दो तत्वों की स्वीकार करता है। एक पुरुष तत्त्व, दूसरा प्रकृति तत्त्व। उसके मत से पुरुष बहु है और कूटस्थ नित्य है। उसमें न कोई गुण है न धर्म है। न उसमें कभी किसी तरह का विकार उत्पन्न होता है। प्रकृति ठीक पुरुष तत्त्व के विपरीत रूप है। वह नित्य होकर भी परिणमन करती रहती है। वह कृष्णमान जगत इस प्रकृति का परम्परागत परिणमन जगित कार्य है। अति सूक्ष्म प्रकृति तत्त्व एक परिणाम से दूसरे, दूसरे से तीसरे इस तरह परिणामों को प्राप्त करता हुआ स्थूल रूप में परिणत होता है। यह परिणमन धर्म, लक्षण और अवस्था इन तीनों परिणामों के द्वारा होता है। धर्मों रूप प्रकृति से उसके धर्म का एकान्त भेद बतलाना संभव नहीं। धर्म का वर्तमान समय में जो रूप अभिव्यक्त है, उसका स्वाग करके स्वीय सत्ता में रहे हुए दूसरे रूप को धारण करना धर्म परिभाषा है। यह धर्म परिणाम धर्मों के स्वरूप के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, इसलिए कार्य और कारण में भेद भी है और अभेद भी। यदि भेद नहीं माना जाय, तो धर्मों का नामा धर्मों में रूपान्तरित होना अवश्य है। एक ही वस्तु रूपान्तर प्रवृत्त करती है, इसलिए अभेद भी है।

धर्म का भी परिणमन होता है, उस परिणमन को लक्षण परिणाम कहा जाता है। लक्षण परिणाम का अर्थ है अतीत, अनागत और वर्तमान रूप परिणमन। धर्मों में रहे हुए धर्म का अतीत, अनागत, वर्तमान रूप में परिणमन होता है, ब्रह्म रूप धर्मों का नहीं। वर्तमान समय में धर्मों का जो स्वरूप आविर्भूत है, वह कालान्तर में विलय होकर अतीत का विषय बन जाता है और अनागत रूप में जो धर्म धर्मों की सत्ता में छिपा हुआ था, उसका आविर्भाव होता है। इसी तरह धर्म-समूह तीनों कालों को स्पर्श करता हुआ परिणमन करता रहता है। धर्मों इन तीनों कालों के धर्मों में विद्यमान रहकर नित्य कहलाता है।

लक्षण परिणाम का परिणमन अवस्था परिणाम कहलाता है। नया-पुरानापन ही अवस्था परिणाम है। मूर्तविषय से घट जब कार्य रूप से आविर्भूत होता है, तब नया घट कहलाता है और दिन-प्रति-दिन वह पुरानापन की तरफ बढ़ता हुआ पुरानापन में परिणमन करता है। इस तरह अतीत कार्य सुन्नर अतीत के रूप में, सुन्नर अनागत कार्य निकट अनागत के रूप में परिणत होता रहता है।

सांख्य-योगदर्शन ने इस प्रकार के तीन परिणामों के द्वारा इस परिदृश्यमान जगत की व्याख्या की है। इस तरह अनन्त काल से कार्यकारण का निरवच्छिन्न प्रवाह चलता जाता है—एक का लग, अपर की उत्पत्ति होती रहती है, पर कारण की सत्ता से उसकी कोई भिन्न सत्ता नहीं है।

जैन-दर्शन भी चेतनतत्त्व और अजडतत्त्व दोनों तत्वों को स्वीकार करता है। अजडतत्त्व को तो वह उत्पाद-व्यय और प्रौढ्यात्मक रूप से प्रतिपादित करता ही है, चेतनतत्त्व को भी उत्पाद-व्यय-प्रौढ्यात्मक मानता है। उत्पाद-व्यय-प्रौढ्य शब्द से एक ही वस्तु के दो स्वरूप भासित होते हैं—एक विनाशी, दूसरा अविनाशी। उत्पाद-व्यय शब्द वस्तु के विनाशी स्वरूप को बतलाता है और प्रौढ्य शब्द उसके अविनाशी स्वरूप को।

जैन परिभाषा में धर्मों को ब्रह्म और उत्पाद-व्ययशील धर्मों को पर्याय कहा गया है। धर्म अथवा पर्याय को उत्पन्न करने की जो शक्ति है, वह गुण नाम से परिचित है। गुण और पर्याय का आधार ब्रह्म है। ब्रह्म परिणामी है अतः वह अपनी-अपनी विभिन्न शक्तियों द्वारा विभिन्न पर्यायों को उत्पन्न करता हुआ परिणमन करता रहता है। जैन-दर्शन के अनुसार एक ब्रह्म अनन्त शक्ति या गुणों का आधार है। जैन-दर्शन के अनुसार उस गुण समूह को गुणी ब्रह्म से पृथक् करना असम्भव है। एक ब्रह्म में रहे हुए गुणों की भी गुणान्तर से पृथक् करना शक्य नहीं है। ब्रह्म जब अपनी विभिन्न शक्तियों द्वारा विभिन्न पर्यायों के रूप में परिणमन करता है, तभी गुण से गुणान्तर का भेद उपलब्ध होता है। ब्रह्म से पर्यायों का भेद विलसाई पड़ता है। इस-

लिये एक दृष्टि से द्रव्य, गुण और पर्याय में भेद भी है। द्रव्य स्वयं ही परिणमन करता है, इसलिए एक दृष्टि से वे तीनों अभिन्न भी हैं। पर्याय उत्पन्न और विनष्ट होता रहता है, पर द्रव्य और गुण अपने स्वरूप का त्याग न करते हुए पर्यायों से पर्यायान्तर में परिणमित होते रहते हैं। सांख्यदर्शन के कार्य की तरह पर्याय भी तीनों कार्यों के प्रवाह में बहता हुआ चलता जाता है। न इसका आदि है, न अन्त ही। इसमें एक विशेषता यह है कि एक द्रव्य में अनेक गुणों का पर्याय एक समय में वर्तमान रह सकता है, पर एक गुण के दो पर्यायों का एक समय में रहना सम्भव नहीं। एक गुण दूसरे गुण में रूपान्तरित नहीं होता। जैन-दर्शन के अनुसार चैतन स्वरूप आत्मा, ब्रह्मत्वस्था में हो या मुक्तान्तरस्था में, दोनों अवस्थाओं में अपने चैतनस्वरूप को नित्य रखते हुए गुणों के द्वारा परिणमन करता रहता है।

ज्ञान उसका मुख्यगुण है। आत्मा की ब्रह्मत्वस्था में उसका ज्ञान गुण पूर्ण विकसित नहीं रहता है, पर कम-बेशी रूप से वस्तु का स्वरूप उसके ज्ञान में भासित होता ही है। ज्ञान में एक के बाद एक वस्तु का भासित होना उसका पर्याय है। ज्ञानगुण के द्वारा एक के बाद एक पर्याय उत्पन्न होता है, चैतनस्वरूप आत्मा उसके साथ-साथ अपनी सत्ता को रखते हुए परिणमन करता रहता है। यदि वह परिणामी नहीं होता, तो विषय से विषयान्तर को ग्रहण नहीं कर सकता। आत्मा की मुक्तत्वस्था में उसकी ज्ञान शक्ति अकुञ्चित या पूर्ण विकसित हो जाती है। उसमें वस्तु का सम्पूर्ण स्वरूप भासित होता है।

जैन-दर्शन के अनुसार इस परिवृक्ष्यमान रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्दमय जगत का मूल कारण पुद्गल परमाणु है। ये अति सूक्ष्म अनन्तानन्त पुद्गल परमाणु आपस में मिलते बिखरते रहते हैं। कभी आपस में मिलकर वे स्थूल रूप में परिणत होते हैं। कभी बिखर कर सूक्ष्म रूप धारण करते हैं। कभी स्थूल रूप से बिखरते-बिखरते अविभाज्य ऐसे पुद्गल परमाणु के रूप में परिणमन कर लेते हैं। प्रत्येक पुद्गल परमाणु में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि नाना गुणों का अस्तित्व है। वह उन शक्तियों द्वारा एक रूप से दूसरे रूप में, एक स्पर्श से दूसरे स्पर्श में इस तरह परिणमन करता रहता है। परमाणु परिणमन करता हुआ भी द्रव्य रूप से नित्य रहता है। उसकी रूप शक्ति, रस शक्ति आदि भी नील पीत आदि रूपान्तर में, कड़वे-मीठे आदि रसान्तर परिणत होती हुई भी शक्ति रूप से नित्य रहती है—पर्याय रूप से उत्पन्न और विनष्ट होती रहती है। नाना रूप से परिणमन करते हुए भी प्रत्येक परमाणु अपने स्वरूप का त्याग नहीं करता, न गुण गुणान्तर में परिणमन करता है।

जैन-दर्शन इस तरह उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक रूप से वस्तुओं का विश्लेषण करता हुआ नित्यानित्यात्मक, भेदाभेदात्मक, भावामावात्मक आदि आपस प्रतीयमान विरुद्ध धर्मात्मक रूप से वस्तु के स्वरूप को अनुभव करता है। दृष्टिभेद से वस्तु में अनेकरूपता की प्रतीति होती है। यही इसका अनेकान्तवाद है। सांख्य-योगदर्शन भी इस रूप से अनेकान्तवादी या परिणामवादी है। एक (जैन) परिवृक्ष्यमान जगत का मूल कारण अनन्तानन्त परमाणुओं को मानता है; दूसरा (सांख्य-योग) एक प्रकृति को।



## जैन परम्परा में योग

(मुनी श्री नथमलजी)

सत्य क्या है ? यह प्रश्न जितना छोटा है, उतना ही गूढ़ है। ज्ञान-विज्ञान की विभिन्न शाखाओं द्वारा सत्य-दर्शन के अनवरत प्रयत्न हुए हैं। पर उसकी अनुपलब्धि आज भी उपलब्धि से अधिक है। सत्य का अनुद्घाटित अंश जो दृश्य बनता है, वह अनेक अदृश्य सत्त्वों की संभावना उत्पन्न कर देता है। इसका आदि, मध्य और अन्त नहीं है। आत्मा है या नहीं ? पूर्वजन्म और पुनर्जन्म हैं या नहीं ? जन्म और मृत्यु हैं या नहीं ? ये प्रश्न हजारों वर्षों पूर्व<sup>१</sup> जैसे थे वैसे ही आज हैं। यह अदृश्य की चर्चा है। दृश्य जो है, पौद्गलिक जगत् जो है, वह भी पूर्ण शांत नहीं है। एक परमाणु के अनन्त स्फूर्ण हैं। संघात और भेद के द्वारा उनके अनन्त पर्याय होते हैं। संयोग-वियोग के द्वारा उनमें अनन्त शक्तियाँ उत्पन्न होती हैं। मनुष्य उनकी कुछेक पर्यायों व शक्तियों को जान पाता है। देह-काल की दूरी में शांत शक्तियाँ विस्मृति के गहरे गर्त में चली जाती हैं और अज्ञात शक्तियाँ शांत बन जाती हैं। सत्य शोध का उपक्रम सतत यथिशील रहता है। नहीं कहा जा सकता—सत्य की शोध नहीं हुई और यह भी नहीं कहा जा सकता कि सत्य की शोध पूर्ण हो गई। भगवान् महावीर ने कहा—जो एक को जान लेता है, वह सबको जान लेता है। जो सबको जानता है वही एक को जानता है।<sup>२</sup> उपनिषद् की भाषा में जो आत्मा को जान लेता है, उसके लिए सर्वज्ञात हो जाता है।<sup>३</sup>

द्वय समस्या यह है कि जो आत्मा अदृश्य है, अमूर्त है, वह कैसे जाना जाये ? भगवान् महावीर की भाषी में अत्यविद् यह है जिसे छान्द, रूप, गन्ध, रस और स्पर्श भलीभाँति शांत होते हैं<sup>४</sup>। आत्मोपलब्धि का साधन है चित्त-स्थैर्य। महर्षि पतंजलि ने विषयवती प्रवृत्ति को चित्त-स्थैर्य का साधन कहा है।<sup>५</sup> इन्द्रियों के जो विषय हैं उन्हें सब लोग जानते हैं, पर साधना की भाषा में जानने का अर्थ होता है, (संय का) ज्ञान और (हेय का) परिष्कार। किसी भी वस्तु का उत्पादन या त्याग तभी हो सकता है, जब उसका स्वरूप भलीभाँति जान लिखा जाए। वस्तु का विषय रूप है। रूप कैसे देख पाता है ? उसका भ्रम क्या है ? रूप का स्थान कहाँ है ? प्रकाश कहाँ से आता है ? कैसे आता है ? आदि प्रश्नों पर विचार करते-करते चित्त स्थिर होता है, तब चित्त-वृत्ति रूप-विषय वाली क्लृप्ती है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषयों में भी चित्त को स्थिर किया जाता है। इस अभ्यास से इन्द्रियों के विषयों का सूक्ष्म ज्ञान ज्ञान प्राप्त होता है, वर्णन के बावज़ सीण होते हैं—अन्धकार में देखने व दूर अथवा आवि की शक्तियाँ विकसित होती हैं।

मूल—प्रश्न है शक्तियों का ज्ञान क्या है ? इसका समाधान पाने के लिये भारतीय मुनियों ने तर्क की अपेक्षा अद्वा, और बहिर दर्शन की अपेक्षा अन्तरदर्शन को अधिक महत्त्व दिया। तर्क और बहिर वर्धन कहाँ समाप्त होते हैं, वहाँ अन्तरदर्शन का प्रारंभ होता है। जहाँ शरीर, भाषी और मन की प्रवृत्तियाँ सकती हैं, वहाँ अन्तरदर्शन प्रवृत्त होता है। जहाँ इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों से विरक्त होती हैं, वहाँ अन्तरदर्शन प्रस्फुटित होता है। यह अन्तरदर्शन ही सत्य की उपलब्धि का साधन है। शिन्हें यह प्राप्त हुआ, उनकी भाषा में सत्य है आत्मा।

सत्यवाद की परिधि में इस विषय में जो है, यह सत्य है। असत्य नहीं है, जो नहीं है। सत् या अस्तित्व की

१—को जाणइ परे छोए, बल्लि वा नल्लि वा पुणो—उत्तराण्यध्वन ५।६। ये वं प्रेते विधिक्किंसा मनुष्ये ज्जीत्येके, नायमस्तीति चेके एतद् विज्ञानमनुशिष्टत्वाहं वण्णामिष वरस्सुतीथः। (कंडोपनिषद्)

२—जे एणं जाणइ, से सव्वं जाणइ। जे सव्वं जाणइ, से एणं जाणइ।

३—आत्मनि विज्ञाते सर्वविद् विज्ञातं भवति—बृहदारण्यक २।४।६.

४—जस्सिमे सहां य रुद्धा य रसा य गंधा य फासा य अजिसमभागया भवति, से वाय्वे—आचार्य १।१।१.

५—विषयवती वा प्रवृत्तिस्त्वप्रा मनसः स्थिति निवृत्त्यनी—पातंजल योग-वर्णन १।३५.

उपलब्धि का जो साधन है, वह भी सत्य है। स्वल्प की दृष्टि से आत्मा सत्य है। उसकी उपलब्धि का जो साधन है, वह भी सत्य है। पदार्थोपलब्धि का साधन ज्ञान और आत्मोपलब्धि का साधन धर्म है। जैन आचार्य इसे मोक्ष-मार्ग, पतंजलि-योग और बौद्धाचार्य विबुद्धि मार्ग कहते हैं। शब्दार्थ में तीनों कुछ भिन्न हैं, फलितार्थ में अभिन्न। चित्त-वृत्तियों की एकाग्रता के बिना न मोक्ष मार्ग उपलब्ध है, न आत्मलीनता ही होती है और न विबुद्धि मार्ग मिलता है। चित्त एकाग्र बनता है तभी ये सब बनते हैं। पतंजलि की भाषा में चित्त-वृत्तियों का निरोध होता है; वह योग है<sup>१</sup>। जैनों की भाषा में खरीर, वाणी, और मन की प्रवृत्तियों का जो पूर्ण निरोध है, सर्व संवर है, वह योग है।<sup>२</sup>)

### योग शास्त्र :—

शास्त्र वह होता है, जो साधन करे और जिसमें प्राण-शक्ति हो।<sup>३</sup> योग, खरीर, वाणी और मन पर शासन करता है तथा वह आत्मा को विश्वातीत तत्त्व से प्राण देता है, इसलिये वह शास्त्र है। शास्त्रों की परंपरा में जैसे पतंजलि ने योग-दर्शन लिखा वैसे जैन परम्परा में उमास्वति ने मोक्षमार्ग लिखा। योग शब्द जैन आगमों में व्यवहृत है—समाधि-योग, ध्यान-योग, भावना-योग आदि शब्द अनेक बार प्रयुक्त हुए हैं। उत्तरवर्ती जैन आचार्यों ने समाधितन्त्र, ध्यानशतक, सुधारस आदि अनेक ग्रंथ लिखे हैं। किन्तु योग शब्द को प्रधान मानकर लिखने वालों में आचार्य हरिमित्र, हेमचन्द्र और यशोधियजी हैं। हरिमित्र के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं—योगविधिका, योगविन्दु, योगदृष्टि समुच्चय और योगसतक।

हेमचन्द्र का योग-शास्त्र सुन्दर कृत है। यशोधियजी ने पतंजलि योग-दर्शन की जैन दृष्टि से परीक्षा की है और वे योगविधिका आदि के व्याख्याकार भी हैं। आचार्य सुमचन्द्र का सांगण्य योग शब्द परक नहीं है पर उसकी पद्धति योग-शास्त्र की है। नागसेन का तत्त्वानुशासन और पूज्यपाद का समाधितन्त्र व इष्टोपदेश इसी कोटि के ग्रन्थ हैं।

योग की व्याख्या—उमास्वति ने सम्मग्नदर्शन, सम्मग्नज्ञान और सम्मग्नचरित्र को मोक्ष मार्ग कहा है।<sup>४</sup> उसी को आचार्य हेमचन्द्र ने योग कहा है।<sup>५</sup> हरिमित्र सूरि के अभिमत में धर्म-मात्र योग है। योग वह है जो मोक्ष से योग-सर्वण करावे। धर्म मोक्ष का साधन है, इसलिए धर्म का जितना परिशुद्ध व्यापार है, वह सब योग है।<sup>६</sup> यह निश्चय दृष्टि से है। किन्तु व्यवहार दृष्टि या तांत्रिक संकेत के अनुसार योग-स्थान, आसन आदि एकाग्रता के विशेष प्रयोग को कहा जाता है। हरिमित्र सूरि ने योग के ५ प्रकार बतलाये हैं।<sup>७</sup>

१. स्थान—कामोत्सर्ग, पर्यंक, पद्मासन आदि आसन।

२. ऊर्ग-वर्ण—शब्द का उच्चारण, मंत्र, जप आदि

३. अर्थ—नेत्र आदि का वाष्पार्थ

४. आकम्बन—रूपी द्रव्य में मन को केन्द्रित करना।

५. रहित—निराकम्ब या निर्विकल्प-चिन्मात्र समाधि रूप।

इनमें से प्रथम दो प्रकारों को कर्मयोग और शेष तीन प्रकारों को ज्ञान-योग कहा है।<sup>८</sup>।

पतंजलि के अनुसार योग है—

१—योगवित्तवृत्ति निरोधः—योगदर्शन १।२।

२—उत्तराधयन २९।

३—शासन सामर्थ्येन तु, संप्राण-बलेन चानवचेन; युक्तं यत्तच्छास्त्रम्—प्रश्नपरिचयः १८८।

४—सम्मग्नदर्शनज्ञानचरित्राणि मोक्षमार्गः—सत्त्वार्थसूत्र १।१।

५—मोक्षोपायो योऽसौ, ज्ञान-ध्यान-चरणतत्त्वकः—अभिधानं चिन्तामणि—१।७७।

६—योग विधिका १ व्याख्या।

७—दृढाणुश्रव्यालंबण—रहिमी तं तस्मि पंचहा-एको—योगविधिका २।

८—युगमित्य कम्मजोगो, तस्मा तिर्य माणजोगो उ—योगविधिका ३।

९—धमनियमासनप्राणायामप्रत्योहरपारणाध्यानसमाधयोष्टावंगानि—योगदर्शन २।२९

१. यम—अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।<sup>१</sup>
२. नियम—बीच, संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वर प्रणिधान।<sup>२</sup>
३. आसन—सुख पूर्वक स्थिर होकर बैठना।<sup>३</sup>
४. प्राणायाम—श्वास-प्रश्वास का यतिविच्छेद।<sup>४</sup>
५. प्रत्याहार—इन्द्रियों को अपने-अपने विषयों से हटाना अन्तर्मुखी करना।<sup>५</sup>
६. धारणा—चित्त को किसी व्‍येय में आसना-स्थिर करना।<sup>६</sup>
७. ध्यान—चित्त का एक विषय में स्थिर होना।<sup>७</sup>
८. समाधि—वही ध्यान जब अर्धमान का प्रतिभास हो जाए, स्वरूप शून्य हो जाए।<sup>८</sup>

जैन परम्परा में योग की अष्टांग व्यवस्था नहीं है। हरिभद्र सुरि ने जो पंचांग व्यवस्था की है, यह नवीन है। प्राचीन व्यवस्था द्वावशांग है। उसे तप कहा गया है। उसके बारह अंग हैं।<sup>९</sup>

१. अनशन—उपवास आदि तप।
२. ऊनोदरी—कम खाना, मिताहार।
३. भिक्षाचरिका—जीवन-निर्वाह के साधनों का संयम।
४. रस-परित्याग—सरस आहार का परित्याग, अस्वाद।
५. कामक्लेश—आसन।
६. संलीनता—इन्द्रियों को अपने विषयों से हटा अन्तर्मुखी करना।
७. प्रायश्चित्त—पूर्व कृत दोष विशुद्धि करना।
८. विनय—नम्रता।
९. वैवावृत्त्य—दूसरों के लिए कुछ करना।
१०. स्वाध्याय—पठन।
११. ध्यान—चित्त वृत्तियों को स्थिर करना।
१२. व्युत्सर्ग—शरीर की प्रवृत्ति को रोकना।

इनमें प्रथम छः को बाह्य और शेष छः को आन्तरिक तप कहा गया है। महर्षि पतंजलि ने पूर्ववर्ती पाँच योगांगों को बहिरंग साधन कहा है।<sup>१०</sup> धारणा, ध्यान और समाधि—ये तीन अंतरंग हैं।<sup>११</sup> निर्बीज समाधि के सिद्धे इन्हें भी बहिरंग माना है।<sup>१२</sup> अनशन, ऊनोदरी भिक्षाचरिका और रस-परित्याग। इनका संबंध भोजन से है। स्वास्थ्य की दृष्टि से भोजन का

१. अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः—योगदर्शन २।३०।
२. बीचसंतोषतपस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि—योगदर्शन २।३२।
३. स्थिरसुखमासनम्—योगदर्शन २।४६।
४. तस्मिन् सति श्वास-प्रश्वासायौर्मेतिविच्छेदः प्राणायामः—योगदर्शन २।४८।
५. स्वविषयासंप्रयोगे चित्तस्य स्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः—योगदर्शन २।५४।
६. देशबन्धविचलस्य धारणा—योगदर्शन ३।१।
७. तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्—योगदर्शन ३।२।
८. तदेवार्थमात्रभिर्मात्रैस्वरूपशून्यमिव समाधिः—योगदर्शन ३।३।
९. अणस्य ८० पायश्चित्तं—३० उ०, १०।
१०. अस्तानि पंच बहिरंगाणि साधनानि—आसमाध्य ३।१।
११. त्रयमंतरंग पूर्वभ्यः—योगदर्शन ३।७।
१२. सदपिवहिरंगनिर्बीजस्य—योगदर्शन ३।८।

निवेक प्रत्येक मनुष्य के लिये आवश्यक है। योगी के लिये उसकी और अधिक अपेक्षा है। जो व्यक्ति काल-क्षेत्र, माया, स्वात्म-हित या पथ्य, परिच्छ, लघु और अपने पावन बल को देखकर भोजन करता है, उसे औषध से क्या ? औषध उसे लेनी होती है जो अमित और अहित सावे। यह स्वास्थ्य दृष्टि है। योगसाधना में शरीर की अपेक्षा मन को प्रधानता दी गई है। मानसिक स्वास्थ्य के लिये भोजन पर जितना विचार किया गया है, उतना ही भोजन न करने पर किया है। जेनेतर योग-शास्त्री इस विषय में भिन्न मत रखते हैं। चेरण्ड ने योगी के लिये उपवास का निषेध किया है।<sup>१</sup>

उन्होंने लिखा है कि योगी कठिन और बासी भोजन न करे जेनाचामों<sup>१</sup> ने साधन के लिये दीर्घ तप का विधान किया है। भगवान् महावीर दीर्घ तपस्वी थे। उन्होंने दीर्घ तप किया, दो उपवास से लेकर छः मास तक के उपवास किये।<sup>१</sup> दीर्घकालीन उपवास से रासायनिक परिवर्तन होता है, संकल्प-सिद्धि सहज सुलभ होती है, यह तत्त्व उन्हें ज्ञात था। उपवास का अर्थ आहार त्याग ही नहीं है। उसका अर्थ है विषय और विकार के त्याग की संयुक्त आराधना। गीता के अनुसार—“निराहार व्यक्ति धियर्थे से निवृत्ति पा लेता है। उससे रस नहीं कूटता, किन्तु रस-रहित परमतत्त्व का साक्षात् पा वह रस से भी मुक्त हो जाता है।”<sup>१</sup> उपवास का प्रयोजन शरीर-शोधन नहीं, किन्तु लक्ष्यपूति है। शरीर का शोधन होना उसका प्रासंगिक परिणाम है। महात्मा बुद्ध ने अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिये संकल्प किया—“इस आसन पर बैठे-बैठे मेरा शरीर भले सूख जाए, चमड़ी, हड्डि और मांस भले चिन्त हो जाएँ, किन्तु सुदुर्लभ बोधि को प्राप्त किये बिना यह शरीर इस आसन से विचलित नहीं होगा।” भगवान् महावीर ने संकल्प किया कि मैं सब प्रकार के कष्टों को तब तक सहन करूँगा, जब तक केवल ज्ञान की उपलब्धि न हो जाए। संकल्प की पूर्ति के लिये उपवास, शरीर-शोधन या विषय-वर्जन आवश्यक है। प्राणायाम के साथ उपवास का सम्बन्ध कम है। उपवास का निषेध भी प्राणायाम के प्रकरण में किया गया है और उसके आरम्भ में दूध-पानी तथा दो बार भोजन करने का विधान किया गया है।<sup>१</sup>

जैन आचार्य प्राणायाम को महत्त्व नहीं देते। उनके अविमत में यह चित्त-निरोध और इन्द्रिय-विजय का निश्चित उपाय नहीं है।<sup>१</sup> जैन प्रक्रिया के अनुसार विजातीय द्रव्य का रचन और अंतर भाव में स्थिर होना कुम्भक है। चित्त की एकाग्रता के लिए यही प्राणायाम है। योग वाशिष्ठ में हठ से चित्त की विजय को अनुपादेय माना गया है। उन्नावरी या शिताहार के विषय में सब योगदर्शन एक मत हैं।<sup>१</sup> रस-परित्याग का अर्थ है विकृति बढ़ाने वाले रसों का वर्जन या अस्वात्-वृत्ति। योग-साधना और स्वाद वृत्ति में उतना ही विरोध है, जितना विरोध अहिंसा और भय में है। साधक नित्य रसों का सेवन न करे

१. कालं क्षेत्रं, मायां, स्वात्म्यं द्रव्यं शुद्धं लक्षणं स्वबलम् ज्ञात्वा यो भ्यबहार्यं मुञ्चते किं भोजनं तस्य—  
प्रथमरतिः १३७

२. प्रातःस्नानोपवासविधि, कायकेश विधि विना। एकाहारं निराहारं, यामति च न कारयेत्—चेरण्ड संहिता ५।३०।

३. कठिनं दुरितं पूति उष्णं पदुषितं तथा अतिशीतं चाति चोषं, भक्ष्यं योगी विषययेत्—चेरण्ड संहिता ५।२९।

४. आवश्यक निर्भूयित पत्र २६६-३००।

५. विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनाः।

रसवर्जं रसोपत्य, परं दृष्ट्वा निवर्तते—गीता २.५९।

६. इहासने शुष्यतु मे शरीरं, त्यागस्त्रिमासं प्रलयं च यातु। श्वल्पिष्यति-मुदचरित, अप्राप्य बोधिं बहुकल दुर्लभां नैवासनात् कायचित्।

७. एवं विधि विधानेन, प्राणायामं समाचरेत्। आरंभे प्रथमं कुर्वात्, शीराभ्यं नित्यं भोजनम्। मध्याह्ने चैव सायान्ते, भोजनद्वयमाचरेत्—चेरण्ड संहिता ५।३१।

८. न च प्राणायामादि दृढयोगाभ्यासवित्तविरोधे परमेन्द्रिय जये च निश्चित उपायोपि ‘अज्ञानं च गिंसमदं’—जाब० नि० निर्दुषित इत्याद्यामेन योग समाधान विघ्नत्वेन बहुलं तस्य निषिद्धित्वात्—पातंजल योगदर्शन—यशोविजयजी

९—मियासमे, दशवेकालिक ८।

शिताहारं विना यस्तु, योगारंभं तु कारयेत्।

नाना रोगी भवेत्तस्य, किञ्चिद् योगो न सिञ्चति—चेरण्ड संहिता ५।१६।

मनोज्ञ जाहंगिर करे, उसमें आसक्त नहीं हो, उसकी स्मृति न करे, उसमें मति का निबोध न करे ।<sup>१</sup>

कायस्थेय—कायस्थेय के चार प्रकार हैं :—<sup>२</sup>

१. आसन—

२. आतापना—सूयों की रश्मियों का ताप लेना, शीत को सहन करना—निर्वस्व रहना ।

३. विभूषा—वर्णन

४. परिकर्म—शरीर की साज-सज्जा का वर्णन । आसन दो प्रकार के होते हैं—शरीरासन और ध्यानासन । पतंजलि ने आसन को 'स्थिर सुख' कहा है ।<sup>३</sup> ध्यानासन के लिये दो अपेक्षाएँ हैं—(१) शरीर स्थिर रहे और (२) सुखपूर्वक बैठ जा सके । जैन परम्परा में वीरासन आदि कठोर और पद्मासन आदि सुखासन—इन दोनों को सुखावह कहा गया है ।<sup>४</sup>

इन दोनों का ध्यान के लिये प्रयोग होता था । आगमों में निम्नलिखित आसनों का विशेष उल्लेख मिलता है ।<sup>५</sup>

१. स्थान स्थिति—(कायोत्सर्ग)—दोनों मुखाङ्गों को फैलाकर पैर की दोनों एड़ियों को परस्पर मिला या वितरित । जितना अन्तर रख सकल लड़ा रखना ।

२. स्थान—स्थिर, शान्त बैठना ।

३. ऊकड़ू—पैर और पुत दोनों भूमि से छगे रहें बैसे बैठना । येरुण्ड संहिता के अनुसार—अंगुठों को भूमि पर टिका एड़ियों को ऊपर की ओर उठा, उन पर बुझा रख बैठना ।<sup>६</sup>

४. पद्मासन—बायी जाँघ पर दायी पैर और दायी जाँघ पर बायी पैर रखकर हथेलियों को एक दूसरे पर रख नाभि के नीचे रखना ।

५. वीरासन—बायी पैर बाईं सांघल पर दायी पैर बाईं सांघल पर रखना, दोनों हाथों को नाभि के पास रखना । अथवा सिंहासन पर बैठ, पैर नीचे भूमि पर टिका रखें हों और सिंहासन निकाल लिया जाए, वह आसन (अथवा) एक पैर से दोनों अङ्गुलीयों को बसा, दूसरे पैर को दूसरी जाँघ पर रख सरल भाव से बैठना ।

६. गोबीहिका—पाय के बुझने जैसी स्थिति में बैठना ।

७. पर्याकासन—दोनों जाँघों के अधोभाग को पैरों पर टिका, दोनों हाथों को नाभि के सामने क्षिप्त रख बैठना ।

इनमें से पद्मासन आदि आसन चित्त की स्थिरता के लिए हैं और वीरासन आदि वैयों की प्राप्ति के लिए ।

संलीनता—संलीनता के चार प्रकार हैं :—

१. इन्द्रिय-संलीनता—इन्द्रियों के विषयों से वचना ।

२. कषाय-संलीनता—क्रोध, मान, माया और लोभ से वचना ।

३. दोष-संलीनता—मन, वाणी और शरीर की प्रवृत्ति से वचना ।

४. निविकल्य-आसन—एकान्त स्थान में सोना, बैठना । संलीनता की आंशिक तुलना पतंजलि के प्रत्याहार से होती है । योगी के लिए उपशान्त वृत्ति और स्थिरता आवश्यक होती है ।

इसके चतुर्थ प्रकार में योगी कहाँ रहे, इसका निर्देश है<sup>७</sup> साधक के लिये इमशान, शून्मागार और मूलमूल इन स्थानों में रहने का विधान है ।<sup>८</sup> तप के ये छहों प्रकार विषयों से वचने के साधन हैं । विकार आत्मा का आन्तरिक दोष है ।

१. प्रव्रत व्याकरण, संवत्सार ५.

२—औपपातिक, उपोधिकार.

३—स्थिरसुखमासनम्, योगदर्शन २।४५.

४—ठापां०, उ० ३।०२७.

५. औपपातिक, उपोधिकार.

६. अंगुष्ठाभ्यां मण्डप्य, घरां गुल्फे च से गती । उपोपरि बुद्धं न्यस्य विहोय मुक्तासनम्—२।२७.

७. औपपातिक, उपोधिकार.

८. सुस्थाने सुप्रगारे वा, स्वसमूले व एगवो—उत्तराध्वयन, २.

२. अपाय-विचय—हेय क्या है, इसका चिन्तन करना ।

३. विपाक-विचय—हेय के परिणामों का चिन्तन करना ।

४. संस्थान-विचय—लोक या पदार्थों की आकृतियों, स्वरूपों का चिन्तन करना ।

आज्ञा, अपाय, विपाक और संस्थान ये ध्येय हैं । जैसे स्थूल या सूक्ष्म आलम्बन पर चित्त एकाग्र किया जाता है, वैसे ही इन ध्येय विषयों पर चित्त को एकाग्र किया जाता है । इनके चिन्तन से चित्त-निरोध होता है, चित्त की शुद्धि होती है, इसलिये इनका चिन्तन धर्म्य ध्यान कहलाता है ।

आज्ञा-विचय से नीतराग-भाव की प्राप्ति होती है । अपाय-विचय से राग-द्वेष और मोह और उनसे उत्पन्न होने वाले दुःखों से मुक्ति मिलती है । विपाक-विचय से दुःख कैसे होता है ? क्यों होता है ? किस प्रवृत्ति का क्या परिणाम होता है ? इनकी जानकारी प्राप्ति होती है । संस्थान-विचय से मन अनासक्त बनता है । विचय की उत्पाद, व्यय और द्रुवता जान ली जाती है, उसके विविध परिणाम-परिवर्तन जान लिए जाते हैं, तब अनुष्य का मन स्नेह, भृणा, हास्य, शोक आदि विकारों से विरक्त हो जाता है ।

धर्म्य-ध्यान, चित्त-निरोध या चित्त-विशुद्धि का प्रारम्भिक अभ्यास है । शुक्ल ध्यान में यह अभ्यास परिपक्व हो जाता है । मन सहज ही चंचल है । इन्द्रियाँ अपने-अपने विषय की ग्रहण कर उसे प्रेरित करती हैं, इसलिए उसकी चंचलता और बढ़ जाती है । वह समूचे विचय की परिणाम करने लग जाता है । ध्यान का कार्य है उस भ्रमणशील मन को क्षेप विषयों से हटा, किसी एक विषय पर स्थिर कर देना ।

ज्यों-ज्यों स्थिरता बढ़ती है, त्यों-त्यों मन शांत और निष्कलम्य हो जाता है । शुक्ल ध्यान के अन्तिम चरण में मन की प्रवृत्ति का पूर्ण निरोध, पूर्ण संवर या समाधि प्राप्ति हो जाती है ।

१. शुक्ल ध्यान के चार प्रकार हैं—१. पृथक्त्व चित्तक—सविचारी, २. एकत्व चित्तक—अविचारी, ३. सूक्ष्म-विषय—अप्रतिपाती, ४. समुच्चिन्न-विषय—अनिवृत्ति ।

पतंजलि ने समापत्ति के चार प्रकार बताए हैं—१. सचित्तक, २. निवृत्तक, ३. सविचारा, ४. निविचारा ।

जैन परम्परा के अनुसार चित्तक का अर्थ युतालम्बी विकल्प है । विचार का अर्थ है परिवर्तन । पूर्वघर मुनि पूर्वभुत के अनुसार किसी एक द्रव्य का आलम्बन के ध्यान करता है, किन्तु उसके किसी एक परिणाम या पर्याय पर स्थिर नहीं रहता । वह उसके विविध परिणामों पर विचरण करता है तथा शब्द से अर्थ पर और अर्थ से शब्द पर एवं मन वाणी और शरीर में से एक दूसरी प्रवृत्ति पर संक्रमण करता है, नाना दृष्टिकोणों से उस पर चिन्तन करता है । उसे पृथक्त्व-चित्तक सविचारी कहा जाता है ।<sup>१</sup> पतंजलि ने शब्द, अर्थ, ज्ञान के विकल्पों से संकीर्ण समापत्ति को सचित्तक माना है ।<sup>२</sup>

पूर्वघर मुनि पूर्वभुत के अनुसार किसी एक द्रव्य का आलम्बन के उसके किसी एक परिणाम पर चित्त को स्थिर करता है । वह शब्द, अर्थ और मन, वाणी तथा शरीर पर संक्रमण नहीं करता । वैसा ध्यान एकत्व चित्तक अविचारी कहलाता है । पहले में पृथक्त्व है, इसलिए वह सविचारी है । दूसरे में एकत्व है, इसलिये वह अविचारी है ।

पहला समाप्त-गृह का प्रदीप है और दूसरा निर्वाण-गृह का । पतंजलि ने शब्द, ज्ञान आदि विकल्पों से शून्य अर्थात् अर्थ-मात्र के साक्षात्कार की निवृत्तक समापत्ति माना है ।<sup>३</sup> उनके अभिमत में सचित्तक और निवृत्तक स्थूल पदार्थ विषयक हैं, सविचारा और निविचारा सूक्ष्म पदार्थ विषयक हैं ।<sup>४</sup> जैन दृष्टि के अनुसार उन दोनों प्रकारों में स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के पदार्थ आलम्बन बनते हैं । पतंजलि में चारों समापत्तियों को सबीन मानते हैं ।<sup>५</sup> जैन दृष्टि के अनुसार ये मोह

१. स्थानाक्ष्ण ४।१।२४७.

२. स्थानाक्ष्ण वृत्ति ४।१।२४७, पत्र १९१.

३. तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पेऽसत्कीर्णा सचित्तका समापत्तिः—योगदर्शन १।४२.

४. स्मृति परिशुद्धौ स्वरूपशून्योत्पत्त्यां ग्राह्यनिर्भासानिवृत्तिकां—योगदर्शन १।४३.

५. एतदर्थं सविचारा निविचारा सूक्ष्म विषया व्याख्याता —योगदर्शन १।४४.

६. सा एव सबीनः समाधिः—योग दर्शन १।४६.

के उपशम से प्राप्त हो, तो सबीज और मोह के क्षय से प्राप्त हो, तो निर्बीज होती है ।<sup>१</sup>

पृथक्त्व वितर्क सविचारी अर्थात् भेद-प्रधान ध्यान का अभ्यास श्रद्धा होता है, तब एतत्त्व वितर्क-अविचारी अर्थात् भेद-प्रधान ध्यान प्राप्त होता है । इनके अभ्यास से मोह क्षीण होता है, उसके साथ-साथ ज्ञान और दर्शन के आवरण तथा अन्तर्य क्षीण हो जाते हैं । आत्मासर्वज्ञ, सर्वदर्शी, वीतराग और अनन्त शक्ति-सम्पन्न बन जाता है । आयुष्य शेष रहता है, तब तक वह योगी जीता है । उसकी पूर्ति निवृत्त होती है, तब उसके सूक्ष्म-क्रिय-अप्रतिपाती ध्यान होता है । इसमें पहले मन का, फिर वाणी का और फिर काया का निरोध होता है । श्वास जैसी सूक्ष्म-क्रिया बचती है । पश्चात् उसका भी निरोध हो जाता है, उसे समुच्छिन्न क्रिय-अनिवृत्ति ध्यान कहा जाता है ।

इनकी प्राप्ति होते ही मुनि पञ्च ह्रस्वाक्षरो (अ, इ, उ, ऋ, ए) के उच्चारण काल तक शरीरी रहता है, फिर मुक्त हो जाता है । पतञ्जलि के शब्दों में शुक्ल ध्यान के प्रथम दो भेदों को सप्रज्ञात और अविम दो भेदों को असप्रज्ञात समाधि कहा जा सकता है ।<sup>२</sup>

धर्म ध्यान के चार लक्षण हैं—

१ आशा-रुचि—राग-द्वेष, मोह के दूर होने से जो कुत्रह-मिथ्या आग्रह का अभाव होता है ।

२ निसर्ग-रुचि—पूर्व धृष्टि से उत्पन्न सहज रुचि ।

३ सूत्र रुचि—सूत्र के अध्ययन से उत्पन्न रुचि ।

४ अवगड रुचि—तत्त्व के अवगाहन से उत्पन्न रुचि ।

धर्म ध्यान के चार असम्बन्ध हैं — १ वाचना—पढ़ाया, २ प्रच्छन्ना—पूछना, ३ परिवर्तना—दोहराना,

४ अनुप्रेक्षा—चिन्तन ।

धर्म-ध्यान की चार अनुप्रेक्षाएँ हैं—

१ एकत्वानुप्रेक्षा—‘मैं अकेला हूँ’ ऐसी भावना ।

२ अनित्यानुप्रेक्षा—‘सब समय अनित्य हूँ’ ऐसी भावना ।

३ अशरणानुप्रेक्षा—‘हूँसरा कोई नाग नहीं है’ ऐसी भावना ।

४ ससारानुप्रेक्षा—‘जीव ससार में परिभ्रमण कर रहा है’ ऐसी भावना ।

शुक्ल ध्यान के चार लक्षण हैं —

१ अव्यय—व्यथा का अभाव, कष्ट सहन में अचल धैर्य ।

२ असम्मोह—सूक्ष्म पदार्थ के विषय में झूठता न होना, माया जाल में न फँसना ।

३ विवेक—देह और आत्मा का परिपक्व भेद, ज्ञान समय त्याग ।

४ व्युत्सर्ग—शरीर और उपकरणों में निर्लिप्तता ।

शुक्ल ध्यान के चार आलम्बन हैं — १ क्षमा—सहन करना, अक्रोध, २ सुविदा—विलोभता, ३ शार्दव—

निरभिमानता, ४ आर्जव—सरलता ।

शुक्ल-ध्यान की चार अनुप्रेक्षाएँ हैं—

१ अनन्त वृत्ति-अनुप्रेक्षा—भव परम्परा अनादि है, ऐसी भावना ।

२ विपरिणामानुप्रेक्षा—सब पदार्थ परिणमनशील है, ऐसी भावना ।

३ अक्षुमानुप्रेक्षा—ससार के सब समीग अक्षुभ हैं, ऐसी भावना ।

१. पर्यायो—

२ समाधिरेष एवायं सप्रज्ञातोविधीयते । सम्बद्ध प्रकर्षरूपेण, वृत्त्यर्थ ज्ञानतत्त्वया—योग विन्दु ४१८  
असप्रज्ञात एवोपि, समाधिर्गम्यते परे । निरुद्धाशेषवृत्त्यादि, तत्त्वस्वरूपानुवेक्षत—योगविन्दु ४२०

४ अपायानुप्रेक्षा<sup>१</sup>—आसव बन्धन के हेतु है, ऐसी भावना ।

धर्म-ध्यान के लिए श्रद्धा, स्वाध्याय और भावना अपेक्षित हैं, यह उसके लक्षण, आलम्बन और अनुप्रेक्षाओं से फलित होता है। शुक्ल-ध्यान के लिए आत्मा के स्वभाव का अवगाहण और भावना अपेक्षित है, यह उसके लक्षण आदि से ज्ञात होता है। भावनाएँ १२ हैं—(१) अनित्य, (२) अक्षरण, (३) ससार, (४) एकत्व, (५) मन्वत्, (६) अधोच, (७) आस्रव, (८) सवर, (९) निर्भरा, (१०) धर्म, (११) लोक-सत्त्वान, और (१२) योगि। चार भावनाएँ और हैं—(१) नीची, (२) प्रमोद, (३) कल्याण, (४) मध्यस्थ ।

इनमें प्रथम चार भावनाएँ धर्म-ध्यान की अनुप्रेक्षाएँ हैं। अनन्तवृत्ति-सत्तापानुप्रेक्षा का ही स्थिर अभ्यास है। विपरिणाम को लोक, अपायु को आस्रव और अशुभ को अधोच भावना कहा जा सकता है।

व्युत्सर्ग—तपो-योग का १२ वाँ प्रकार व्युत्सर्ग है। इसका अर्थ है—देहाध्यास की मुक्ति, शरीर की स्थिरता ।

महाश्रत और तपोयोग में पतञ्जलि के अष्टांग योग के ६ अंग समाविष्ट हैं। प्राणायाम और धारणा ये दो शेष रहते हैं। प्राणायाम के विषय में जैन-भावना क्या है? यह बतलाया जा चुका है

धारणा के विषय में कोई मतभेद नहीं है। आठक भी योग का एक अंग है। इसमें चित्त और वृत्ति दोनों एकत्र स्थिर किये जाते हैं। जहाँ भगवान् महावीर की ध्यान-मुद्रा का उल्लेख हुआ है, वहाँ जन्में एक पुद्गल-निविष्ट वृत्ति और अनिमित्त नयन कहा गया है? नासाग्र वृत्ति को भी बहुत महत्त्वपूर्ण माना है। आचार्य हैमचन्द्र ने जिनमुद्रा की विशेषता बतलाते हुए लिखा है—“जिनेन्द्र ! आपकी ओर-ओर विशेषताओं को सीखना तो बुरा रहा, पर अन्यतीर्थिक देवों ने पर्यंक-आसन, शिबिल-शरीर और नासाग्र वृत्ति बाकी आपकी मुद्रा भी नहीं सीखी।”<sup>२</sup> उत्तरवर्ती ग्रंथों में मुकुटी, कान, ललाट, नाभि, तालु और हृदय-कमल आदि धारणाओं की चर्चा मिलती है।<sup>३</sup> भगवान् महावीर ने साधना का जो क्रम प्रस्तुत किया, उसमें अनशन और ध्यान इन दोनों का सम्मेलन था। यह साधना क्रम न केवल कष्ट-सहन था और न कष्ट से पलायन कर चित्त को एकाग्र करने का प्रयत्न था। साधक के लिए सहिष्णुता और एकाग्रता दोनों आवश्यक होते हैं। इस साधना क्रम में दोनों का सुमेल था। समय-परिवर्तन के साथ क्रम में परिवर्तन हो गया। ध्यान का स्थान गौण हो गया और अनशन साधना के सिंहासन पर जा बैठा। इसीलिए अन्य दर्शनी लोग जैन-साधना को केवल कष्टमय या अत्यन्त कठोर मानते हैं।

भगवान् महावीर का साधना काल बारह वर्ष और तेरह पक्ष का है। उसमें अनशन, आसन और ध्यान की स्वर्णां सी रहती है। भगवान् ने इस अवधि में तीन तो उपवास दिन भोजन-पानी ग्रहण किया और ऊकड़ू आसन, निषद्या-कायोत्सर्ग-प्रतिप्राई कष्ट सी बार स्वीकार की।<sup>४</sup>

बारह बार एक रात्रि की प्रतिमा स्वीकार की।<sup>५</sup> भगवान् को जब केवल ज्ञान उत्पन्न हुआ, तब वे ऊकड़ू आसन में बैठे थे, दो दिन का उपवास था<sup>६</sup> और ध्यानात्मिका में यत्नमान थे।<sup>७</sup> भगवान् जब दुर्बलूगि के पैदाल भ्रम में विहार कर रहे थे, तब उन्होंने पोलास नामक वन में तीन दिन का उपवास किया। कायोत्सर्ग मुद्रा की। उनका शरीर आगे की ओर कुछ

१ स्थानाग ४।१।२४७

२. एकपोगल निविद्धदिद्विती, अणिमित्त नयणे—अनवती ३।२।

३. वसुधव पर्यंक धम पल्लव च, दुखी च न सा निवसे स्थिरे च ।

न शिस्तिय परतीर्थनार्यजिनेन्द्रमुद्राणि त्वान्महास्ताम् ॥ अयोग्यव्यवच्छेदिका २०॥

४. वसुधियये अवसि ललाटे, नाभी तालुनि हृत्कूल निवटे ।

तत्रैकस्मिन् देशे चैत, सध्यानी वरतीत्यति शान्तम् ॥ वैराग्यगणिताला ३४॥

५. विनिनस्य दिवसाण—आवश्यक नियुमित, ५३५।

६. आनश्यक नियुमित ५३१ ।

७. आवश्यक नियुमित ५२९ ।

८. शाण्ठतरियाए वट्टमाणस—आ० जि० ५२४ वृत्ति पत्र २९८ ।



मुका हुआ था। दृष्टि एक पुद्गल पर टिकी हुई थी। आँखें अनिमेष थी। शरीर प्रणिहित था, इन्द्रियाँ मृत्त थी। दोनों पैर सटे हुए थे और दोनों हाथ प्रलम्बित थे। इस मुद्रा में भगवान् ने एक रात्रि की महाप्रतिमा की।<sup>१</sup>

सानुलटि ग्राम में भगवान् ने भद्रा, महाभद्रा और सर्वतोभद्रा प्रतिमाएँ की। पूर्व, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण इन चारो दिशाओं में चार-चार पहर कायोत्सर्ग किया जाए वह भद्रा प्रतिमा है। इसकी आराधना करने वाला पहले दिन पूर्वाभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है, रात को दक्षिणभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है। दूसरे दिन पश्चिम दिशाभिमुख और रात को उत्तराभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है। भगवान् ने भद्रा के अनन्तर ही महाभद्रा प्रतिमा प्रारंभ कर दी। उसमें चारों दिशाओं में एक दिन-रात कायोत्सर्ग किया जाता है। भगवान् ने चार दिन तक इसकी आराधना की। इसके अनन्तर सर्वतोभद्रा का प्रारंभ किया। इसमें दस दिन-रात लगे। चारों दिशाओं में चार दिन-रात, चारो विदिशाओं में चार दिन-रात और एक-एक दिन-रात ऊँची और नीची दिशा के अभिमुख हो कायोत्सर्ग किया। इस तरह सोलह दिन-रात तक भगवान् सतत-ध्यानरत और उपवासी रहे।<sup>१</sup>

स्थानांग में इनके अतिरिक्त सुभद्रा प्रतिमा का उल्लेख और मिलता है।<sup>१</sup> उसका अर्थ आज्ञात नहीं है, वृत्तिकार अमर-देव सूरि को भी ज्ञात नहीं था।<sup>१</sup> इनके अतिरिक्त सप्ताधि प्रतिमा, उपधान-प्रतिमा, विवेक-प्रतिमा और व्युत्कर्ण-प्रतिमा, क्षुल्लिकामोय प्रतिमा, महतीमोय-प्रतिमा, यथामया और यथमभ्या आदि प्रतिमाओं का उल्लेख मिलता है।<sup>१</sup> इनकी परम्परा क्षुप्त है और हृदय अज्ञात। जैन परम्परा में ध्यान-क्रम इस प्रकार है :—

१. स्थान—कायोत्सर्ग, आसन आदि।

२. मीन—वाक् संयम।

३. ध्यान—एकाग्रता।

भगवान् प्रायः मीन रहते थे।<sup>१</sup> आसनस्थ होकर ध्यान करते। वे ऊँची-नीची और तिरछी तीनों दिशाओं में स्थित पदार्थों को अपना ध्येय बनाते।<sup>१</sup>

मीनी के लिए निद्रा विजय भी आवश्यक है। भगवान् ने साधना-काल में केवल १ मूत्रत भर नींद ली।<sup>१</sup>

भगवान् प्रहर भर तिर्यग् मित्तिना-दृष्टि टिका कर ध्यान करते थे।<sup>१</sup> भगवान् के शिष्यों के लिए भी ध्यान 'कोटोपगत' विशेषण प्रचुरता से प्रयुक्त हुआ है। इसी वही परम्परा कैसे क्षुप्तप्राय हो गई, यह एक अन्वेषणीय विषय है।

**साधनाकी बाधाएँ :—**

(१) मोह, (२) शब्दोपशम का अभाव, (३) अस्वस्थता<sup>१</sup>, (४) स्तम्भ, (५) मिथ्यात्व, (६) अविरति, (७) प्रमाद, (८) कषाद, (९) शरीर, वाणी और मन की चंचलता, (१०) आलस्य<sup>१</sup>, (११) अविनय और (१२) विह्वलि-प्रति-

१. आवश्यक निर्मुक्ति पत्र २८८।

२. आवश्यक निर्मुक्ति ४९५ वृत्ति पत्र २८८।

३. चत्वारि पट्टिमाओ षं० सं०—'भद्रा, सुभद्रा, महाभद्रा, सम्बतोभद्रा' ४।१।२५१।

४. सुभद्राध्यायेनमूलेन सम्भाव्यते, न च दृष्टेति न लिखिता—स्थानांगवृत्ति, ४।१।२५१।

५. स्थानांग ४।१।२५१।

६. आचार्य १।९।१।६२, २।७६।

७. अविनयकाह से महावीर, आसणत्वे अमुनकृए क्षाणं उद्बं अहे तिरियं च, पेहमाणे समाहिमपठिने—

आचार्य १।९।४।१०८।

८. आवश्यक निर्मुक्ति पत्र २७०।

णिहं पि नो पयामाए सेवइ सगवं उट्ठाए। अग्गावइव अप्पाणं, ईसिं साई य अपठिने—आचार्य, १।९।२।६९।

९. बहु पोरिसि तिरियं, भित्ति चक्खुमासज्ज अंतसो क्षायइ—आचार्य, १।९।१।४६। वृत्तिकार ने इसका अर्थ भिन्न किया है, पर वह चिन्त्य है।

१०. स्थानांग, ४।२।२८३।

११. उत्तराध्यायन, १।१।३।

बढ़ता—रस लोलुपता ।<sup>१</sup> व्यथडा—ये योग-साधना या धिया के विघ्न हैं ।

(१३) पतञ्जलि में व्याधि, स्थान, सशय, प्रमाद, आलस्य, अविरति, भ्राति-दर्शन, अलक्ष्यभूमिपरव और अनव-स्थितत्व इन चित्त विशेषों को योगान्तराय माना है ।<sup>१</sup>

ध्यान की भूमिकाएँ —

— विस्तार दृष्टि से साधना के विघ्न अनेक हैं, किन्तु सबसे में उसका विघ्न एक है । वह है मोह । मोह का उदय होता है । ध्यानमग हो जाता है, उसका उपशम, क्षय उपशम और क्षय होता है, ध्यान प्रशस्त हो जाता है । ध्यान की प्रपात भूमिकाएँ ग्यारह हैं ।<sup>१</sup> १ सम्यग्दृष्टि, २ देशप्रती, ३ महाव्रती, ४ वप्रमत्त, ५ अपूर्वकरण, ६ अनिवृत्ति-नादर, ७ सूक्ष्म-श्लेष्म, ८ उपपान्त-मोह, ९ शीघ्र-मोह, १० सयोगी-केवली, ११ जयोगी-केवली ।

प्रथम तीन भूमिकाओं में धर्म ध्यान होता है । चतुर्थ भूमिका में धर्म ध्यान होता है और अथा शुक्ल ध्यान भी होता है ।<sup>१</sup> इस भूमिका से सूक्ष्म लोभ की भूमिका तक शुक्ल ध्यान का प्रथम चरण प्राप्त होता है ।

शीघ्र-मोह वीतराग को शुक्ल ध्यान का दूसरा चरण प्राप्त होता है ।<sup>१</sup> दसवीं भूमिका के अंत में शुक्ल ध्यान का तीसरा चरण होता है । केवली के शरीर की स्थिरता होती है वही ध्यान है ।<sup>१</sup> ग्यारहवीं भूमिका में शुक्ल ध्यान का चतुर्थचरण प्राप्त होता है ।<sup>१</sup>

ध्यान का फल —

ध्यान का मुख्य फल है मोह विलय या परमात्म साध । उसका योग फल है लब्धि । योगदर्शन में इन्हें विभूति कहा गया है । लब्धियाँ २८ हैं । उनके द्वारा बैसे कार्य होते हैं, जिनकी कल्पना करना भी कठिन है । पर ध्यान का यह साध्य नहीं है । उसका साध्य है आनन्दोपलब्धि । आत्मा स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के शरीरों से वैच्छिन्न है । हमारे पास ज्ञान के माधन हैं इन्द्रियाँ और मन । वे बहिर विषयों की जानकारी में बचल रहते हैं । इनका बहिर दर्शन भिदे तब कही अन्तर-दर्शन वा प्रारम्भ हो ।<sup>१</sup> वही है ध्यानत्वस्था । शुक्ल ध्यान में आरब्ध योगी विश्व भर के जीवों के कर्म-बन्धन को तोड़ डालने में समर्थ होता है, यदि ऐसा हो सके ।<sup>१</sup> ध्यान की महिमा इससे अधिक और क्या हो सकती है ? मुनि के लिए विद्यान है कि वह दिन के पहले पहर में स्वाध्याय करे और दूसरे पहर में ध्यान करे ।

तीसरे पहर में आहार करे और चौथे पहर में फिर स्वाध्याय करे ।<sup>१</sup> इसी प्रकार रात के पहले पहर में स्वाध्याय दूसरे में ध्यान करे तीसरे में मीद के और चौथे में फिर स्वाध्याय करे ।<sup>१</sup>

यह औत्सर्गिक विधि थी । काल क्रम से इसमें परिवर्तन हुआ है । इसीलिए अतिशायी ज्ञान दर्शन की हानि हुई है । भगवान ने कहा है — जो मुनि (१) स्त्री-कथा, भक्त-कथा, देश-कथा, राज-कथा करता है, (२) विवेक और व्युत्सर्ग से

१ स्थानाग, ३ ।

२ योग-दर्शन, १।३० ।

३ सनवायाग, १४ ।

४ धर्म ध्यान भवत्यत्र, मुख्यवृत्त्या जिनोवितम् ॥

कृपातीत तथा शुक्ल-मधि स्यादशमात्र ॥ गुणस्थान ऋमारोह, ३५ ॥

५ तत्ताप्यमेगुणस्थाने, शुक्लसद्विधानमाविष्यम् । ध्यातु प्रक्रमते साधुराय सहननाम्बित ॥ ५१ ॥

भूत्वाय शीघ्रमोहात्मा, वीतरागो महापति । पूर्ववद् भाव समुक्तो, द्वितीय शुक्लमाश्रयेत् ॥ गुण० द्रमा० ७४ ॥

६ छद्मस्पर्शय यथा ध्यान, मनस स्थैर्यमुच्यते । तथैव नपुंस स्थैर्यं, ध्यान केवलिनो भवेत् ॥ गुण० फ० १०१ ॥

७ तत्रानिवृत्ति शब्दान्त, समुच्छिन्न क्रियात्मकम् चतुर्थं भवति ध्यानमयोगि परमैच्छित ॥ गुण० द्रमारोह १०५ ॥

८ क्षपक श्रेणि परिणत, स समयं सर्वं कर्मणा कर्म ।

क्षपयितुं श्रेको यदि कर्म-सक्रम स्यात् परकृतस्य ॥ प्रशमरति, २६४ ॥

९ पदम पोरिंस सञ्ज्ञाय, वीय क्षाण क्षियायद्, तद्वयाप निष्क्षाययि, पुणो पञ्जलीय सञ्ज्ञाय ॥ उत० २६।१० ॥

१० पदम पोरिंस सञ्ज्ञाय, वीय क्षाण क्षियायद् तद्वयाप निद् भोक्त्वा तु, पञ्जली भुञ्जी वि सञ्ज्ञाय ॥ उत० २६।१८ ॥

आत्मा को सम्यक् भावित नहीं करता, (३) पूर्व-रान और अपर-रान में धर्म-आगरिका नहीं करता, (४) शुद्ध भिन्ना की गवेषणा नहीं करता, उसे अतिशायी ज्ञान-दर्शन प्राप्त होवे-नहोते तक जाता है। इसके विपरीत जो मुनि (१) विनया नहीं करता, (२) आत्मा को असम्यक् भावित नहीं करता (३) धर्म आगरिका करता है तथा (४) शुद्ध भिन्ना की सम्यक् गवेषणा करता है, उसे अतिशायी ज्ञानदर्शन प्राप्त होता है।<sup>१)</sup>

पदार्थ-विज्ञान आज बहुत विकसित है। आत्मा-ज्ञान या प्रत्यक्षज्ञान बहुत ही अविकसित है। जो प्राप्त है उसके लिये प्रयत्न आवश्यक नहीं है, जो प्राप्त न्य है उसके लिए प्रयत्न अपेक्षित है। सत्य के साक्षात्कार के लिये आत्मा के शुद्ध रूप की अनुभूति परम आवश्यक है। आत्मा की तीन दशाएँ हैं—(१) बहिर-आत्मा, (२) अन्तर-आत्मा, (३) परमात्मा। देह और आत्मा को जो भिन्न नहीं मानता, वह बहिर आत्मा है। जिसे देह और आत्मा के भेद का ज्ञान है, वह अन्तरआत्मा है। जो कर्म-फल से रहित है, वह परमात्मा है। परमात्मा उपेक्षित है। बहिरात्मा हेतु है। अन्तरात्मा उत्सर्ग उपाय है। ध्याता, ध्यान और ध्येय सब कुछ आत्मा है। मोह की हानि वास्तविकता की निवृत्ति के लिये तथा एकाग्रता की सिद्धि के लिये आत्मा का ध्यान किया जाए। यह जीवन का सर्वोपरि सत्य है। (इतिग्रन्थ)

## भगवान् महावीर और गीतम के संवाद

( ले०—मुनि श्री मनोहरलाल जी )

भगवान् महावीर के निर्वाण को लगभग ढाई हजार वर्ष हुए हैं। वे महात्म्यनुद्ध के समकालीन थे। उस समय बुद्ध जहाँ नये धर्म का प्रचार-प्रसार कर रहे थे; वहाँ महावीर अपने से पूर्व अनेकतीर्थंकरों द्वारा प्ररूपित शास्वत सत्यों को ही निर्णय-प्रवचन के नाम से प्रसारित करते थे। नवीन तो कुछ होता ही नहीं है; इस आधार पर तो बुद्ध ने भी उन्हीं शास्वत सत्यों के आधार पर ही अपनी बातों को तत्कालीन समय की आवश्यकताओं के अनुरूप बौद्ध-धर्म के रूप में उपस्थित किया है। यों माना जा सकता है कि जैन-धर्म की तरह बौद्ध-धर्म की कोई पूर्ण परम्परा नहीं थी। बुद्ध ने ही उसका पहले पहल प्रवर्तन किया, अतः वे ही बौद्ध-धर्म के प्रथम धर्मचक्र प्रवर्तक तथा मूल देवता माने जाते हैं। किन्तु भगवान् महावीर जैन-धर्म के वर्तमान अवसर्पिणी काल के अंतिम तीर्थंकर माने जाते हैं। जैन-धर्म के मतानुसार भूतकाल में इस प्रकार की अन्त चौबीसियाँ हो चुकी हैं। उन सभी तीर्थंकरों ने भिन्न-भिन्न समय में अपने-अपने ढंग से निर्णय धर्म का प्रवर्तन किया था। भगवान् महावीर से पूर्ववर्ती तीर्थंकरों में से वर्तमान इतिहास शोधकों ने बीस अन्वेषण के पश्चात् भगवान् पार्श्वनाथ को एक ऐतिहासिक महा-पुरुष मान लिया है, जो कि जैन-धर्म के तेईसवें तीर्थंकर माने जाते हैं। प्रथम तीर्थंकर भगवान् ऋषभनाथजी भी एक मान्य महापुरुष हुए हैं; यह इतिहासकारों की खोज का विषय बन चुका है। भगवान् ऋषभनाथ का नामोल्लेख संसार के सर्वाधिक प्राचीन ग्रंथों में भी हुआ है। भागवत आदि प्राचीन वैदिक ग्रंथों में उनकी विस्तृत जीवनी पाई जाती है।<sup>१</sup> जैन पुराणों में तो उनकी जीवनी का सुविस्तर विवरण प्रस्तुत किया ही गया है। भगवान् महावीर का हमारे लिये अधिक महत्त्व इस माने में है कि वर्तमान धर्मशासन उन्हीं के उपदेशों को प्रमाण मानकर चलने वाला है। वर्तमान निर्णय-प्रवचन के मूल स्रोत तथा वर्तमान निर्णय धर्म के संस्थापक भगवान् महावीर आज भी मानवजाति के एक उत्कृष्ट प्रेरणा स्रोत हैं।

भगवान् महावीर ने तत्कालीन समाज-अवस्था व परम्परागत क्रियाकान्धों पर कठोर प्रहार किया था। उन्होंने मानव को नई दृष्टि देकर एक नया वातावरण तैयार किया था। सहस्राब्दियों पूर्व जब समाज रुढ़ हो गया था, प्रगति का नाम भयावह लगता था तथा किसी भी प्रकार के परम्परागत विचारों के विरुद्ध कोई भी बात लोग सुनने को तैयार नहीं थे; ऐसे समय में उन्होंने जातिवाद के विरुद्ध आवाज उठाई, धर्म के नाम पर होनेवाले निरिह प्राणियों के घात का उद्वेग विरोध किया और जन से धर्म नहीं होता, आदि अनेकानेक क्रांतिकारी विचारों का संस्थापन कर आध्यात्मिक अन्त में बहुत बड़ी हलचल पैदा की।

भगवान् महावीर के जीवनकाल में और उनके निर्वाण के अन्तर भी उनके अनेकानेक क्रांतिकारी विचारों का घोर विरोध हुआ। उनके समय में छः अन्य धर्म प्रवर्तक भी अपने-आप को तीर्थंकर घोषित करते थे। इस प्रकार एक समय में उस सीमिति से क्षेत्र में अनेक तीर्थंकरों की उपस्थिति से जहाँ एक ओर धार्मिक जागृति का परिधम मिलता है, वहाँ दूसरी तरफ विचारों का बड़ा भारी विरोध, खण्डन-मण्डन और और दुरुहता भी प्रकट होती है। उस समय उस क्षेत्र में भगवान् महावीर का बहुत बड़ा प्रभाव था। उनकी हजाराँ की शिष्य सम्प्रदाय तथा लाखों ज्ञातव्यों का समूह इस बात के उदाहरण कहे जा सकते हैं। बाहर के विरोधों के साथ-साथ भगवान् को स्वयं अपने ही शिष्यों द्वारा किये गये विरोधों का भी सामना करना पड़ा। भगवान् को मुक्त होने के पश्चात् भी उनके सिद्धान्तों का कई प्रतिशिष्यों ने विरोध किया था। यों पहले और पीछे के विरोधों को मिलाकर सात बार तक के विरोधों का कथन तो स्वयं आर्यभट्ट ग्रन्थों में संगृहीत है। विचारार्थ वेद को लेकर अनेक शिष्यों का अपना अलग-अलग विपक्ष तैयार कर केना भगवान् महावीर के क्रांतिकारी विचारों की प्रतिशिक्षा की ही एक शक्ती उपस्थित

१. देखिये ऊपर खण्ड २ पृ० १-५, 'भगवान् ऋषभदेव और उनकी लोकव्यापी मान्यता' नामक लेख।

करता है। क्रिया की सफलता के अनुरूप प्रतिक्रिया भी हुवा करती है, परन्तु क्रान्तिवाद्क के सिद्धान्तों की दृढ़ता तथा प्रत्यग की उपयोगी पद्धति के सामने कोई भी प्रतिक्रिया सफल नहीं हो सकती। अतः वे सब-के-सब काल-कदलित होकर निःशेष हो गये।

भगवान् महावीर का धर्मसंघ एक बहुत विस्तृत धर्मसंघ था। उनके श्रमणों की गणना हजारों से ऊपर थी। गणघरो के माध्यम से उस श्रमण वर्ग की व्यवस्था व अध्ययन होता था। महावीर के उपदेशों को धारण करने वाले एकादश गणघर थे जिन्होंने उनकी सम्पूर्ण वाणी को आगमों के रूप में युग्मित किया। एकादश गणघरों में इन्द्रभूति गौतम प्रथम गणघर थे। वे भगवान् महावीर की विशाल शिष्य सम्प्रदा के प्रधान शिष्य होने के साथ ही आचार, ज्ञान तथा चरित्र आदि में भी सबसे महान् थे। आगमों में प्रायः सर्वत्र उनका पुनः-पुनः नामोल्लेख तथा महत्व प्रदर्शित हुआ है। हर स्थान में और हर कार्य में उनकी अप्रामाण्यता प्रकट होती है।

जैन आगम गद्य तथा पद्य दोनों ही रूपों से अपनी ज्ञान-स्रोतस्विनी प्रवाहित करते हैं। उनके पर्याप्त स्थूल प्रलोत्तरोत्तरो तथा संघादों के रूप में हैं। लगता है जैन आगमों में प्रलोत्तरोत्तरो के रूप में उत्पन्न, धर्म, वर्णन और विज्ञान का प्रकटीकरण करने लेखन के क्षेत्र में एक विशिष्ट वर्ग का ही प्रादुर्भाव कर दिया गया है। महान् गंभीर शिष्यों को साधारण से साधारण व्यक्ति भी हृदयंगम कर सके, संभवतः इसीलिये गणघरों ने उस ज्ञान को इस नवीन प्रकार से उपस्थित किया है। ऐसे ही जैनो के सम्पूर्ण आगम साहित्य में सरलता पर अधिकाधिक ध्यान दिया गया है। कुछ तार्किक तथा दार्शनिक स्थलों पर प्रारम्भ में कहीं-कहीं पर दुरुहता का आभास भी हो सकता है; पर कुछ अन्मास के पश्चात् वहाँ भी पाठक को सरलता और सरलता ही दीख पड़ेगी। जहाँ संघादों का क्रम अपनाया गया है, वहाँ तो समतल भूमि पर बहती हुई जलधारा के समान यह क्रम और भी अधिक सरल बन गया मायूम होता है।

भगवान् महावीर जिस किसी भी ग्राम, नगर या उद्यान में प्रवास करते, वहाँ धर्म देशना, उत्पन्नार्थ आदि विभिन्न प्रसंग चलते ही रहते थे। उस अवसर पर समागत जन जिज्ञासा-शान्ति, ज्ञान लाभ तथा जीवन सम्बल के लिये अनेक बहुमूल्य विचार प्राप्त करते थे। इसके अलावा जबसे समय में गणघर गौतम का संका-समाधान चलता रहता था। वे हर विषय की बातों को जानने की उत्कट अभिलाषा लिये रहते थे। नवागन्तुक लोगों के विषय में सूक्ष्म जानकारी प्राप्त करना; उनके मृत और नविष्य के जीवनो की अनेकानेक घटनाओं का सम्बन्ध जानना तो उनका अत्यन्त सखिपूर्ण विषय था। किसी को श्रद्धा सम्पन्न, दुःखार्त या कोढ़ आदि अयंकर रोगों से पीड़ित देखते, तो उनका मन इन विचित्रताओं का मूल कारण समझने के लिये जिज्ञासा और कौतूहल से भर जाता। वे भगवान् महावीर के पास पहुँचते। घटने टेककर सविधि वन्दन करते और पूछते—भगवन् ये लोग किन कारणों की लेकर ऐसी स्थिति को प्राप्त हुए हैं। भगवान् महावीर पूर्वजन्म सबों की घटनाओं का वर्णन करते हुए कहते—गौतम! इन्होंने पूर्वजन्म में ऐसे-ऐसे कृत्य किये थे, इसलिये आज इस स्थिति को प्राप्त हुए हैं। बौद्धधर्मों में भी इस प्रकार के संवाद पाये जाते हैं। स्वयं महात्मा बुद्ध के जीवन से संबद्ध संवाद भी हैं। उनके पूर्व जीवन पर प्रकाश डालने वाला एक संवाद इस प्रकार है—एक बार बुद्ध श्रमण-समूह के साथ कहीं जा रहे थे। उस समय अकस्मात् एक तीक्ष्ण शूल उनके पैर में चुभा। तत्पश्चात् साय के श्रमणों ने पूछा—अन्ते! यह शूल किस कारण से चुभा! बुद्ध ने अपने पूर्व जन्म का संवध बताते हुए कहा :—

इत एक नवति कल्पे, सकला मे पुष्पो ह्यः।

तेन कर्म विपाकेन, पादे विद्धीस्मि निधायः ॥१॥

अर्थात्—वहाँ से एकान्वये अब पूर्व मेरे बाण के प्रहार से एक पुष्प मृग्यु को प्राप्त हो गया था, उसी कर्म विपाक के फल-स्वरूप आज मेरा यह पैर बीबा गया।

जैन आगमों में अधिकांश संवाद अकेले गौतम के ही मिलते हैं। जबसे संघादों में अन्य साधुओं, उपासकों एवं समागत जनो का सम्बन्ध रहा है। सम्पूर्ण भगवती सूत्र तो एक प्रकार से संवाद सूत्र ही बना हुआ है। भगवती सूत्र उपलब्ध जैन-आगमों में सबसे बृहत् सूत्र है। उसमें योगेय आदि के कुछ संघादों को छोड़कर शेष सारे संघादों में गणघर गौतम प्रथम पूछते हैं और महावीर उनके उत्तर देते हैं।

इन संघादों में अनेक विषयों पर प्रकाश डाला गया है। उनमें कहीं भाषा की सूक्ष्म गुणियों का विश्लेषण है, कहीं तार्किक

अन्वेषण परिलक्षित होता है, कही ऐतिहासिकता निवार लेती है, तो कही वाच के विकासोन्मुख विज्ञान के लिये नवीन सामग्री तथा चुनौती भी उपस्थित होती पाई जाती है। आध्यात्मिकता से जैन भाग्यो का मूल प्रतिपाद ही है, इसलिये सवावों में सर्वत्र उसका असाधारण स्थान रहता है। उनके सवावों में जैन-दर्शन के सूक्ष्म विश्लेषण के साथ ही साथ अन्य दर्शनों का भी प्रयोगात्मक विवेचन हुआ है। कुछ स्थानों पर तो प्राकृतिक दृश्यों को लेकर ऐसे प्रश्नोत्तर चलें हैं, जहाँ एक बालक भी अपनी जिज्ञासाओं का समाधान प्राप्त कर सकता है। समग्र सवावों का निरीक्षण करने पर ऐसा अनुभव होता है कि गणपद गौतम ने केवल अपनी आनकारी के लिए ही ऐसा नहीं किया, बल्कि जन-साधारण की जिज्ञासा शान्त करने तथा उपकार वृद्धि से प्रेरित होकर दूसरे के कल्याणार्थ उन्होंने ऐसा किया है। यहाँ उनके कुछ सवाव प्रस्तुत किये जा रहे हैं —

भाषा का रहस्य —

भगवन् ! जो चल रहा है, वह चला गया ? जो उदीर्यमान है, वह उदीर जा चुका ? जो कर्म वेदा जा रहा है, वह वेदा गया ? जो पड़ रहा है, वह पड़ा ? जो छेवा जा रहा हो, वह छेवा गया ? जो मेवा जा रहा हो, वह मेवा गया ? जो जल रहा हो वह जला, जो मर रहा हो, वह मरा ? और जो निर्मल हो रहा हो, वह निर्मल ? क्या ऐसा कहा जा सकता है ? गौतम ! जो चल रहा है, वह चला गया, इत्यादि कहा जा सकता है।

उपयुक्त कथन भाषा के रहस्य को स्पष्ट करने वाला है। यों तो यह प्रश्न और यह उत्तर बहुत साधारण सा और कुछ नहीं जंचता हुआ सा लगता है। परन्तु इसके पीछे यह सिद्धान्त छिपा हुआ है कि भाषा में 'क्रियमाण' (वर्तमान समय में चालू कार्य) को कृत भी कहा जाता है। जैसे कि कपड़े का कोई छोर बछने लगता है, तब कहा जाता है कि 'कपड़ा बल गया'। दिल्ली जाने के लिये रेल पर पड़ाकर लौटने वाले व्यक्ति के विषय में कहते हैं—'वह तो दिल्ली गया है'। इस प्रकार के भाषा-प्रयोग होते ही रहते हैं, किन्तु ये सब सत्यभाषी के लिये आदरणीय है अथवा नहीं ? उपर्युक्त सवाव इसी प्रश्न का उत्तर है। भगवान् महावीर ने इस छोटे प्रचलित सच्च पद्धति को स्वीकार किया है। इसका यह तात्पर्य तो कदापि नहीं है कि ऐसा ही कहा जाये, अन्यथा नहीं। किन्तु यह अवश्य है कि ऐसा भी कहा जा सकता है। ऐसा प्रयोग करने वाले कोई असत्य का पोषण नहीं करते। यदि इसे असत्य कहा जायेगा तो फिर घाम आ गया, वह सबक कलकत्ता जाती है, वह चीनी की मिल है, वह कमीज का कपड़ा है, आवि प्रयोग भी असत्य उद्देशों पर ऐसा नहीं माना जा सकता। भाषा भावों की अभिव्यक्ति का एक माध्यम है और इन उपर्युक्त प्रयोगों से भी कहने वाले स्पष्ट अपने भाव दूसरों तक पहुँचाते हैं।

मोक्षमार्ग और जीव का साहचर्य —

भगवन् ! ज्ञान ऐहभविक है, पारभविक है या तदुभयभविक ?

गौतम ! ज्ञान ऐहभविक भी है, पारभविक भी है और तदुभयभविक भी।

भगवन् ! दर्शन ऐहभविक है, पारभविक है या तदुभयभविक ?

गौतम ! दर्शन ऐहभविक भी है, पारभविक भी है और तदुभय भविक भी।

भगवन् ! चारित्र ऐहभविक है, पारभविक है या तदुभय भविक ?

गौतम ! चारित्र ऐहभविक है, पारभविक और तदुभय भविक नहीं है।

तप और दमन के विषय में भी चारित्र की तरह ही जानना चाहिए। (अ० सू०, शतक १, उद्देशक १)।

इस सवाव में ज्ञान, दर्शन, चारित्र और तप रूप मोक्ष मार्गों की जीव के साथ साहचर्य की सीमा बताई गई है। ऐहभविक अर्थात्—जो केवल इसी एक भव-जन्म में साथ रहता हो। पारभविक अर्थात्—जो इस भव के बाद परन्तु भव में भी साथ रहता हो। तदुभयभविक अर्थात्—जो इस भव, पर भव और परन्तर भव—तीसरे-चौथे आदि मनो में भी साथ रहता हो। ज्ञान उपर्युक्त तीनों ही प्रकार का होता है। अर्थात्—कुछ ज्ञान ऐसे होते हैं, जो केवल इसी जन्म से सम्बन्धित होते हैं, कुछ ऐसे होते हैं जो इस जन्म तथा पर जन्म तक साथ साथ निभाते हैं, और कुछ ऐसे भी होते हैं, जो जन्म-जन्मान्तरी तक साथ रहते हैं। दर्शन भी ज्ञान की तरह ही तीनों प्रकार का होता है।

चारित्र के विषय में ऐसी बात नहीं है। वह केवल ऐहभविक है। इस भव का चारित्र स्तर मनो में नहीं जाता, क्योंकि 'न हि चारित्रवानिह भूत्वा तेनैव चारित्रेण पुनश्चारित्री भवति,' अर्थात् अनुष्य जहाँ जिस चारित्र से चारित्रवानहुँदा है, उसी से वह परन्तु भव में चारित्र नहीं होता। चारित्र में जो सामञ्ज्य विरति होती है, वह इस जीवन के साथ ही समाप्त हो जाती है,

नर्पोंकि मरने के बाद चारित्री व्यक्ति या तो स्वर्ग में जाते हैं या मोक्ष पद को प्राप्त करते हैं। स्वर्ग में सावध प्रवृत्तियों के परिणाम का सम्पूर्ण अभाव होने से वहाँ चारित्र्य होना संभव नहीं है और मोक्ष में शरीर का अभाव न होने से अनुष्ठान रूप चारित्र्य का योग नहीं होता। यह निश्चित है कि चारित्र्य सदा अनुष्ठान रूप ही हो सकता है और अनुष्ठान के लिए शरीर की आवश्यकता होती है। अतः 'सिद्धे नो चरित्ति' अर्थात् मोक्षपक्ष जीव चारित्री नहीं होता। इस प्रकार सफल चारित्री का चारित्र्य भी इस भव तक ही परिमित रहता है।

तब और संयम चारित्र्य के ही भेद हैं। अतः वे भी चारित्र्य की तरह ऐहिक ही हैं, पारिभेदिक और तदुभयभक्ति नहीं। यहाँ चारित्र्य से संयम का जो पृथक् कथन किया गया है, वह सर्व विरति तथा देश विरति की भेद विवेक्षा से समझना चाहिए।

**असंयत, अविरत और देवत्व प्राप्ति :—**

भगवन् ! असंयत, अविरत तथा अग्रतिहत प्रत्याख्यात पापकर्मों—जिसने पाप कर्मों का प्रतिहनन और प्रत्याख्यान नहीं किया है—क्या ऐसा जीव यहाँ से मरकर परजन्म में देवत्व प्राप्त कर सकता है ?

गीतम् । उनमें से कितने ही जीव देव होते हैं और कितने ही नहीं।

भगवन् ! ऐसा आप किस हेतु से कहते हैं कि असंयत, अविरत, और पापकर्मों का प्रतिहनन और प्रत्याख्यान नहीं करने वाले कोई जीव परलोक में देव होते हैं और कोई नहीं ? गीतम् । जो जीव भ्राम, आकर, नगर, निगम, राक्षसानी, खेद, कर्षण, मज्जम, प्रोगमुष, पट्टन, आश्रम, सधिवेश में अकाम तृषा, अकाम क्षुषा, अकाम ब्रह्मचर्यवास, अकाम-नीति, आतप संश-मयाक तथा अकाम अस्तान-स्वेद-अल्ल-मल्ल-यंक परिदाह के द्वारा अल्प या अधिक समय के लिये अपनी आत्मा को परिक्षे-षित करते हैं; वे काल समय में काल प्राप्त करके वानव्यन्तर देवलोक के किसी देवलोक में देवरूप से उत्पन्न होते हैं। हे गीतम् ! इसी कारण से मैंने यह कहा है कि कोई असंयत, अविरत और अग्रतिहत प्रत्याख्यात कर्मा जीव यहाँ से ज्युत होकर प्रेत्य में देव होते हैं और कोई नहीं ही होते। (भगवती सतक १, उद्देशक १)।

भगवान् महावीर ने जैनाग्र्यों में तीन प्रकार के प्राप्तिवर्गों का प्रतिपादन किया है—१. संयत २. संयतासंयत ३. असंयत।

जो हिंसा आदि पाप कर्मों से जीवनपर्यन्त के लिए प्रत्याख्यान कर निवृत्त हो जाता है, वह संयत या विरत कहलाता है। जो आंशिक रूप से निवृत्त होता है, वह संयतासंयत या विरताविरत कहलाता है और जो बिलकुल ही निवृत्त नहीं होता, वह असंयत या अविरत कहलाता है।

उपर्युक्त प्रश्न में तृतीय श्रेणी वाले पुरुष के लिए पूछा गया है कि असंयत—जिसने जीवन में कभी कोई प्रतिज्ञा, नियम या व्रत आदि नहीं लिया, क्या वह भी देवत्व प्राप्त कर सकता है ? भगवान् कहते हैं कि इस प्रकार के व्यक्तियों में से भी कुछ व्यक्तियों के जीवन में कुछ न कुछ सुकृतकर्म होता ही है, चाहे फिर वह कार्य बिना किसी निश्चित इरादे या ईच्छा के ही क्यों न हुआ हो, बहुधा लोक-लज्जा या सामाजिक विवशता से भी सम्बंध कार्य के लिये प्रेरित होना पड़ता है। ऐसी स्थिति में किये गये कार्यों का फल बहुत कुछ भेद जरूर हो जाता है, फिर भी अच्छे कार्य की कुछ न कुछ अच्छाई हो रही ही है, जो कि उसे देवत्व की प्राप्ति करा देती है।

**संतर्पण से सिद्ध :—**

भगवन् ! संतर्पणों की पर्युपासना का क्या फल है ?

गीतम् । संतर्पणों की पर्युपासना करने से सत्सास्त्र श्रवण का लाभ होता है।

भगवन् ! उस श्रवण का क्या फल है ?

गीतम् ! साधारण जानने के अनन्तर विज्ञान-विस्तीर्ण विवेचन पूर्वक ज्ञान की प्राप्ति होती है।

भगवन् ! विज्ञान का क्या फल है ?

गीतम् ! उसका फल दुष्प्रवृत्तियों का प्रत्याख्यान है।

भगवन् ! उस प्रत्याख्यान का क्या फल है ?

गीतम् ! उससे सर्वस्व त्यागरूप संयम प्राप्त होता है।

भगवन् ! संयम का क्या फल है ?

गौतम । विशुद्ध समय की प्राप्ति से स्थिति बनाश्व हो जाता है । पुण्य और पाप उसे अपने वधन में जकड़ नहीं पाते । आत्मा अपने विशुद्ध रूप की ओर अग्रसर होती है ।

भगवान् । आश्रय निरोध का क्या फल है ?

गौतम । अनाश्रय का फल तप है ।

भगवान् । तप का क्या फल है ?

गौतम । तप का फल व्यवदान-संचित कर्म मल की साफ़ कर देता है ।

भगवान् । व्यवदान का क्या फल है ।

गौतम । उससे समस्त प्रकार की निगाहों का निरोध होकर व्यक्ति अन्विष्य बन जाता है ।

भगवान् । अक्रियता का क्या फल है ?

गौतम । अक्रियता का फल सिद्धिपर्यवसान—सब फलों का अन्तिम फल सिद्धि है (अ० सू०, धातक २, उद्देशक ५) ।

इस संवाद क्रम में छोटे-छोटे प्रश्न रखे गये हैं और बोझ से शब्दों में ही उनका प्रत्युत्तर दिया गया है । इन मवादा में सत्संग महात्म्य को सैद्धांतिक और दार्शनिक ढंग से अति संक्षेप में वर्णन किया गया है । सत्संग से व्यक्ति में जो परिवर्तन आरम्भ होता है, उस श्रृंखला की अन्तिम कड़ी सिद्धि होती है । मध्य की मुख्य-मुख्य कड़ियों का भी यहाँ दिग्दर्शन कराया गया है ।

ज्ञान श्रेय है या शील —

भगवान् । कुछ अन्य धर्मों ऐसा कहते हैं—शील ही श्रेय है, कुछ कहते हैं—ज्ञान ही श्रेय है, कुछ कहते हैं—परस्पर निरपेक्ष रूप से शील और ज्ञान दोनों ही श्रेय हैं ? (भगवती, संसक ८, उद्देशक १०) ।

यह संवाद एक बहुत ही महत्वपूर्ण तथ्य का स्पष्टीकरण करता है । हमारे दैनन्दिन व्यवहार में कृपा इस प्रकार के प्रसंग आते हैं, जब यह सुना जाता है कि ज्ञान हो या न हो, पण्डित बनें या न बनें पर आचारवान् होना चाहिए । हमारे यहाँ यह कहावत भी बहुत विद्युत है कि आचार का महत्व विज्ञान के समान है जब कि ज्ञान का एक रूप के समान । 'आचार धर्मो धर्म' यह कथन भी आचार की ही प्राथमिकता को पुष्ट करता है । दूसरी ओर वह भी एक सच है कि दसवर्षाक्षर में ज्ञान को प्राथमिकता देते हुए कहा गया है—

‘पठम नाग तज्जो दया, एव चिट्ठइ सम्म सणए ।

अज्ञानी कि काही, कि वा नाही सेय पावण ॥”

अर्थात्—पहले ज्ञान की आवश्यकता है, धर्म, दया आदि निम्नार्थ उसके बाद ही संभव हैं । अज्ञानी व्यक्ति कर ही क्या सकता है, उसे अपने श्रेय और अश्रेय का भी पता नहीं होता । इस प्रकार आवश्यकतानुसार कभी ज्ञान पर अधिक बल दिया जाता है, तो कभी आचार पर । किन्तु इस प्रकार के कथनों में केवल व्यवहार की प्रमुखता होती है, जब कि तार्त्त्विकता उसने कुछ भिन्न होती है । यहाँ उस विषय पर उत्पन्न-दृष्टि से विचार किया गया है । यह विवरण जनसाधारण के लिए सुगम ही नहीं बना है, अपितु उचित दृष्टि का निर्माण करने वाला भी बना है । न अकेले ज्ञान का ही महत्व है और न अनेकी निम्न का ही, पूर्णता के लिये तो दोनों का युगपत् होना आवश्यक है ।

इस प्रकार संवादों में विभिन्न विषयों के प्रश्नोत्तरो का समावेश है । इनको विषय क्रम से संगृहीत किया जावे, तो उनसे विशेष लाभ हो सकता है । इस समय संसार के वैज्ञानिक परमाणु तथा जीवन सम्बन्धी विभिन्न अन्वेषणों में रूचे हुए हैं । जैनाग्रमों में परमाणु-विज्ञान तथा जीव विज्ञान के विषय में बहुमूल्य सामग्री विखरी हुई है । उन्हें एकनित करना तथा उन पर शोधपूर्ण विचार करना एक अमस्य कार्य अवश्य है, पर यह है बहुत ही लाभदायक, इसमें सन्देह नहीं । आज का युग प्रयोग-प्रधान है । इसमें हर वस्तु की प्राथमिकता साक्षात् प्रयोग और गहन अनुसंधान के पश्चात् ही स्वीकार की जाती है । यह बात परमाणु तथा जीव, दोनों ही विषयों पर लागू होती है । वैज्ञानिकों ने जिस वस्तु का स्कोट किया है, जैनाग्रमों की दृष्टि से वह बहुत स्पष्ट है । उसमें अभी बहुत अधिक सूक्ष्मतर विभावण व स्फोट की संभावना है । स्फोट बिना जानेबारे परमाणु वस्तुतः अन्त परमाणुओं का एक पिण्ड मात्र है । इसी प्रकार जीव-विज्ञान में भी जैनाग्रमों में अनेक प्रकार की श्रेणियाँ भी गई हैं । इन्द्रियों को आधार मानकर जो श्रेणी की गई हैं, उसके अनुसार जीव पाँच प्रकार के माने गये हैं । एष इन्द्रिय वाले जीवों से लेकर पाँच इन्द्रिय वाले जीव होते हैं । इनमें केवल एक इन्द्रिय वाले जीवों को छोड़ कर संप्रत्यक्ष ही



दृष्टिगोचर हो सकते हैं। अतः उनके जीवत्व के विषय में प्रायः कोई दो मत नहीं हो सकते। एकेन्द्रिय जीव ही ऐसे हैं, जिनके जीवत्व के विषय में निःसंदेह ज्ञान, वैज्ञानिकों को भी अभी तक नहीं हो पाया है। वनस्पति की सजीवता भारतीय वैज्ञानिक जगदीशचन्द्र बसु ने अवश्य सिद्ध की थी, परन्तु जैनागमों के अनुसार पृथ्वी, वायु, तेजस्, वायु और वनस्पति—ये सब एकेन्द्रिय जीव हैं। इनके सिर्फ एक शरीरेन्द्रिय ही होती है। भव, रोग, शोक आदि स्थितियों के उत्पन्न होने पर ये प्राणी अपने स्थान को छोड़कर अन्य स्थानान्तरित होने का सामर्थ्य नहीं रखते, इसलिये इन जीवों को 'स्वावर' संज्ञा से अनिहित किया जाता है। यहाँ हम उन एकेन्द्रिय जीवों के विषय में कुछ संवाद प्रस्तुत करते हैं :—

(१) पृथ्वी कायिक जीवों की स्थिति :—

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीवों की स्थिति कितने काल तक होती है ?

गौतम ! अल्प से अन्तर्मुहूर्त की और उत्कृष्ट २२ हजार वर्ष की होती है (भ० सू०, शतक १, उद्देशक १)।

(२) पृथ्वीकायिक जीव आहार करते हैं :—

भगवन् ! क्या पृथ्वीकायिक जीव आहारार्थी होते हैं ?

गौतम ! हाँ, वे आहारार्थी होते हैं।

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीवों के कितने काल से आहार की अभिलाषा होती है।

गौतम ! उनके निरन्तर आहार की अभिलाषा रहती है। (भ० सू०, शतक १, उद्देशक १)

(३) एकेन्द्रिय जीवों के भी उच्छ्वास-निःश्वास :—

भगवन् ! ये जो द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय जीव हैं; उनके आनाम-प्राणम, उच्छ्वास-निःश्वास जानते हैं, देखते हैं, पर पृथ्वीकायिक, वायुकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक और वनस्पतिकायिक एकेन्द्रिय जीव हैं, उनके आनाम-प्राणम, उच्छ्वास-निःश्वास नहीं जानते हैं, नहीं देखते हैं। क्या भगवन् ! ये जीव आनाम-प्राणम, उच्छ्वास-निःश्वास लेते हैं ?

हाँ, गौतम ! पृथ्वीकायिक आदि एकेन्द्रिय जीव भी आनाम-प्राणम, उच्छ्वास-निःश्वास लेते हैं

(भ० सू०, श० २, उद्देशक १)।

ज्ञान और दर्शन :—

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीवों की आत्मा ज्ञानस्वरूप है या अज्ञान स्वरूप ?

गौतम ! पृथ्वीकायिक जीवों की आत्मा नियम से अज्ञानी है और उनका अज्ञान भी नियम से आत्मरूप है।

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीवों की आत्मा दर्शन रूप है या दर्शन अवसे अल्प है ?

गौतम ! पृथ्वीकायिक जीवों की आत्मा नियम से दर्शन रूप है और दर्शन भी नियम से आत्मा है। गौतम !

इसी प्रकार यावत् वनस्पतिकायिक जीवों की आत्मा को समझो (भ० सू०, शतक १२, उद्देशक १०)।

वेदना का अनुभव :—

भगवन् ! पृथ्वीकायिक शीत वेदना का अनुभव करते हैं, उष्ण वेदना का अनुभव करते हैं या शीतोष्ण वेदना का ?

गौतम ! शीत वेदना का भी अनुभव करते हैं, उष्ण वेदना का भी अनुभव करते हैं और शीतोष्ण वेदना का भी।

भगवन् ! पृथ्वी कायिकादि शारीरिक वेदना का अनुभव करते हैं, मानसिक वेदना का अनुभव करते हैं या शारीरिक-मानसिक वेदना का ?

गौतम ! वे केवल शारीरिक वेदना का अनुभव करते हैं। अवशेष का नहीं; क्योंकि उनके मन का अमान है।

भगवन् ! पृथ्वीकायिकादि दुःख रूप वेदना का अनुभव करते हैं, सुख रूप वेदना का अनुभव करते हैं या दुःखसुख रूप वेदना का ?

गौतम ! वे दोनों वेदनाओं का अनुभव करते हैं। (भ० सू०, शतक १०, उद्देशक २)।

कहाँ से आकर उत्पन्न होते हैं :—

भगवन् ! वे जीव कहाँ से आकर उत्पन्न होते हैं ! नैरविकों से आकर उत्पन्न होते हैं या तिर्यगों से ; मनुष्यों से आकर उत्पन्न होते हैं या देवों से ?

गौतम ! पृथ्वीकायिक और वनस्पतिकायिक जीव नैरयिकों से आकर उत्पन्न नहीं होते, पर तिर्यक्, मनुष्य या देवों से आकर उत्पन्न होते हैं । अपुकायिक, तेजस्कायिक और वायुकायिक जीव तिर्यक् और मनुष्यों से आकर उत्पन्न होते हैं; नैरयिक और देवों से आकर उत्पन्न नहीं होते । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक ३) ।

**वायुकायिक जीवों का उत्पत्ति स्थान :-**

भगवन् ! अधिकारणी (एरण) पर (ह्यौड़ा भारते समय) वायुकाय उत्पन्न होता है ?

हां, गौतम ! होता है । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक १) ।

भगवन् ! अंगारकारिका-सिमड़ी में अग्निकाय कितने काल तक रहता है ?

गौतम ! जपंय से अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट से तीन रात्रि-दिवस रहता है और वहाँ अन्य वायुकाय जीव भी उत्पन्न होते हैं, क्योंकि वायुकाय के बिना अग्निकाय प्रज्वलित नहीं होता । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक १) ।

**वनस्पतिकाय सब से सूक्ष्म :-**

भगवन् ! पृथ्वीकायिक अपुकायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक और वनस्पतिकायिक जीव, इनमें से कौन-सी काय सबसे सूक्ष्म है और कौन-सी सूक्ष्मतर ?

गौतम ! वनस्पतिकाय सबसे सूक्ष्म है और सूक्ष्मतर है । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक ३) ।

**शरीर की सूक्ष्मता :-**

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीवों की शरीर अवगाहना कितनी बड़ी कही है ?

गौतम ! एक चातुरंत चक्रवर्ती राजा की चन्दन घिसने वाली दासी हो, वह तपणी, बलवान्, युगवान्, निरोग और अत्यन्त कलाकुशल हो, वह दासी चूर्ण बाँटने की वक्षमय कठोर शिला पर, वक्षमय कठोर पाषाण द्वारा लाख के पिण्ड कितने बड़े पृथ्वीकाय के पिण्ड को ले, उसे बार-बार एकत्रित कर थोड़ा-थोड़ा करके पीसे और तुरंत ही बाँट डालूंगी ऐसे जोर से इसकी बार पीसे, तो भी हे गौतम ! उनमें से कितने ही पृथ्वी कायिक जीवों का उस शिला और पाषाण का स्पर्श होता है, कितनों ही का नहीं होता; कितनों ही का संपर्क होता है कितनों ही का नहीं होता; कितनों ही को पीड़ा पहुँचती है; कितनों ही को पीड़ा नहीं पहुँचती; कितने ही मरते हैं, कितने ही नहीं मरते; कितने ही पिसते हैं, कितने ही नहीं पिसते । हे गौतम ! पृथ्वीकायिक जीवों की ऐसी ही बड़ी शरीर-अवगाहना कही गई है । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक ३) ।

**वेदना का अनुभव :-**

भगवन् ! पृथ्वीकायिक जीव आक्रान्त होने पर, दबने पर कैसी वेदना का अनुभव करते हैं ?

गौतम ! यदि कोई बलवान्, गिणुन, कलाकुशल तस्म पुंरुष, जीर्ण, बरा जर्जरित, दुर्बल और क्लान्त शरीरवाले मनुष्य के शरीर पर अपने दोनों हाथों से प्रहार करे, तो हे गौतम ! उस तस्म पुंरुष के द्वारा मस्तक पर दोनों हाथों से प्रहार किया जाता हुआ वह दुर्बल मनुष्य कैसी वेदना का अनुभव करता है !

हे आयुष्यमान् भ्रमण ! वह कुछ बरा जर्जरित पुंरुष अनिष्ट वेदना का अनुभव करता है ।

हे गौतम ! पृथ्वीकाय के जीव दबने पर उस पुंरुष की वेदना से-अनिष्टतर, अधिक अग्रिय और अधिक अग्रनाप-जननीष्ट वेदना का अनुभव करते हैं । (भ० सू०, शतक १९, उद्देशक ३) ।

# भारतीय तत्त्व ज्ञान में सर्वोदयी विचारधारा

( ले०—उपा० अमर मुनि )

धर्म दर्शन और विज्ञान :-

धर्म, दर्शन और विज्ञान—परस्पर सम्बद्ध हैं, अथवा एक दूसरे से सर्वथा विपरीत हैं ? मानव जीवन के लिये तीनों बातें कहीं तक उपयोगी हैं ? मैं समझता हूँ कि ये सब प्रश्न आज नहीं तो कल अवश्य अपना समाधान माँगेंगे—माँग चुके हैं। धर्म और दर्शन में तो आज ही नहीं युग युगसे साहचर्य रहा है। आज भी है। धर्म का अर्थ है—आचार। दर्शन का अर्थ है—विचार। भारतीय धर्मों की प्रत्येक शाखा ने आचार और विचार में, धर्म एवं दर्शन में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया है। गीता में सांख्य बुद्धि और योग कला का सुन्दर समन्वय किया गया है। वेदों में हीनयान और महायान-आचार तथा विचार क्रमिक विकास के बीजभूत हैं। हीनयान धर्म (आचार) प्रधान रहा, तो महायान दर्शन (विचार) प्रधान बन गया। जैनों में धर्म और दर्शन के नाम पर, आचार तथा विचार को लेकर सांख्ययोग एवं हीनयान महायान जैसे स्वतंत्र विवेक तो नहीं पड़ सके, क्योंकि एकान्त बार तथा एकान्त विचार जैसी वस्तु अनेकान्त में कथमपि सम्भावित ही न थी। आचार्यों ने आचार में अहिंसा और विचार में अनेकान्त पर विशेष बल दिया अवश्य, फिर भी यहाँ धर्म और दर्शन अपना स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित नहीं कर सके। दोनों का संगम-मन्त्री रूप ही अनेकान्त में फिट बैठ सकता था। जब रही विज्ञान की बात। विज्ञान है क्या ? यदि सत्य का अनुसंधान ही वास्तव में विज्ञान हो, तो वह भी दर्शन न की एक विशेष पद्धति ही का नामान्तर होगा। यदि वहाँ भेद जैसी कोई चीज आवश्यक हो, तो मात्र इतना भेद किया जा सकता है कि विचार के दो पक्ष होंगे—एक अव्याप्त, दूसरा भौतिक अनुसंधान। अन्तर की खोज और बाहर की खोज। पहला दर्शन कहा जायगा और दूसरा विज्ञान। परन्तु आखिर, धर्म, दर्शन और विज्ञान-तीनों एक दूसरे के पूरक ही हैं, बिपटक नहीं। इस अर्थ में वे तीनों एक दूसरे से सम्बद्ध ही कहे जा सकते हैं।

धर्म और दर्शन किंवा आचार और विचार का समन्वय आज ही, यहाँ युग-युगान्तर से अभीष्ट रहा है—भारतीय परम्परा में। कृष्ण ने जिस शाश्वत तत्त्व की कर्मयोग एवं ज्ञानयोग कहा, महावीर ने उसी की अहिंसा तथा अनेकान्त कहा। गांधी ने उसी तत्त्व को एक शब्द से कह दिया—“सर्वोदय”। द्वैत में अद्वैत की खोज, निज में विनश्य का अनुसंधान और पर में स्व की अनुभूति का नाम ही सर्वोदय है। प्राणिमान में समानता का आधार ही सर्वोदय की जन्मभूमि है। सर्वोदय आखिर है क्या। सब का उदय, सब का उत्कर्ष, सब का विकास और सब का कल्याण ही तो सर्वोदय है। सर्वोदय आज का धर्म नहीं, भारतीय संस्कृति का तो यह मूल स्वर है। भारत के प्राचीन साहित्य में सर्वोदय के बीज बिखरे पड़े हैं।

१. “सब सुखी रहें। सब स्वस्थ रहें। सब के सब कल्याण भागी बनें, कोई कमी दुखी न हो।”

२. “सब जीव मुझको क्षमा करें। मैं भी सबको क्षमा करता हूँ। सब के साथ मेरी मित्रता है। किसी पर भी मेरा बैर-माव नहीं है।”

विश्वात्मा की भव्य भावना भारतीय साहित्य के पृष्ठों पर आज ही अंकित नहीं हुई है। गांधीजी इस भावना के सप्टा नहीं, उपदेष्टा थे। भारतीय वाङ्मय में ऐसे उल्लेख हैं, जिनमें गांधीजी से बहुत पूर्व ही “सर्वोदय” शब्द अंकित हुआ है। सर्वोदय शब्द का प्रयोग आचार्य समन्तभद्र की वाणी में हो चुका है।

१—सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु, मा क्वचित् दुःखभागभवेत् ॥

२—सामेमि सन्वे जीवा, सन्वे जीवा सन्तु मे

मेती मे सन्व भूएषु, बैरं गब्धं न केण इ ॥

**सर्वोदय का ध्येय विन्दु :—**

जैन परम्परा के महान् दार्शनिक आचार्य समन्तभद्र ने भगवान के धर्मशासन को सर्वोदय कहा है। तीर्थंकर का धर्मशासन एक ऐसा शासन है, जिसमें सब का उत्कर्ष है, सब का उदय है, सब का विकास है। अन्त कभी नहीं होता। वह समस्त आध्यात्मों का अन्तःकर है।<sup>१</sup>

सर्वोदय मानता है कि सब का उदय कोरा स्वप्न, कोरा आदर्श नहीं है। वह आदर्श अवश्य है, किन्तु व्यवहार के योग्य है। उसे जीवन में उतारा जा सकता है। सर्वोदय का आदर्श जैना है, यह ठीक है, परन्तु न तो यह अप्राप्य है और न असाध्य। हाँ, प्रयत्न साध्य अवश्य है। सर्वोदय का आदर्श है विश्वात्मवाद और उसकी नीति है समन्वय। मानव निर्मित समस्त विपणनताओं का वह निराकरण करना चाहता है तथा प्राकृतिक समस्याओं का भी वह वैदिक समाधान करना चाहता है। प्रकृति पर विजय वह भौतिक रूप में चाहता है। अतः वह विचार की उच्चता के साथ आचार की पवित्रता का भी प्रबल समर्थक है। सर्वोदयी सिद्धान्त में जीवन एक विज्ञान भी है, एक कला भी। जीवमात्र के प्रति समादर की भावना, यह सर्वोदय का मुख्य ध्येय है। प्राणिमात्र के लिए सहानुभूति रूप अमृत (Milk of human sympathy) जब मानवी जीवन में प्रवाहित होता है, तब सर्वोदय की भूमि में से कल्पवृक्ष अंकुरित, फलवित एवं फलित होते हैं। सर्वोदय राजनीति में नहीं, लोकनीति में विश्वास लेकर उठा है। स्वार्थी राजनीति में शासन मुख्य है, लोकनीति में अनुशासन। सर्वोदय की पावन प्रेरणा है कि शासन से अनुशासन की ओर, सत्ता से स्वतन्त्रता की ओर तथा दमन से वात्सल्य संयम की ओर बड़े चलो। यह अधिकार पर नहीं, कर्तव्य पाठन पर बल देता है। हृदय परिपक्वता, जीवन बोधन, साधन बुद्धि और प्रेम का अधिकतम विस्तार ही सर्वोदय है।

**सुख दुःख का बँटवारा—**

सब के उदय का, सबके उत्कर्ष का वर्ष यहाँ है कि कोई भी सुख किसी एक व्यक्ति या एक वर्ग के किये न होकर सबके किये हो। सुख ही नहीं, मानव को दुःख भी बाँटना होगा। सभी समाज में समत्व योग का प्रसार सम्भवित है। जब तक समाज में एक भी व्यक्ति अभावग्रस्त है, भूखा है, दुःखी है, तब तक सच्चे अर्थ में सर्वोदय का समन्तार नहीं माना जा सकता। यदि एक वर्ग दूसरे वर्ग का अथवा एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का शोषण करता है, तो वह न्याय न होगा। एक की समृद्धि दूसरे के शोषण पर खड़ी नहीं होनी चाहिए। प्रकाश को अपने साम्राज्य का मध्य प्रकाश अव्यकार की नींव पर खड़ा करते किसने देखा? क्या प्रकाश अव्यकार को अपना आधार बना सकता है? यदि नहीं, तो शोषण के आधार पर सुख कैसे खड़ा रहेगा? जब तक समाज में, राष्ट्र में और व्यक्ति में भी शोषण वृत्ति का अस्तित्व किसी भी अंश में है, तो वहाँ सर्वोदय टिक न सकेगा। सर्वोदय में शोषक, शोषक न रहेगा, और शोषित शोषित न रहेगा। सर्व प्रकार के शोषण के विरुद्ध सर्वोदय का एक ही नारा है—“हम शोषक का अन्त नहीं, शोषण वृत्ति का ही अन्त करना चाहते हैं। जब समाज में, राष्ट्र में, व्यक्ति में, शोषण वृत्ति ही न रहेगी, तब शोषणका अस्तित्व ही न रहेगा।” सुख दुःख में, दुःख सुख में पच जायगा। सभी व्यक्ति का, समाज का और राष्ट्र का सभी का, उदय होगा।

सुख है कहाँ? दुःख है कहाँ? वस्तुनिष्ठ अथवा आत्मनिष्ठ। यदि वस्तुनिष्ठ माने जाएँ, तब तो भौतिक साधनों का अधिक-से-अधिक संग्रह सुख का और उसका वियोग दुःख का कारण माना जाएगा। परन्तु बात ऐसी है नहीं। समाज में सम्पन्न भी दुःखी देखा गया है और विपन्न भी कभी सुखी। फिर तो निश्चय ही सुख-दुःख वस्तुनिष्ठ नहीं रहे, आत्मनिष्ठ ही गए। मानव की मनोभूमि में से ही वे उत्पन्न होते हैं और वहाँ विलीन भी। अतः सर्वोदय कहता है—सुख-साधनों में आसक्ति मत होने दो, तब स्वतः ही दुःख भी सुख हो जावेगा।

**सर्वोदय की विराट भावना—**

सर्वोदय “आत्मवत् सर्वभूतेषु” के सिद्धान्त को लेकर चला है। समग्र विश्व की आत्माएँ एक समान हैं। उनमें जैव-नीच का भेद कुत्रिम है, स्वाभाविक नहीं। यह ब्राह्मण है, यह क्षत्रिय है, यह वैश्य है, यह हरिजन है, ये सब भेद मानवकृत हैं। यह स्वाभी है, यह दास है, यह अन्तर भी समाजकृत है। यह नर है, यह नारी है, यह भेद भी वास्तविक नहीं है। सरीर

उक्त ही यह सीमित है। आत्मा में पहुँच कर तो यह भेद भी नहीं ठहरता। भेद में अमेद और अनेकल में एकत्व की साधना भी सर्वोदय की एक पद्धति है। जहाँ सब का उदय अभीष्ट है, वहाँ एक का उत्कर्ष अभीष्ट कैसे होगा? जो व्यक्ति अपना हित चाहता है, उसे चाहिए कि वह दूसरों का हित पहले करे। नवीक पर-हित में स्व-हित-निहित रहता ही है। दूसरों को सुख न देकर स्वयं सुखी बनने के प्रयत्न में मनुष्य का गौरव असुष्ण नहीं रह सकेगा। एक सन्ने सर्वोदयी की यह भावना होनी चाहिए—“संपूर्ण संसार का कल्याण हो प्राणी एक-दूसरे के हित में सदा निरस्त रहे, हमारे समग्र दोष नष्ट हों, यहाँ, सर्वत्र जितने भी जीव है, वे सुखी रहें।”

जब सर्वोदय की यह विराट भावना जन-जीवन में समवतरित होगी, तब मानव मन में से बन्ध पानेवाले ये जाति के बन्धन, ये राष्ट्र के बन्धन, स्वार्थ के बन्धन और ये मानवीयन के समस्त बन्धन स्वतः छिन्न-भिन्न हो जाएंगे। मनुष्य ‘महोत्तमी-यान्’ बन जाएगा। सभी मनुष्य जो विश्वव्रता के दर्शन हो सकेंगे। हम भी जीवित रहें, पर साथ में दूसरे भी जीवित रहें। इसी विराट भावना को जन-जन के मन-मन में उतारने का प्रयत्न सर्वोदय कर रहा है। सर्वोदय की सफलता इसी में है कि मानव, मानव पर विश्वास करना सीखे।

**विषय विचार का प्रसारः—**

‘विचार और विकार’ दोनों की उत्पत्ति मानव मन है। विकार से पतन और विचार से उत्थान होता है। दूसरों के प्रति विद्वेष की भावना रखना मानव मन का विकार है, तथा सबके प्रति हित दृष्टि रखना एक सुन्दर विचार है। सर्वोदय विकार को विचार में बदलने की एक कला है। जन-जीवन में दिव्य विचारों का प्रसार करना भी सर्वोदय का एक अपना उदात्त विचार ही है। समाज के उत्थान के लिये, व्यक्ति के उत्कर्ष के लिये केवल दिव्य विचारों का प्रसार करके ही सर्वोदय विरत नहीं हो जाता, बल्कि वह आगे बढ़कर कहता है, कि ‘विचार को आचार में आने दो’ अन्यथा दिव्य विचार भी जीवन में किसी प्रकार का परिवर्तन न ला सकेंगे। भारतीय संस्कृति की एक मान्यता यही विशेषता है कि वह आदर्श को केवल आदर्श मानकर ही बैठ नहीं जाती, बल्कि इसे जीवन में उतारने की पद्धति भी बताती है।

राम की मर्यादा, कृष्ण का प्रेम योग, महावीर की अहिंसा एवं अनेकांत, बुद्ध का वैराग्य और गांधी का सत्याग्रह—ये सभी आदर्श हैं। निश्चित रूप में आदर्श हैं। परन्तु वे जन-जीवन में भी उतरे हैं, उतार सकते हैं। राम की मर्यादा केवल राम के साथ ही नहीं मरी, आज भी वह भारतीय जनों के जीवन को प्रेरणा देती है। महावीर की अहिंसा और अनेकांत केवल महावीर तक ही नहीं रहे, आज भी वे उतरे ही उपयोगी हैं। दिव्य विचार कभी किसी एक व्यक्ति में आबद्ध नहीं रह सके हैं। यह ही सफलता है कि कभी कोई विचार किसी व्यक्ति विशेष के आचरण से दिव्य बन गया हो, पर वह सम्पूर्ण समाज की संपत्ति है। विचार जब आचरण में आता है, तभी उसमें दिव्यता प्रस्फुटित होती है।

**अहिंसा और अनेकांतः—**

अमन संस्कृति जिस अहिंसा और अनेकांत की उदात्त भावना का युग-युग से प्रचार एवं प्रसार करती आ रही है, सर्वोदय में भी यही उत्तम संनिहित है। विचार में अनेकांत, व्यवहार में अहिंसा और समाज में अपरिग्रह—इन सब के सुन्दर योग का ही तो सर्वोदय विचार धारा है।

अहिंसा नागरिक जीवन का और लोक नीति का एक आधारभूत सिद्धान्त है। अहिंसा प्रेम के विस्तार में प्रकट होती है। दूसरे का सुख हमारा सुख है, दूसरे का दुःख हमारा दुःख है। इस सह-जीवन की विराट भावना में से ही अहिंसा प्रस्फुटित होती है। जो तेरे लिए काँटा बोता है, उसके लिए तू फूल ही लगा। तुझे फूल ही मिलेंगे, उसे काँटे। परन्तु उसके लिए तू अपने मन में काँटे की भावना मत रख। तेरे फूलों की फसल अगर उसके काँटों से बढ़ी होगी, तो निश्चय ही इसमें तेरी सफलता है। फिर तो तेरे आस-पास जो काँटे बिखरे बचे हैं, उनमें से भी गुलाब ही महकेंगे। यही तो अहिंसा उत्तम का दर्शन है। दूसरे के जीवन में सहृदयता पहुँचाना अहिंसा है और दूसरे के जीवन में बाधा पहुँचाना हिंसा है। अहिंसा अमृत और हिंसा विष है। जीवन को सुखी और शान्त बनाने के लिए अहिंसा को जीवन में उतारने दो। साध्य शुद्ध ही, यह तो

१. शिवमस्तु सर्वजगतः परहित-निरता भवन्तु भूतगणाः।

दोषाः प्रयान्तु नाशः सर्वत्र सुखी भवतु लोकः ॥

ठीक ही है। परन्तु साधन शुद्धि पर भी पूरा ध्यान देना चाहिए (Take care of the means and the end will take care of itself.) साधन शुद्ध होगा तो साध्य अपने आप शुद्ध होगा ही।

अनेकान्त का अर्थ है—विचार सहिष्णुता। परमत के प्रति जब तक सहिष्णुता का भाव जागृत नहीं होगा, तब तक सच्चे अर्थ में जीवन का उच्च ध्येय प्राप्त न हो सकेगा। सामाजिक जीवन में विरोध हो जाना सहज है, परन्तु यह विरोध विद्वेष न बन जाए, इसका पूरा-पूरा ध्यान रखना आवश्यक है। विरोध में समन्वय खोजना ही तो अनेकान्त है। समन्वयात्मक जीवन की स्थापना के लिए जीवजगत विरोधों का परिहार हमें करना पड़ता है। व्यक्तिगत विरोध तथा समाजगत विरोध—इन सारे विरोधों का परिहार करने की ओर पद्धति है, उसी को अनेकान्त अथवा समन्वय कहा जाता है। सर्वोदय सभी सुविचारों का सुन्दर समन्वय करता रहा है। सत्य क्या है? वह कहाँ है? आदि प्रश्नों का सुन्दर एवं समुचित समाधान समन्वय पद्धति है। वह समन्वय-पद्धति क्या है? जहाँ भी, जिस किसी के पास भी सत्य हो, ग्रहण कर लो। सत्य यदि अपना है, तो भी ठीक और यदि वह पर का है, तो भी ठीक। आठवीं शती के महान् विद्वान् समन्वय सत्यदर्शी आचार्य हरिभद्र ने कहा था—

“सत्य कहीं पर भी हो, उसे आदर से ग्रहण कर लो। यदि वह कपिल के पास हो, तब भी सुन्दर है और यदि वह बुद्ध के पास है, तब भी ठीक है। जिसका वचन युक्ति-युक्त हो, युक्ति संगत हो, उसे ग्रहण करना ही चाहिए।”

सर्वोदय का भी भाव हमें इसी भावना पर पहुँचा देता है। सर्वोदय में धर्म, दर्शन, विज्ञान, नीति, संस्कृति और आचार सब का समन्वय मिल जाता है।

अहिंसा और अनेकान्त तथा अपरिग्रह तो उसके मूलभूत सिद्धान्त ही हैं। सर्वोदय में विचारों का आग्रह नहीं, वहाँ तो सभी विचारों का समादर है। गांधी का सर्वोदय, गांधी का अपना नहीं, उसमें समग्र भारतीय उत्सवदर्शन, भारतीय विचार चिन्तन और भारतीय संस्कृति का सार संगृहीत है। समाज और राष्ट्र में सुख, शक्ति और संतोष का फैलाव करना ही एकमात्र इस विचार-पद्धति का मूल ध्येय है, जो अभिनव होकर भी अपने आप में पुरातन है, चिरन्तन है। भारतीय तत्त्व दर्शन का यह सुवर्ण पृष्ठ है, जो अपने आप में सुन्दर, सरस और सुमधुर है।

१—पक्षपाती न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।

युक्तिमद् वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥

## अध्यात्म तत्त्व की प्राचीनतम वैदिक परम्परा

(डा० वासुदेव शरण अग्रवाल, काशी विश्वविद्यालय, वाराणसी)

वेदविद्या सृष्टिविद्या है—

वेदविद्या सृष्टिविद्या का दूसरा नाम है। सृष्टि की रहस्यमयी प्रक्रिया की व्याख्या वेद की नाता विद्याओं के रूप में उपलब्ध होती है। इन विद्याओं का अपरिमित विस्तार है। जैसे सृष्टि अनन्त है, वैसे ही वेदविद्या भी अंतहीन है। विराट् और अणु इन दोनों क्षेत्रों में अर्वाचीन विज्ञान की यही तथ्यात्मक स्वीकृति है कि इन दोनों की रहस्यमयी रचना का वारापार नहीं है। 'अणोरणीयान् महती महीमान्' दोनों की एकता का दर्शन करने वाले ऋषियों ने भी यही कहा है कि इन दोनों का मूल कोई अनन्त अव्यक्त अकारतत्त्व है। अणु और महत् दोनों में उसी की महिमा अभिव्यक्त हो रही है, किन्तु स्वयं वह अव्यक्त पुरुष सद्भावात्मा या मनन्त है। विश्व विराट् अनादि और अनन्त है। इसका स्रोत अविनाशी है। देश और काल, अवयव नाम और रूप के परिवर्तन स्वस्तिक में इसका स्थिर नया रूप प्रकट हो रहा है। इस प्रकार ऋषि और वैज्ञानिक दोनों ही विश्व के रहस्य की व्याख्या करते हैं। पर ऋषियों का दर्शन इस ध्रुव विश्वास से भरा हुआ है कि यह व्यक्त विश्व किसी अव्यक्त मूल श्रोत से उद्भूत हुआ है। वह अव्यक्त मूल इस व्यक्त की सृष्टि करके इसमें अनुप्रविष्ट हो रहा है।

वेद के विषय में दो दृष्टिकोणः—

वेदों के विषय में पूर्व और पश्चिम के दो पृथक् दृष्टिकोण स्पष्ट सामने आते हैं। पश्चिमी दृष्टिकोण के अनुसार वेद मानवीय मस्तिष्क की आरम्भिक चेतना की अस्पष्टी उक्तिवाँ हैं। उनमें न परस्पर संगति है और न कुछ सुलझे हुए अर्थों की स्थापना है। वेद धार्मिक विश्वासों के विजड़ित रोबे हैं, जिनका बहुत-सा अंश बुद्धिमत् नहीं है। मानव जाति के सीखते-बुझे जिस आश्चर्य से विश्व को देखते हैं, उसी की छाया मन्त्रों में है। उनमें किसी समन्वित वा सुप्रतिष्ठित धार्मिक विचार की कल्पना नहीं की जा सकती। इसी सूत्र को पकड़ कर पिछले सौ वर्षों में वेदों के अनेक भाष्य और व्याख्या-ग्रन्थ पश्चिमी विद्वानों द्वारा लिखे गए हैं। अपने देश में भी नये मार्ग से चलने वाले वैदिक विद्वान् इन्हीं अर्थों में सच लेते हैं और उनका दृष्टिकोण भी यही है। उनके लिए ब्राह्मण ग्रंथों में पाई जाने वाली वेद-व्याख्या अधिकांश में अनास्था की वस्तु है। किन्तु भारतीय परम्परागत दृष्टि वेद को ऋषियों का परिपूर्ण ज्ञान मानती है। जो कोई दिव्य समष्टि ज्ञान है वह उसी की शब्दमयी अभिव्यक्ति है। इस भाष्या से वैदिक अर्थों के प्रति नई श्रद्धा का जन्म होता है। इन दो दृष्टिकोणों के तार्किक विवाद में जला झट नहीं। हमारा लक्ष्य यहाँ है, जहाँ वैदिक शब्दों की अधिक-से-अधिक स्पष्ट व्याख्या प्राप्त हो सके। जहाँ मंत्रों के अर्थों की पारस्परिक संगति लग सके, एवं जहाँ मंत्रों की परिभाषात्मक छायावली, यज्ञ के कर्मकाण्ड तथा सृष्टि के वास्तविक वैज्ञानिक रहस्य की एक सूत्रता या संगति प्राप्त की जा सके। पश्चिम में जो वेदार्थ का प्रयत्न हुआ, उस पर दृष्टि डालते हुए श्री ई०जे० टामस ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि समस्या सुलझी नहीं है तथा जाने बड़ने का मार्ग अवरोध-सा दिखाई पड़ता है। हमारी सम्मति में भारतीय दृष्टि से ही वेदार्थ की समस्या का समाधान संभव है। सर्वप्रथम यह भाष्या होनी चाहिए कि जिन उपनिषद् और ब्राह्मण ग्रन्थों की अत्यधिक महिमा कही जाती है, इन सब का स्रोत वेद है। कालान्तर के इस साहित्य में जो अमृत बुझ है, उसका निर्धार वेद रूपी गी में ही निहित है जिस गी को अमृत बाक् तत्व भी कहते हैं। यह अमृत बाक् विश्व का विराट् मन या समष्टि ज्ञान है। वह एक समुद्र है, जिसके एक-एक किन्तु से मानवी मस्तिष्क सोचते और विचारते हैं। व्यक्ति के मन में जितना भाज तक आधुना है और जो कुछ ग्रन्थि में प्रतिभाषित होगा उस सबका स्रोत उसी विश्वात्मक ज्ञान में है, जिसे वेद कहा जाता है। उसे ही अव्यक्त सरोवर, ब्राह्मसर, बाक् समुद्र या अपौरुषेय ज्ञान कहते हैं। उस बाक् के दो रूप हैं एक परा और दूसरी अषरा। अपरा स्थूल शब्दमयी बाक् है जो बुद्धि का स्पर्श करती है। किन्तु परा बाक् मूल अकार तत्व है जो हृदय का संस्पर्श करती है या हृदय में प्रविष्ट होकर अपनी शक्ति से जीवन का निर्माण करती है। इसे सहस्राक्षरा

वाक् भी कहते हैं। इसी अक्षर वाक् से वायवी जाति सप्त छन्दों का वितान या विकास होता है—'अक्षरेण भिते सप्त वाणीः । क्र० १।१६।२४ ॥

देव तत्त्वः—

वैदिक सृष्टिविद्या की दृष्टि से विश्व में दो ही मूल तत्व हैं—एक देव, दूसरा भूत। देव तत्व का ही दूसरा नाम शक्ति तत्व है। देव या शक्ति सूक्ष्म और अव्यूह है। भूत दृश्य और स्पर्श है। प्रत्येक भूत एक-एक कूट या डेर है जिसकी विभूति शक्ति या देव कहलाती है। बिना देव के किसी भी भूत की पृथक् सत्ता संभव नहीं। मूलभूत देव तत्व एक और असंख्य है। वही सृष्टि के लिये बहुभाव या नाना भाव में परिवर्तित होता है। एको देवः सर्वं भूतेषु मुक्तः, वही सृष्टि का मूल स्रोत है। एकं सर्वं विभ्रा बहुधा वदन्ति, इस नियम के अनुसार एक तत्व ही बहुभाव या बहुधा भाव की प्राप्ति होता है। जो मूलभूत एक देव है उसे वेदों में एकमेवाद्वितीयम् कहा गया है। वह ऐसा एक है जिसमें दो, तीन, चार संख्याओं की कल्पना नहीं है। किन्तु वह अपनी निरूढ़ शक्ति से स्वयं ही बहुभाव की प्राप्ति होता है। यद्यपि देवों के अनेक नाम कहे गये हैं, किन्तु उन सब नामों के मूल में एक ही देव तत्व प्रतिष्ठित है—यो देवानां नामधा एक एव तं संक्रान्तं भुवना यन्त्यन्त्या। (ऋ० १०।८२।३) प्रजापति के दो रूपः—

वह मूल देवतत्व संक्रमण भी कहा जाता है। यदि से अन्त तक वह एक प्रपञ्च या पहेली ही है। उसकी शक्ति का क्या स्वरूप है ? इसकी सीमांशा अनेक प्रकार से की जाती है, किन्तु धर्मों में उसकी दृष्टता संभव नहीं। जब हम विश्व की दृष्टि से विचार करते हैं तब उस मूल शक्ति की प्रजापति कहा जाता है। प्रजापति के दो रूप हैं—एक अनिश्चित, दूसरा निश्चित एक अमूर्त, दूसरा मूर्त; एक परोक्ष, दूसरा प्रत्यक्ष; एक ऊर्ध्व, दूसरा अधः, एक तत्त्व, दूसरा एतत्। जो एतत् है, उसे ही सर्वं सर्वम् भी कहते हैं। जो विश्वातीत रूप है वह तत्त्व है और जो विश्वात्मक रूप है वह सर्वं सर्वम् है। प्रजापति का एक रूप 'अजायमान' और दूसरा 'बहुधा विजायते' कहा जाता है—

प्रजापतिस्वरति गर्भे अन्तरजायमानो बहुधा विजायते ।

तस्य योनिं परिपश्यन्ति धीरास्तस्मिन्, ह तत्त्वर्भुवनानि विश्वा ॥

जो अजायमान या विश्वातीत रूप है उसे गर्भ, योनि, नभ्य प्रजापति, गुहा या पर्वत के समान अविच्छादी अतिरिक्त भी कहा जाता है। वही परमभूमि या परमाकाश है। परावाक् उसी का रूप है। अग्नि, हव्य, मित्र, वरुण, यम, मातरिश्वा इन देवों की पृथक् कल्पना सहैतुक है, क्योंकि मूलभूत एक शक्ति विभिन्न रूपों में कार्य करती हुई देखी जाती है, किन्तु इससे उसके मूलभूत एतत्त्व का अपलाप नहीं होता। जिस प्रकार महाकाल की दृष्टि से उषा एक है, किन्तु सापेक्ष काल या परिवर्तनशील संवत्सर की दृष्टि से प्रतिदिन नई उषा का उदय होता है, जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में मूलभूत अग्नि तत्व एक है, किन्तु शक्ति के नाना रूपों में वही बहुधा विभक्त ज्ञात होता है, जिस प्रकार एक ही मूल सूर्य से कोटानुकोटि सूर्यों का विकास होता है, ऐसे ही वैदिक ऋषिों ने इस तत्त्व का प्रत्यक्ष ज्ञान किया था कि अनेक ब्रह्माण्डों का रश्मितां प्रजापति एक है और वही ईश तत्व इन सब में समाया हुआ है। दूर और निकट, अणु और महत्त्व, भूत और अभिष्य सर्वत्र उसी की सत्ता है। वही अलक्ष्य स्रोत पूर्व और उत्तर की समस्त सृष्टि में परोया हुआ है। जिसके कारण उसे अन्तर्धामी या सूत्रात्मा कहते हैं। अपने अजायमान रूप से उसके भीतर प्रतिष्ठित रहकर वह एक अक्षर तत्व सबका नियम करता है। उसी के नियम या धर्मों के अन्त में सब भूतों के चक्र विरोध हैं। इसीलिए वह सर्वान्तर्धामी कहा जाता है। उसी ओत-प्रोत स्रोत से सब तत्त्वों का वितान होता है, अतएव वह सूत्रात्मा है।

वैदिक त्रिक—

यह सृष्टि किसी महान् कवि की विलक्षण कविता है। वेदों में इसे सत्तातन्त्रयय यज्ञ कहा है। एक मन, एक प्राण और पौष भूत इन सात तन्त्रुओं से कोई गुनने वाला इस पद को बुन रहा है। पंचभूतों को वैदिक परिभाषा में वाक् भी कहते हैं। पौष भूतों में आकाश सबसे सूक्ष्म है। आकाश का गुण शब्द या वाक् है। अतएव पंच भूतों के लिए वाक् यह सरल प्रतीक मान लिया गया है। यह समस्त सृष्टि पंचभूतों की रचना है। जो प्रधान या प्रकृति है वह तीन गुणों के तात्पर्य से पंचभूतों के रूप में परिणत होती है। इस पंचभूतात्मक रचना को वाक् कहते हैं। वाक्मयःप्राणमयः भ्रूमयः एष आत्मा-उपनिषदों के रूप में परिणत होती है। इस पंचभूतात्मक रचना को वाक् कहते हैं। इसका अर्थ यह है कि जितनी भी अभिव्यक्त सृष्टि है उसके मूल में प्रज्ञा या मनस्तत्त्व, यह परिभाषा सर्वथा सुनिश्चित है। इसका अर्थ यह है कि जितनी भी अभिव्यक्त सृष्टि है उसके मूल में प्रज्ञा या मनस्तत्त्व,



प्राणतत्त्व और पंचभूत इनकी सत्ता है। वन, प्राण, वाक् का त्रिक क्रमशः तत्त्व, रज और तम कहा जाता है। यह त्रिक विश्व रचना का आधार है। सृष्टि की वैदिक कल्पना त्रिक पर समाश्रित है—तीन लोक, तीन देव, तीन छन्द, तीन मानाएँ आदि अनेक रूपों में त्रिक की व्याख्या की जा सकती है। मैत्रायणी उपनिषद् में त्रिक की अति सुन्दर व्याख्या पाई जाती है। वहाँ कहा है यह जो व ज म अक्षर है यही उस त्रिपाद ब्रह्मा की स्वनवती तन्मू है जिसे ओम् भी कहते हैं। स्त्री-पुनर्मुक्त यह त्रिगवती तन्मू है। अग्नि-वायु आदित्य इन तीनों का नाम भास्वती तन्मू है। ब्रह्मा-रुद्र-विष्णु यह त्रिपतिवती तन्मू है। ऋक्-यजु-साम यह त्रिज्ञानवती तन्मू है। भूर्भुवः स्वः—यह लोकवती, भूत-अव्यय तन्मू है। भविष्यत्, यह कलावती, प्राण-अग्नि-सूर्य यह प्रजापतिवती, अन्न-आप चन्द्रमा यह आप्यायनवती, गार्हपत्य-दक्षिणाग्नि आहवनीय यह मुखवती, बुद्धि-मन-अहंकार यह चेतनवती और प्राण-अपान-व्यान यह प्राणवती तन्मू है। यह सब प्रजापति के ही रूप हैं। जब ओम् या प्रणवसंज्ञक अक्षर ब्रह्मा का उच्चारण किया जाता है, तो उसी के पर और अपर दो रूप कहे जाते हैं। जो त्रिक के अन्तर्गत है, वह अपर रूप है और जो त्रिक से अतीत है, वही पर रूप है। जो पर है उसे अव्यय भी कहते हैं। परे अव्यय सर्व एकी भवन्ति, अथवा यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्, यह अव्यय या परब्रह्मा के लिए ही कहा जाता है। उसे ही त्रिपाद और ऊर्ध्व भी कहते हैं।

अग्निविद्या :—

वैदिक सृष्टि विद्या की दृष्टि से प्रजापति विद्या का बहुत अधिक महत्त्व है। अग्निविद्या और संवत्सर विद्या उसी के दो रूप हैं। अग्निविद्या या शक्तिस्तत्त्व और संवत्सर विद्या—काल तत्त्व इन दोनों के सम्मिलित रूप का नाम यज्ञ विद्या है। वैदिक तत्त्वज्ञान की दृष्टि से अग्निविद्या सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। प्रजापति, ब्रह्मा, महाकाल शक्ति तत्त्व ये सब अग्नि के ही रूप हैं। मनु ने जिसे समीभूत अन्नसत्त अलक्षण और प्रसुप्त अवस्था कहा है उसी के घरातल पर अग्नि का जन्म होता है। ज्ञान और कर्म की जितनी शक्ति है उस सब का प्रतीक अग्नि है। अग्निः सर्वं वेवताः, जितने देव हैं सब अग्नि के रूप हैं, यह ऐवेरेय की परिभाषा है। प्रश्न होता है कि अग्नि तत्त्व क्या है। क्या बूल्हे में जलने वाली और काष्ठ से उत्पन्न होनेवाली अग्नि कोई देवता है? वेद में किसे अग्नि कहा है? इसके उत्तर में यही कहा जा सकता है कि मूल और तुल्य दोनों रूपों में जितनी शक्ति और उसके भेद है वह सब अग्नि का ही एक-एक रूप है—एक एकाग्निर्यहुषा समिधः। जिसका समिध्व होता है, अर्थात् जो बड़कती है उसे अग्नि कहते हैं। स्थूल काष्ठ या समिधा अग्नि के समिध का एक प्रतीक या उदाहरणमान है। इसका अर्थ यह है कि हम अग्नि को तब तक प्रत्यक्ष नहीं देख सकते, जब तक वह भूत के माध्यम से प्रकट न हो। भूत को सार कहते हैं और उस सार के भीतर निवास करने वाले अक्षर को देव कहा जाता है—क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते।

प्राण या जीवन :—

अस्वधार्मिक सूक्त में कहा है कि अक्षर से ही क्षर का जन्म होता है—उतः क्षरत्यक्षरम्, अर्थात् देव या शक्ति से ही भूत का निर्माण होता है। इस अक्षर या देव तत्त्व की अनिव्यक्ति तीन रूपों में हो रही है, एक वृक्ष-वनस्पति, दूसरे पशु-पक्षी और तीसरे मानव। इन तीनों में जो शक्ति तत्त्व है उसे प्राणाग्नि कहते हैं। प्राण या जीवन चैतन्य का ही रूप है, जो विश्व का सबसे महान् रहस्य है। प्रजापति विद्या का सबसे उत्कृष्ट और रहस्यात्मक रूप प्राण या जीवन है। प्राण के स्रोत, उद्गम, बुद्धि, विकास और ह्रास के नियम मानव के लिये सब से अधिक महत्वपूर्ण है। प्राण ही आयु है, प्राण ही अग्नि है। प्राणविद्या सब विद्याओं में मूर्धन्य है। वस्तुतः ऋषियों की दृष्टि से प्राणविद्या ही विश्वविद्या है। इसी की व्याख्या यहाँ के द्वारा की जाती है। यह प्राणतत्त्व क्या है? ऋषियों ने इस गूढ़ प्रश्न पर बहुत विचार किया था। इस विश्व में सबसे अधिक आश्चर्य यह देखकर होता है कि प्रकृति ने पंचभूत, प्राण और मन इन तीनों को एक साथ गूँथ कर रहस्यात्मक जीवन तत्त्व का निर्माण किया है। उस जीवन तत्त्व के क्या नियम हैं और उसका क्या रहस्य है, इसकी छान-बीन वैदिकों को मुख्य लक्ष्य है। जहाँ भी जीवन है, उस संस्थान को यज्ञ कहा जाता है। उस यज्ञ का आरम्भ प्राणापान के स्पन्द से होता है। प्राण शक्ति का रूप है और शक्ति सदा दो सहकारी रूपों में प्रकट होती है, जिन्हें उसके ऋण और धन का रूप कहते हैं। इन्हें ही भूलभूत एक प्राण के प्राण और अपान ये दो भेद कहा जाता है। प्राण का स्वस्व स्पन्दन है। जैसे कोई सोता हुआ बालक जागरण अपना जीवन आरम्भ करता है, ऐसे ही वीज के केन्द्र में प्रसुप्त प्राण-विन्दु का जागरण या जीम होता है। प्राण के जागरण की ही वैज्ञानिक भाषा में समंवन-प्रसारण कहा जाता है—

प्राणी वै समचनप्रसारणं । (शतपथ, ८।१।४।१०) ।

सिन्धुद्वीपा और फैलना यही स्पन्दन का रूप है । घन से ऋण और ऋण से घन बिन्दु की ओर जाना और जाना यही विद्युत् या शक्ति का क्रम है । इसे ही वैदिक भाषा में 'एति च प्रेति च' कहते हैं । प्राणरूपी कोई ज्योति या रोचना मानव-केन्द्र से प्रकट होती है और प्राण एवं अपान के रूप में स्पन्दित होती हुई वायुपर्यन्त सक्रिय रहती है—

अन्तश्चरति रोचनास्य प्राणादपानती । व्यस्यन्महिषी दिवं ॥ (ऋ० १०।१८९।१२) ।

यही जीवन का रूप है । इस मन्त्र का देवता आत्मा या सूर्य है । वैदिक परिभाषा में विराट् आत्मतत्त्व का सर्वोत्तम प्रतीक सूर्य ही माना गया है—सूर्य आत्मा जगत्स्युषश्च । मैत्रायणी उपनिषद् के अनुसार ब्रह्म के दो रूप हैं—मूर्त और अमूर्त । जो मूर्त है वह असत्त्व है, जो अमूर्त है वह सत्त्व है, वही ब्रह्म है, वही ज्योति है । जो ज्योति है वही आविर्त्य है । जो आविर्त्य है वही आत्मा है (मै० ६।३) ।

वैश्वानर अग्नि :—

विद्य में जितनी शक्ति है सब स्पन्दन का रूप है । वही प्राण है, पंचतत्त्व या भूतों में से बना हुआ शरीर काष्ठ पंजर को जोड़कर बनाए हुए निर्जीव शकट के समान है (सकटमेवाचेतनमिदं शरीरं मै० २।३) । यह प्राण ही है जो प्रत्येक पुरुष में चेतनात्मक क्षेत्रज्ञ प्रजापति के रूप में उसे जीवित रखता है । प्राण के साथ ही प्रजा सहयुक्त है—यौम प्राणः सा प्रजा, या वा प्रजा स प्राणः । सह स्तोतावस्मिन् शरीरे वसतः सहोत्क्रमतः (कौषीतकी ३।३) ।

इन्द्र ने अपने विषय में यही कहा— प्राणोऽस्मि प्रजात्मा अर्थात् मैं ऐसा प्राण हूँ जो प्रजा या मनस्तत्त्व के साथ प्राणियों के केन्द्र में आविर्भूत होता है । मन-प्राण-वाक् इन तीनों के सम्मिलन या तानुत्पन्न सम्बन्ध से जो एक नहीं शक्ति या अग्नि उत्पन्न होती है उसे ही वैश्वानर कहते हैं—अय यः पुरुषः सोऽग्निर्वैश्वानरः (मै० २।६) । मन-प्राण- वाक् (माइन्ड-लाइफ-मैटर) । इन तीनों के मिलने से ही प्राण या जीवन की अभिव्यक्ति होती है । इस अभिव्यक्ति के तीन क्षेत्र हैं । एक वृक्ष-वनस्पति जिनमें पंचभूत प्रधान हैं, दूसरे पशु-पक्षी जिनमें प्राण या क्रिया शक्ति मुख्य है, तीसरे मनुष्य जिनमें इन्द्रशक्ति या मनस्तत्त्व या प्राणात्मक प्रजातत्त्व प्रधान है । किन्तु तीनों में एक-एक की प्रधानता होते हुए भी तीनों ही रहते हैं, अर्थात् भूतों में भी पंचभूतों के अतिरिक्त प्राण और मन का अस्तित्व है । वेदों में इन्द्र को मनस्वान् कहा गया है—यो जात एव प्रथमो मानवान्, देवो देवान्, ऋतुना पर्यभूयत् (ऋ० २। १२।१) । जहाँ एक या अनेक इंद्रियों का विकास उपस्थित हो, वहाँ इन्द्र या मनस्तत्त्व की सत्ता अवश्य है ।

इन्द्रतत्त्व :—

शतपथ में इन्द्र को मध्य प्राण कहा गया है (स योज्यं मध्ये प्राणः एव ऐवेन्द्रः, श० ६।१।१।१) । अन्य सब इंद्रियाँ उस मध्य प्राण से संबन्धित होती हैं । वे इन्द्र के सहचारी सामन्तप्राण कहे जा सकते हैं । यह इन्द्र तत्त्व क्या है ? शक्ति के समिध या जागरण की ही इन्द्र दीप्ती धातु के आधार से इष्मन कहा जाता है और इष्म तत्त्व ही परोक्ष या संकेत भाषा में इन्द्र कहलाता है । इस प्रकार की अनेक परोक्ष व्युत्पत्तियाँ ब्राह्मण-साहित्य में पाई जाती हैं । इन सबके सफेदिक अर्थ वैचार्य की व्याख्या में सहायक होते हैं । इष्म और इन्द्र इन दोनों का घनिष्ठ सम्बन्ध बतते हुए ऋषि का उद्देश्य यह है कि इन्द्र या मनस्तत्त्व प्राणान्ति की संज्ञा है । भूत, प्राण और मन इन तीनों तत्वों का आविर्भूत कहीं से आरम्भ होता है, यह प्रश्न महत्वपूर्ण है । अर्वाचीन विज्ञान और वैदिक दर्शन दोनों में इसका उत्तर एक ही है, अर्थात् माता-पिता के शुक्र-शोणित संयोग से जो सर्वप्रथम एक गमित कोष या भ्रूण उत्पन्न होता है, वहीं से जीवन का स्पन्दन आरंभ हो जाता है । वह कोष अपनी शक्ति से एक दो, दो से चार, चार से आठ, इस प्रकार उत्तरोत्तर आत्म-विभाग द्वारा अपना सम्भर्षण करते हुए एक पक्षि या कूट बन जाता है जिसे शरीर कहते हैं । वह प्राणात्मक स्पन्दन बजाए अग्नि का रूप है, जो केन्द्र के बाहर से सोम रूप अन्न को खींचकर पचाता है और शरीर की वृद्धि करता है । यही सोम की अग्नि में आहुति है, जिससे शरीर रूपी अग्नि यज्ञ सम्पन्न होता है । यही अग्नि का जागरण है ।

हिरण्यमयः :—

गर्भ-विज्ञान की दृष्टि से यह समस्त प्रक्रिया अत्यन्त स्पष्ट है । वैज्ञानिक की भाषा में कोष के भीतर प्रयुक्त उसका केन्द्र (न्यूक्लियस) अपना स्पन्दनात्मक कार्य आरम्भ कर देता है । ऋषि के शब्दों में वह कोष हिरण्यमय कहलाता है ।

सर्वप्रथम इसी हिरण्मात्मक गर्भ या शिशु का जन्म होता है—हिरण्यगर्भः समवतंताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक वासीत् । हिरण्यगर्भ ही अग्नि का पुत्र है जिसे ऋग्वेद में चित्र शिशु (२०।१।२) और कुमार (ऋ० १०।१३५।३) कहा गया है। जीवन के रूप में उद्बुद्ध होने वाली वह अग्नि अत्यन्त रहस्यमयी शक्ति है। इसीलिये इसे अद्भुत भी कहा जाता है। (ऋग्वेद ६।१५।२)। वृक्ष-वनस्पति, कीट-पतंग, पशु-पक्षी एवं मनुष्य आदि की जितनी योनियाँ हैं उनमें कुमार का यही रूप है—नबो नवा भवति जायमानः। प्रत्येक पीढ़ी में जीवन की शृंखला को आगे बढ़ाते हुए यह नये-नये रूपों में उत्पन्न होता रहता है। यही सृष्टि का क्रम है। एक ओर जीवन की सत्ता नये शिशु या कुमार के रूप में दिखाई देती है, दूसरी ओर सृष्टि के आदि से इसकी दुर्घर्ष और अखंड सत्ता सदा रही है। इसके नवीन रूप की जात या वाम और वृद्ध रूप को पति या पलित कहा गया है।

**वाम पलित होता :—**

जो वाम या नवीन या सुन्दर है, वह प्रतिक्षण पलित की ओर बढ़ रहा है और आत्मविकास के लिये पलित से ही जीवन तत्त्व को ले रहा है। वाम और पलित ये दोनों एक ही मूल होतृ तत्त्व के दो रूप हैं। जो वाम या नया है, वह पलित को आत्मकेन्द्र में लेकर नवीन सृजन करता है और जो पलित है वह वाम को आकृष्ट करके भी पलित या वृद्ध बनाता है। वाम से पलित और पलित से वाम इस गति और आगति का नाम ही जीवन का स्पन्दन है। प्रत्येक चटक-कोप में यह प्रतिक्षण हो रहा है। जितनी भी भूत सृष्टि है उस सब का आदि कारण हिरण्यगर्भ या अग्नि का पुत्र वह जाग्रत केन्द्र है, जिसे प्राण या जीवन कहा जाता है। अल्प वामस्य पलितस्य होतुः, इस मन्त्र में दीर्घतमा ऋषि ने जिस तथ्य का प्रतिपादन किया है, विज्ञान की साक्षी भी सर्वथा वही है, दोनों की सान्द्रावली मिश्र भले ही हो।

**अग्नि के होमकर्म का स्वरूप :—**

यहाँ 'होता' शब्द ध्यान देने योग्य है? होता का अर्थ है देव या शक्ति का आवाहन करने वाला। उस आवाहन के द्वारा बाहर से भूततत्त्व को लेकर अग्नि में उसका हवन करने वाला और हवन करके उसे आत्मरूप में परिवर्तित करने वाला जो शक्ति का रूप है, वही होता है। प्रत्येक गमित कोष (फटिलाइजर सेल) में जो स्पन्दन होता है, वह इसी होमकर्म की पूर्ति के लिये है। वह बाहर से भूतों या पंचतत्त्वों को केन्द्र में सौंचकर उसका सम्मर्धन करता है। इसमें दो प्रक्रियाएँ दिखाई पड़ती हैं एक अन्न-जन्नाद की प्रक्रिया है और दूसरी सम्मन्वय की प्रक्रिया। अन्न-जन्नाद का तात्पर्य यह है कि केन्द्र में बैठा हुआ अग्नि जो अन्नाद है बाहर से अपने लिये अन्न या सोम चाहता है। इसे अन्नाद अग्नि की मूल या अक्षयाया कहते हैं। यदि अग्नि को सोम न मिले, तो उस की समाप्ति हो जाय और कोष के सम्मर्धन का कार्य रुक जाय।

वैज्ञानिक सिद्धान्त के अनुसार जीवन के तीन विधेय लक्षण हैं। जहाँ भी जीवन रहता है, वहाँ इन तीनों की सत्ता पाई जाती है। उनमें पहला अन्न-जन्नाद का नियम है, जिसे वैज्ञानिक एसोसिलेशन और एलिमिनेशन की प्रक्रिया कहते हैं (अग्निना रयिमश्नवत्सोपमेव दिवे दिवे)। पोषण प्राप्त करने के बाद दूसरी प्रक्रिया सम्मर्धन की है जिसे वैज्ञानिक भाषा में सेलफिशन, सेल डिवीजन या ग्रोथ कहते हैं। इन दोनों के बाद जीवन का तीसरा लक्षण का प्रजनन है। जिस बीज से प्राण की उत्पत्ति होती है प्रजनन के द्वारा पुनः उसी बीज की सृष्टि प्रकृति का लक्ष्य है। बीज से बीज तक पहुँचना यही प्रकृति का चक्र है, जिसे ब्रह्म-चक्र एवं संवत्सर चक्र भी कहते हैं। प्रत्येक बीज काल की जितनी अवधि में पुनः बीज तक पहुँच पाता है, वही उसका संवत्सर काल है। किन्तु यह संवत्सर की चक्रात्मक गति है जो बार-बार घूमती हुई काल की अवधि में नये नये बीजों का निर्माण करती है। प्रजापति की सृष्टि में समस्त प्राणतत्त्व या जीवन संवत्सर चक्र से नियंत्रित है। इसीलिये ब्राह्मण ग्रंथों में कहा गया है कि संवत्सर ही प्रजापति है—संवत्सर एव प्रजापतिः (शतपथ १।६।३।५), अर्थात् सृष्टि की जो प्रजननात्मक प्रक्रिया है वह संवत्सरात्मक काल की शक्ति से नये-नये रूपों में प्रकट होती हुई सामने आ रही है। इस संवत्सर के दो रूप हैं, एक चक्रात्मक, दूसरा यज्ञात्मक। पृथ्वी जितनी अवधि में एक विन्दु से चलकर पुनः उसी विन्दु पर लौट आती है वह चक्रात्मक संवत्सर है, अर्थात् उसी देर में काल का एक पड़िया घूम जाता है, किन्तु उसका कोई बिन्दु अवशिष्ट नहीं रहता। उस संवत्सर की अवधि में देव या शक्ति जितने गूँपधार्थ्य को बाहर से सौंच कर अपने स्वरूप में ढाल लेती है वही यज्ञात्मक संवत्सर है। अग्नि में सोम की आहुति इसका स्वरूप है। चक्रात्मक संवत्सर

केवल प्रतीकमात्र है, वह भाति सिद्ध है, वह केवल छन्द या आवरण या पात्र है। उस पात्र में अग्नि द्वारा सोम की जो माना भर जाती है वह यज्ञात्मक संवत्सर सत्तासिद्ध है। उसी को हम मूल-भौतिक या स्थूल द्रव्य रूप में प्रत्यक्ष प्राप्त करते हैं। इस प्रकार विश्व की रचना के लिये प्रजापति ने अपने आपको संवत्सर और यज्ञ इन दो रूपों में प्रकट किया है—संवत्सरो यज्ञः प्रजापतिः (शतपथ १।२।५।१२)। संवत्सर और यज्ञ, काल और जीवन, ये दो सृष्टि के महान् रहस्य हैं। अनेक प्रकार से इनका वर्णन वेदों और ब्राह्मण ग्रंथों में पाया जाता है। इन विचारों का परिचय वेदाध्यै की कुञ्जी है।

**प्रमा-प्रतिमा :-**

ऋग्वेद में प्रयत्न किया है—कासीत् प्रमा प्रतिमा किं भिदानं (१०।१३०।३)।

अर्थात् इस विश्व की रचना में प्रजापति के पास प्रमा या नाभ या ओष्ठ क्या थी और प्रतिमा या नमूना क्या था ? इसका उत्तर यह है कि प्रमा या नाभ निश्चित करने के लिए प्रजापति ने संवत्सर का निर्माण किया और इसकी प्रतिमा या नमूने के लिए स्वयं अपनी ही आहुति डालकर सर्वोत्तम यज्ञ का विधान किया। इस विचलपी यज्ञ के यूप में सर्वप्रथम कौन-सा पशु बांधा गया ? इस प्रश्न का उत्तर यही है कि प्रजापति ने स्वयं अपनी ही आहुति इस यज्ञ में दी, प्रजापति स्वयं ही इस यज्ञ के पशु बने। जो प्रजापति का रूप है वही पुरुष का रूप है। इसीलिए पुरुष को प्रजापति का नेदिष्ठ या निकटतम प्राणी कहा गया है। पुरुषो वै प्रजापतेर्नेदिष्ठम् (शतपथ ४।३।४।३)।

**यज्ञ-विद्या :-**

वेदविद्या की दृष्टि से यज्ञविद्या सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। यज्ञ का जो स्वल्प ऋग्वेद में उल्लेख होता है, वह विश्व-रचना और पुरुष की अध्यात्म रचना इन दोनों को समझने के लिए आवश्यक है। ऋग्वेद के पहले ही मंत्र में अग्नि की यज्ञ का देवता, पुरोहित ऋत्विज, होता और रत्नों का आवाहन करने वाला कहा गया है। ये पाँचों विशेषण सार्यक हैं और अग्नि या प्राण की मूलभूत विशेषताओं का परिचय देते हैं। अग्नि पुरोहित है। इसका तात्पर्य यह है कि समस्त देवों में अग्नि प्रत्यक्ष प्राप्त है। अग्नि के द्वारा ही अन्य देव या शक्तियाँ पकड़ में आती हैं। मानव शरीर में जठराग्नि के रूप में अग्नि हमारे सबसे अधिक निकट और प्रत्यक्ष अनुभव की वस्तु है। शरीर या पाँच दिन निराहार उपवास करने से अग्नि की महती शक्ति का परिचय प्राप्त किया जा सकता है। यह अग्नि अन्न का परिपाक करती है और शरीर के जितने अंग-प्रत्यंग हैं, सबका निर्माण करती है। यह अग्नि कोई ज्वाला या लपट नहीं, जो हमारे भीतर रहकर रहती हो। यह निताम्न पायिब है। आमाशय के भीतर जो अनेक रसात्मक सार या अम्ल हैं, वे ही इस अग्नि के रूप हैं, जो खाए हुए अनेक प्रकार के पदार्थों को पचाकर उनसे रस-रक्त-मांस-मेद-अस्ति-मज्जा-श्लेष्म इन् सप्त घातुओं की चिति करते हैं। यही अग्नि का पायिब रूप है। ऐतरेय के अनुसार पृथिवी पुरोधाता है और अग्नि पुरोहित है। विश्व की मूलभूत शक्ति या अग्नि को प्रकट होने के लिए भौतिक या पायिब शरीर चाहिए। यह अग्नि स्वयं पायिब बरातल पर प्रकट होकर भौतिक देह का निर्माण करता है। यह देह निमग्नोत्त से बंधा हुआ एक संस्थान है जिसका प्रत्येक कार्य विश्व विज्ञान के अनुसार व्यवस्थित है। इसमें अनेक देवों का निवास है, किन्तु उन सब में प्रधान देव अग्नि है। जिस प्रकार इन्द्रण के पहाड़ की शक्ति रूप में परिवर्तित करने के लिये एक चिनगारी की आवश्यकता होती है, ऐसे ही प्रत्येक यज्ञ की वेदि में अग्नि के आवाहन की आवश्यकता है। यह अग्नि की ही शक्ति है कि नित्यप्रति बाहर से अन्नकट या डेर लेकर उसे शक्ति और भूतों के रूप में परिवर्तित करके शरीर का सम्पूर्ण करता रहता है। जो प्रक्रिया मानवी देह में है, वही छोटे-छोटे से तृण और मृदुष कीट-पतंग आदि के शरीर में भी है। यह विचित्र रचना है, जिसका आरंभ एक हिरण्यमय या एक गमित भ्रूण से होता है। सर्वाधीन गर्भविज्ञान (एम्ब्रियोलॉजी) शास्त्र में शरीर-निर्माण की इस रहस्यमयी प्रक्रिया का विस्तृत वर्णन पाया जाता है। वैदिक लोक-विज्ञान और देवता-विज्ञान के साथ उसका अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध है, जैसा श्री डा० वसन्त रेवेजे अपने ग्रन्थ 'वैदिक साइंस ऐन्ड फिगर्स आफ् वायलॉजी' में प्रतिपादित किया है।

**चयनविद्या :-**

शुक्र-शोणित के एक गर्भ-कोष से आरंभ करके इतने जटिल शरीर का निर्माण, यही अग्नि की चयनविद्या है जिसका शतपथ ब्राह्मण में विस्तार से प्रतिपादन हुआ है और जिसका मूल यजुर्वेद के अध्याय ११ से अध्याय १८ तक के मंत्रों में आया है। इस यज्ञ को पंचचिह्निक कहते हैं। पंचभूतात्मक पाँच तत्वों से जो चिति होती है, उसी से शरीर की रचना संपन्न

होती है। इसे चित्पाणि कहा जाता है। ऋग्वेद में जिसे चित्र शिशु कहा गया है, वह अग्नि चयन द्वारा चित होने के कारण मर्त्य है। प्रतिक्षण इसका सम्बन्ध चित्तिनिवेद्य नामक अमृत अग्नि से होता रहता है। विश्व में जो समष्टि प्राण, जीवन और चेतना है, उसके साथ गर्भस्थ कोष, बुद्बुद या कलल का सम्बन्ध माता के स्वास-प्रस्वास द्वारा बना रहता है और वही से वह अपने शिष्ये अमृत का पोषण प्राप्त करता है। यदि अमृत प्राण का पोषण उसे प्राप्त न हो, तो भौतिक धरातल पर संचित उस अग्नि का स्पन्दन रुक जाय।

धर्म :—

शेद ने अपने ढंग से इस गम्भिर कोश को एक ओटता हुआ पात्र कहा है। इसके लिये अग्नि चयन के अन्त में अजल शब्द आया है (यजु० १८।६६)। उसे ही अस्थायामीय सूक्त में अवीर्य धर्म कहा गया है (ऋ० १।६४।३६)। इसे ही महावीर पात्र कहते हैं। विश्व की जो प्राणानि है उसकी उष्णता से यह पात्र ओटता है। इस पात्र में सोम भरा रहता है और अग्नि का केन्द्र अपने स्पन्दनात्मक धर्पण से उस सोम को ओटता है। यह पात्र आरम्भिक एक घटक कोष के रूप में हो या लाखों कोशों का समुदाय धरीर हो, उसमें उष्णता या धर्म का नियम एक ही है। वैज्ञानिकी उपनिषद में स्पष्ट कहा है कि प्राण और पात्र या उपांश और अन्तर्धर्म के पारस्परिक धर्पण से जो उष्णता उत्पन्न होती है, यही पुरुष है और वही वैश्वानर अग्नि है—

अपोपांशुरन्तर्यामिभिवत्यन्तर्यामि उपांशुं च ।

एतयोरन्तरा देवौष्ण्यं प्रासुवत् ।

यदौष्ण्यं स पुरुषः ।

अथ यः पुरुषः सो अग्निर्वैश्वानरः (मै० २।६)।

अर्वाचीन विज्ञान के अनुसार इस उष्णता की माप ९८. ८० फारेनहाइट तापक्रम है। यह उष्णता १०४ अंश से अधिक हो जाय या ९४ अंश से नीचे आ जाय तो जीवन या प्राणायामक स्पन्दन समाप्त हो जाता है। जो समष्टि या विराट् विश्व में आविष्ट का लेण है, उसकी उष्णता असीम है। वैज्ञानिक मत से सूर्य के धरातल पर ६००० अंश और उसके केन्द्र में दो करोड़ अंश सेंटीग्रेड की गर्मी है। किन्तु प्रकृति का ऐसा विलक्षण विधान है कि उस उष्णता का अत्यन्त नियमित अंश मानव के इस धरीरूपी धर्म या पात्र को प्राप्त होता है। उसी की संज्ञा प्राण या जीवन है।

तीन ज्योतिष्याः :—

वैदिक परिभाषा में विश्व की विराट् अग्नि को अवशेष और धरीर की अग्नि को अर्क कहा जाता है। अर्क संशक धरीर की प्राणानि तीन प्रकार की होती है। अतएव उसे त्रिधातु अर्क कहा जाता है (यजु० ८।६६)। अग्नि एक ज्योति है, उसमें तीन ज्योतिष्यों का सम्मिलित रूप है।

प्रजापतिः प्रजया संरटास्वीन ज्योतीषि सचले स योऽवशी (यजु० ८।३६)। अग्नि-वायु-आवित्य, अथवा वायु-प्राण-मन, अथवा क्षर-अक्षर-अम्ब्य, अथवा अर्वाचीन विज्ञान के शब्दों में मीटर-लाइफ-माइंड ये ही तीन ज्योतिष्याँ हैं, जिनके बिना कोई भी प्राणायामक स्पन्दन या यज्ञ संभव नहीं है। इन्हें ही प्राण-अपान-व्यान नामक तीन अग्नियाँ कहा जाता है जो यज्ञ की तीन वेदियों में गार्हपत्य, दक्षिणाग्नि और आहवनीय के रूप में प्रज्वलित रहती हैं।

सविता :—

यजुर्वेद में जहाँ अग्नि चयन या धर्मयाग का वर्णन है, वहाँ आरम्भ में यही प्रश्न है कि प्राणानि के इस स्पन्दन का स्रोत क्या है? इसके मूल कारण को वहाँ सविता कहा गया है और उस सविता की संज्ञा मन है। सविता के व यथा मन की प्रेरणा से ही प्रज्ञात्मक प्राण का यह स्पन्दन आरंभ होता है। मन की शक्ति से ही जन्म मर इसका समिधन या जागरण चलता रहता है। सविता व देवता प्रसविता, अर्थात् सविता ही प्रत्येक प्राण केन्द्र में उद्बुद्ध होकर अन्य सब देवों को लीन लाता है। सविता अन्य देवों का योक्ता है। वही अन्य सब के कर्मों का विधान करता है। मही देवस्य सवितुः परिष्टुतिः, सविता देव की यही महती स्तुति या सर्वाधिक प्रशंसा है। इस समस्त विश्व की जो संचालिका शक्ति है वही विराट् सविता देव है। उसकी जो शक्ति प्रत्येक केन्द्र में आ रही है, वह सावित्री है। सावित्री शक्ति प्रत्येक केन्द्र की ओत-प्रोत करके वहाँ से प्रति-फलित होकर अपने मूल स्थान की ओत रही है। शक्ति का यही रूप है। वह जाती है, और वाती है। इसी नियम से उसके

धन और ऋण दो रूप बनते हैं। विश्वात्मक स्रष्टा से प्राप्त होनेवाली सावित्री की धारा जब हमारे शरीर से प्रतिफलित होती है तो उसे ही गायत्री कहते हैं। सावित्री और गायत्री का एक छन्द है। सुलोक सावित्री और पृथ्वी गायत्री है। ये एक ही मूलभूत शक्ति के दो रूप हैं। मनुष्य के शरीर में जो प्राण है, वह प्रति बार बाहर जाकर सुलोक के विश्वात्मक प्राण के साथ मिलकर फिर भीतर आता है, जैसा शार्ङ्गधर संहिता में कहा है—पीत्वा चाम्बरपीयूष पुनरापति वेत्त, अर्थात् शरीर संचारी प्राण आकाश के अमृत का पान करके शीघ्रता से बारंबार वापिस लौट आता है। यही समष्टि और व्यष्टि प्राण की सम्मिलित धारा है, जिसका सन्तान-क्रम या आना-जाना जीवन का लक्षण है। जो विश्वात्मक है, उसे ही अनन्त और अमृत कहते हैं। जो अमृत है, यही देव कहा जाता है। जो मर्त्य है उसे मृत कहते हैं। मृतों को देव का आश्रय चाहिए। तभी मृतों का जीवन संभव होता है। एक क्षण के लिए भी मृत और देव इनका सम्बन्ध टूट जाय तो मृत व्याकुल हो जाते हैं। अनन्त विश्व में महामात्रा भरा है, किन्तु भूतात्मक देह में उसका एक अंश ही आ पाता है। वस्तुतः अमृत तत्व का नाम ही जीवन है। अमृत तत्व ही प्राण है। अग्नि को वेदों में बारंबार अमृत कहा गया है। जीवन ही वह अमृत है, जो मर्त्य भूतों में समा-विष्ट है—इयं ज्योतिरमृतं मर्त्येषु, अर्थात् अग्नि मर्त्य भूतों में अमृत ज्योति है (ऋग्वेद ६।१।४)। आयुर्वेद से युक्त अग्नि मर्त्य भूतों में रहने वाला अमृत अतिथि है (ऋ० ६।४।२)। अमृत अग्नि मर्त्य भूतों में प्रविष्ट हुआ है, यही जीवन है (ऋ० १०।७९।१, ७।४।४)। मर्त्येषु अग्निरमृतो निधावि।

**अग्निऋति का प्रथमज :—**

वैदिक-साहित्य में अग्निविद्या का अपरिमित विस्तार है। एक वाक्य में कहना चाहें, तो अग्निविद्या ही वेदविद्या है। अग्नि ही प्रजापति और अग्नि ही ब्रह्म का रूप है। बृंहण या स्पन्दन अग्नि के बिना नहीं होता। जब से पूर्ण एक कलश बूझें पर रख दिया जाय तो उसमें कोई हरकत नहीं होती। पर उसमें यदि अग्नि का संयोग कर दें तो वह कल ऒटने लगता है, उसमें एक गति उत्पन्न हो जाती है। ठीक यही अवस्था प्रत्येक सृष्टि-रचना की है। आरम्भ में प्रकृति या पंचभूत साम्य अवस्था में थे, उनमें कोई गति या शोभ नहीं था। उस समान व्यापक अवस्था को वैदिक भाषा में ऋतु या 'आप' कहते हैं (यद् आप्नोत तस्माद् आपः)। क्योंकि वह सर्वत्र व्याप्त था, इसलिए उसकी संज्ञा आपः हुई (शतपथ ६।१।१९)। प्राक्सृष्टि काल में प्रकृति की यही साम्यावस्था परमेष्ठी कही जाती है। जो परमेष्ठी है, उसी का नाम समष्टि (अंग्रेजी यूनियर्स) है। मनोवैज्ञानिक युग के शब्दों में यही कलेक्टिव जनकांशस अर्थात् विश्वात्मक प्रज्ञान है, जिसका अनुभव सुपुष्टि अवस्था में होता है। उस प्रकार की साम्यावस्था के धरातल पर जो प्रथम शोभ उत्पन्न होता है यही अग्नि का स्पन्दन है। उसी के कारण एक असंख्य तत्व नानाभाव या बहुभाव में आता है। उसबहुभाव को ही बृंहण या ब्रह्म कहते हैं। ब्रह्म का ही रूप अग्नि है। अतएव ऋग्वेद में अग्नि को ऋत का प्रथमज कहा गया है—अग्निहि नः प्रथमजा ऋतस्य (ऋग्वेद १०।५।७)। इसी दृष्टि से अग्र्यण कहा है कि ऋत के प्रथमज प्रजापति रूप अग्नि ने अपने तप से ब्रह्म के लिए यह सृष्टि रूप शोभन तैयार किया (यमोदनं प्रथमजा ऋतस्य प्रजापतिस्तपसा ब्रह्मणोऽपचत, अग्र्यं ४।३५।१)।

**ब्रह्मरूप त्रयी विद्या :—**

ब्रह्मास्य सर्वस्य प्रथमजम् (शतपथ ६।१।१।१०), अर्थात् प्रजापति ने ब्रह्म का सर्वप्रथम सृजन किया। यह ब्रह्म या वेद या त्रयी विद्या ही थी, जिसके द्वारा सृष्टि का विकास हुआ। अग्नि ही त्रयी विद्या का प्रतीक है। अग्नि-नायु-आदित्य ये तीन त्रयी विद्या के रूप हैं। इनमें ऋग्वेद पिण्ड या मूर्ति का निर्माण करने वाला है। सामवेद उसके मण्डल को बेरने वाला उसकी परिधि है। यजुर्वेद उसका केन्द्र है, जिसमें स्थित-गति का निवास रहता है। प्रत्येक रचना एक-एक मण्डल या वृत्तात्मक चक्र है। जहाँ मंडल है, वही केन्द्र, व्यास और परिधि का सम्मिलित संस्थान रहता है। इस संस्थान की संज्ञा ही त्रयी विद्या है।

**जलों का पुत्र अग्नि :—**

ऋत के धरातल पर सर्वप्रथम अग्नि का जन्म होता है। इसलिए वेदों में अग्नि को 'अपांगमं' अर्थात् जल का पुत्र कहा गया है। इसका तात्पर्य यह है कि स्थिति के धरातल पर गति का जन्म सृष्टि का आरंभ है। इसे ही साम्यावस्था में प्रस्तुत स्वयंभू पुरुष के संयोग से गर्भ-धारण कहा जाता है। परमेष्ठी या ऋत की संज्ञा मष्टु भी है। वह विश्व की योगिनी है। अग्नि रूप प्रजापति उसमें बीजाधान करता है। अग्नि का स्पन्दन ही वह बीज है, जिससे रचना-कार्य का आरंभ होता है। एक

गेहों के वाने की कल्पना कीविए। उसमें अग्नि और सोम दोनों का सम्मिलित रूप है। किन्तु वह तब तक अंकुरित नहीं होता जब तक उसके केन्द्र में सोया हुआ अग्नि सृज्य नहीं हो जाता, अर्थात् उसमें यति-आगति का स्पन्दन जन्म नहीं लेता। इस जागरण से ही वह बीज अंकुरित होता है, अर्थात् एक से अनेक बनता है। जो एक है, वह निष्कलंक या अखंड है। जो अनेक है, उसे ही नाना, बहु, ब्रह्मा या राक्ष कहते हैं।

**ऋत-सत्य का भेद :—**

ऋत और सत्य इन दोनों में भेद है। ऋत परमेष्ठी या समष्टि की संज्ञा है (ऋतमेव परमेष्ठि)। उस परमेष्ठि में अग्नि के संयोग से जब एक केन्द्र का उदय होता है, तो उस केन्द्र को सत्य कहते हैं। सूर्य सत्य का रूप है। इसका निर्माण विन नीहारिकाओं से हुआ थे ऋत रूप थीं। सत्यात्मक पिंड के कोनों की पकड़ें तो सारा पदार्थ खिंचने लगता है। पर सरोवर में भरे हुए ऋतु रूप जल का एक बंस उससे अलग होकर हमारे पात्र में आ जाता है। ऋत का कोई एक केन्द्र नहीं रहता, किन्तु सत्य का सुनिश्चित केन्द्र होता है। ऋत के भीतर केन्द्र का जन्म यही यज्ञ है। यज्ञ के लिए अग्नि का प्रज्वलित करना आवश्यक है। यह अग्नि छावा-पृथिवी रूप दो अग्नियों के संयोजन से उत्पन्न होता है। इसे वेदों में सहस्रः सृष्टुः (यजुर्वेद १।१२) अर्थात् बलों का पुत्र कहा है। प्रत्येक यज्ञ एक-एक बल है। बल बिना केन्द्र प्रयुक्त नहीं होता। अतएव प्रत्येक यज्ञ के मध्य में उसका केन्द्र आवश्यक है। इस केन्द्र को ही नाभि, हृदय या मूल कहते हैं।

सृष्टिक और पृथिवी ये विषय के माता-पिता कहे गए हैं। प्रत्येक प्राणिकेन्द्र के लिए छावा-पृथिवी रूप माता-पिता की आवश्यकता है। छावा-पृथिवी की संज्ञा रोदसी है। रोदसी वह लोक है, जिसमें कोई भी नई सृष्टि माता-पिता के बिना नहीं होती। वृक्ष-वनस्पति से लेकर मनुष्यों तक जितनी योनियाँ हैं, सब में माता-पिता का द्वन्द्व अनिवार्य है। एक-एक पुत्र में माता-पिता घोषा-मृषा या पुष्य-स्त्री के इस द्वन्द्व की सत्ता है। इसे ही मित्रावरुण का जोड़ा कहते हैं। परस्पर आकर्षण या मैत्रीभाव इस जोड़े की विशेषता है। मित्र और वरुण इन दोनों के दो मण्डलों के मिलने से ही प्राण का जन्म संभव होता है। जो मित्र का मण्डल है, वह उष्ण या आग्नेय है। जो वरुण का मण्डल है, वह शीत या जलीय है। अग्नि और सोम, उष्ण और शीत, मित्र और वरुण, सृष्टिक और पृथिवी, इस द्वन्द्व के बिना प्राण या जीवन का जन्म संभव नहीं।

**रोदसी का अर्थ :—**

जिस प्रकार रोदसी या छावा पृथिवी रूप विषय में माता और पिता अनिवार्य हैं, उसी प्रकार रोदसी में जितनी प्राणिक-सृष्टि है, वह अन्न-अन्नाद्य के नियम के अधीन है। जिस केन्द्र में प्राण का जन्म होता है उसमें अन्नानाया सत्य या बुभुक्षा का नियम अवश्य काम करता है। बालक भूख से व्याकुल होकर रोता है। इसलिये अग्नि की सोम के लिए व्याकुलता या भूख को ब्राह्मण ग्रन्थों में रदन कहा है। जो अन्नाद्य या अन्न का खानेवाला है, वह अन्न के लिए रदन करता है। जो रदन करता है वह रद है (यदरोदीतमस्माद् रदः, शतपथ ६।१।३।१०)। अग्नि ही रद है (अग्निर्वरदः, स० ५।३।१।१०)। अन्नाद्य अग्नि अन्न रूप सोम के बिना नहीं रह सकता। इसीलिए अग्नि के दो रूप कहे गये हैं—एक घोर दूसरा अधोर। अग्नि को जब सोम नहीं मिलता, तो वह घोर या मृत्यु रूप हो जाता है। बिना सोम के अग्नि जिस केन्द्र में रहता है, उसी को नष्ट कर डालता है, जैसे बिना धी के दीपक की ज्वाला अपनी बत्ती को जला डालती है। किन्तु जैसे ही अग्नि को सोम मिलता है अग्नि शांत और शिव बन जाता है। अपनी अठारानि में इस प्रथिमा को हम नियत देखते हैं। अन्न रूप सोम की बाहुति से वैश्वानर अग्नि कुछ समय के लिए शान्त हो जाता है और फिर व्याकुल हो उठता है। अन्न-अन्नाद्य का वह नियम यज्ञ है। छावा पृथिवी के मध्य में जितनी सृष्टि है, सब इस नियम से व्याप्त है। इसी कारण इसे आग्नि का लोक या रोदसी कहते हैं।

**तीन अनिन्याः :—**

एक अग्नि पृथिवी पर और दूसरी बुलोक में सूर्य रूप में है। दोनों में पलिष्ट सन्तन्ध है दोनों के बीच तीसरी अन्तरिक्ष की अग्नि है जिसके माध्यम से दोनों का सन्तन्ध होता है। इसीलिए अग्नि जेता या तीन अनिन्याँ कही जाती हैं और अग्नि को तीन लोकों में प्रज्वलित माना जाता है—विद्वा ते अग्ने श्रेषा यथाणि (यजु० १२।१९)। मन-प्राण-वाक् सूर्य ये तीन अनिन्याँ हैं। इस विषय में शौनक ने वृहद्देवता में अत्यन्त स्पष्ट उल्लेख किया है—भवत् मृत और नव्य, जंगम और स्थावर इनका प्रभव और प्रलय अर्थात् उत्पत्ति और विनाश का कारण सूर्य ही है। सूर्य ही प्रजापति है जो अमृत

और सत् इन दोनों का उद्गम स्थान है। सूर्य ही अपने आप को तीन रूपों में विभक्त करके इन तीनों लोकों में स्थित है। सब देव उसकी रश्मियों में समाये हुए हैं। ऋषि तीन नामों से उसी की उपासना करते हैं। वही प्रत्येक प्राणी के उदर में जठराग्नि रूप में प्रज्वलित है। यज्ञों में जुड़ा विष्ठाकर उसी का तीन स्थानों में आवाहन किया जाता है। उसे ही इस लोक में अग्नि, मध्य लोक में वायु-इन्द्र, और बुलोक में सूर्य कहते हैं। ये ही तीन देवता हैं —

क्षुर्यै हि विष्ठात्मागमेषु लोकेषु तिष्ठति ।  
 देवान्यथायथ सर्वान् निवेश्य स्तेषु रश्मिषु ॥  
 एतद्भूतेषु लोकेषु अग्निगूढ स्थित विष्ठा ।  
 आप्यो भीमिर्चन्ति ज्वलिता नागमिस्त्रिभिः ॥  
 तिष्ठत्येष हि भूताणा जठरे जठरे ज्वलन् ।  
 निस्थान चैनमर्चन्ति होत्राया वृक्ष बह्वि ॥  
 अग्निरस्मिन्नपेक्षस्तु मध्यतो वायुरेष च ।  
 सूर्यो विधीति विज्ञेयास् तिस्र एवह देवता ॥ (पु० दे० १।६३, ६४, ६५, ६६) ॥

**अग्नि के तीन भ्राता —**

निदान विष्ठा के अनुसार तीन अग्नियों को ऋग्वेद में तीन भ्राता कहा गया है (१।१६४।१)। पृथिवी की अग्नि पद्मान, अन्तरिक्ष की पावक और बुलोक की शुचि कही जाती है। पद्मान को निर्मग्न्य अग्नि भी कहते हैं, क्योंकि वह दो अरण्याँ को मयकर उत्पन्न की जाती है। यज्ञ में दो अरण्याँ की कल्पना महत्वपूर्ण है। माता और पिता शिशु रूप अग्नि को उत्पन्न करने वाले दो मयन दण्ड हैं। इन्हें ही प्राण और अपान भी कहते हैं। शरीर में प्राण और अपान दो लोडों के समान हैं जो ध्यान रूपी शिला पर दो ओर से टकराते हैं और परस्पर के घर्षण से चारीरिक अग्नि उत्पन्न करते हैं। मध्यस्थ ध्यान प्राण की सत्ता वामन भी है। केन्द्र या हृदय में प्रतिष्ठित होने के कारण इसे वामन कहा जाता है। वही शक्ति जब केन्द्र से बाहर फलती है तो इसका रूप विराट हो जाता है। शुचि-पावक पद्मान इन तीन अग्नियों को ही क्रमशः ब्रह्माग्नि, देवाग्नि और भूताग्नि कहते हैं। हनें केवल भूताग्नि प्रत्यक्ष होती है, शेष उसके दो रूप नहीं। जैसे स्थूल शरीर ही भौतिक होने से प्रत्यक्ष का विषय है और आस से देखा जाता है, उसके आधार पर रहनेवाले प्राण और मन नेत्र से दिखाई नहीं पड़ते, ऐसे ही देवाग्नि और ब्रह्माग्नि प्रत्यक्ष का विषय नहीं। शरीर के भीतर जो शार और अन्धमुक्त रसात्मक भौतिक अग्नि है, उसे शल्य द्वारा प्रत्यक्ष देखा सकते हैं। किन्तु शरीर के भीतर की प्राणक्रिया और मानस क्रिया की श्रुत सत्ता होते हुए भी उन्हें प्रत्यक्ष देखना संभव नहीं इसी दृष्टि से पार्थिव अग्नि को स्थूल घन, अन्तरिक्ष की अग्नि को तरल और बुलोक की अग्नि को विरल कहा जाता है। इस दृष्टि से भौतिक देह घन है। उसमें व्याप्त प्राण की क्रिया तरल और मन की क्रिया विरल है। विरल अग्नि सबसे सूक्ष्म और सबसे अधिक व्याप्त होती है। यही वशा मन की है जो निकट और दूर सर्वत्र व्याप्त हो जाता है।

**वैदिक प्रतीक या निदान विद्या —**

वैदिक भाषा में प्रतीकों का सबसे अधिक महत्व है। प्रत्यक्ष शब्दों की अपेक्षा संकेत ही अधिक महत्वपूर्ण है। परोक्ष प्रिया है देवा प्रत्यक्षविष, वह वैदिक अर्थों का नियामक सूत्र है। मनुष्यों के कण्ठ से जिन शब्दों का उच्चारण होता है वे शब्द उत्पन्न होकर नभ्य होते रहते हैं। जैसे गौ शब्द कण्ठ से जन्म लेकर विनष्ट हो जाता है। किन्तु जो गौ पशु है, वह जैसी पूर्ण में गौ वैधी ही आज भी है और आने में रहेगी। उसमें जो प्रक्रिया हो रही है, वह विलय है। प्रकृति में गौ की रचना मानवी कृति नहीं, नित्य कृति है। अतएव वह अपौरुषेय रचना है। गौ के प्रतीक से जो अर्थ ग्रहण किये जाते हैं वे भी भिन्न होने के कारण अपौरुषेय है। इस प्रकार सृष्टि का कोई पदार्थ ऐसा नहीं जो विश्व की रचना के परोक्ष अर्थों की व्याख्या न करता हो। सूर्य, चन्द्र, पृथिवी, समुद्र, श्वेत, आकाश, नदी, वृक्ष, वन, जल, अग्नि इत्यादि जितने शत-सहस्र पदार्थ हैं, सब अपने अपने प्रतीकों से सृष्टि के रहस्य को प्रकट कर रहे हैं। वे शब्दमयी भाषा की अपेक्षा कहीं गंभीर अर्थों के परोक्ष संकेत प्रदान करते हैं। ऋषियों ने सृष्टि विद्या के अर्थों को इन सृष्टियों पर टाँग कर अर्थों की इसी शैली को अपनाया।



गोतत्व :-

उदाहरण के लिए जो गौ है वह दूध का प्रतीक है। दूध देने वाले और भी कई पशु हैं पर उनमें गौ ही सर्वश्रेष्ठ है। गौ के शरीर में कोई ऐसी रसायनशाला है जो जल को दूध में बदल देती है। किन्तु गौ भी तब तक दूध नहीं देती जब तक वह बियाती नहीं। अतएव स्पष्ट हुआ कि मीर का क्षीर में परिवर्तन ही प्रजनन या मातृत्व है। दूध और पानी में क्या अन्तर है ? इस प्रश्न का प्रतीकात्मक उत्तर स्पष्ट है पानी वह है जिसको मगने से त्रिकाल में भी धी या स्नेह नहीं प्राप्त होता। किन्तु दूध ऐसा श्वेत द्रव है जिसके रोम-रोम में घृत के कण व्याप्त हो गए हैं। यह घृत माता के हृदय का स्नेह है जो वह वत्स के लिये प्रकट करती है। अतएव गौ मातृत्व या प्रजनन का प्रतीक है। गौ जब गर्भित होती है तभी वह वछड़े को जन्म देती है और तभी उसमें दूध देने की क्षमता उत्पन्न होती है। गौ या मातृ उत्पन्न सीमा है। गौ दूध के शुद्ध या अल्प गुण से गर्भ धारण करती है। यह अग्नि ही गौ के दूध में व्याप्त घृत है। पानी और धी का अन्तर यह है कि पानी से आग बुझती है और धी से प्रज्वलित होती है। अतएव ब्राह्मण ग्रन्थों में कहा है कि घृत अग्नि का साक्षात् रूप है (एतद्वा अग्नेः प्रथं धाम यद्वृत्तं, तै० १।१।१६; एतद् वै प्रत्यक्षं यज्ञरूपं यद्वृत्तं, शतपथ १२।८।१।१५)। जिस प्रकार दूधम और गौ से वत्स का जन्म होता है, वैसे ही पृथ्वी और प्रकृति के पारस्परिक संयोग से विश्व का जन्म होता है। इस विश्वरूपी वत्स की माता अनन्त प्रकृति है, उसे आदिनि कहते हैं। वह कामधुवा और विस्वाधायस्व धेनु है, अर्थात् काम ही उसका दूध है और विश्व ही उससे उत्पन्न होनेवाला वत्स है। इस प्रकार गौ का प्रतीक अनेक अर्थों की उद्भावना करता है। जहाँ-जहाँ प्रजनन या मातृत्व है वहीं-वहीं गौ के रूप की अर्थगति है। पृथिवी गौ है जो अनन्त ब्रह्म वनस्पति को प्रतिबर्ध जन्म देती है। ऐसे ही विश्व के प्राणिमात्र की जितनी माताएँ हैं, सब गौ के रूप हैं। सूर्य की रश्मियाँ गौएँ हैं जो अपनी गति से समस्त संसार में विचारण करती हैं और जिस पृथ्वी से उनका सम्पर्क होता है उसे वे गर्भधारण की योग्यता प्रदान करती हैं। सूर्य की उज्ज्वलता से ही पृथ्वी गर्भित होती है। इसी प्रकार और सूक्ष्म स्तर में प्रविष्ट होने से ज्ञात होता है कि वाक् भी गौ है। वह मन रूपी दूधम से गर्भित होती है। मन के विचार ही वाणी में जाते हैं और श्रोतों के सम्मिलन से प्राण या क्रिया का जन्म होता है। वेद में अनेक प्रकार से गौ के रूप का विस्तार है। ऋषियों को अर्षों की यह परोक्ष शैली मनःपुत्र थी। जाने-बिज्ञाने पदार्थों को लेकर वे उनके साथ सृष्टि विद्या के अर्थों का समन्वय जोड़ देते थे। इस विश्व की जब दूध या अवस्थल कहा जाता है तो उसका अभिप्राय यह है कि अवस्थल के जन्म की कथा से विश्व के जन्म और विकास की व्याख्या समझी जा सके। शक्ति का कोई महान् स्तम्भ पृथिवी से दुलोक तक दूध की भाँति ऊर्ध्व और स्तम्भ सड़ा है। इसे ही ऋग्वेद में वाण (धमन्ता वाणं मयतः सुदानवः ८।२०।८) और ओषध या अर्घ्य भी कहा है ((१।१७३।६)। यह स्तम्भ क्या है ? इस प्रश्न के उत्तर में कहा जाता है कि वह ही वह ओषध या धारणात्मक टेक है जिस पर सृष्टि का दूर-से-दूर और निकट से निकट का प्रत्येक भाग अविचल रूप से ऊँचा हुआ है (ऋ० ८।१४।१५)। यद्यपि यह ब्रह्मचक्र सदा भ्रमणशील देखा जाता है, किन्तु इसका घुमाव कभी गर्म नहीं होता और जो भुवन इसमें पिरोये हुए हैं वे तिलमात्र भी विषफ़ित नहीं होते। इस पद का वितान अति सुन्दर है। अहोरात्र, दश-मीनशास, ऋतुएँ, अवन और संवत्सर इनके अंशों से यह चक्र निरन्तर घागे बढ़ रहा है, मानों काल स्त्री कोई अक्षय अपनी दुर्घर्ष गति से इस विराट् देवरथ को चला रहा है। प्रतीकों की दृष्टि से ऋग्वेद विश्व के समस्त साहित्य में सर्वोपरि स्थान रखता है। इस समय संसार में धार्मिक प्रतीकों की व्याख्या के प्रति एक नई अभिरुचि देखी जाती है। पश्चिमी विद्वानों का विचार है कि धार्मिक प्रतीकों के अर्थों पर विचार करने से ही वागों का मार्ग प्रशस्त हो सकेगा। इस क्षेत्र में सबसे बड़ी सहायता मनोविज्ञान शास्त्र से प्राप्त हो रही है और अभिष्ट में प्राप्त होने की संभावना है। प्रतीकों के अर्थों की दृष्टि से ऋग्वेद के प्रति विश्व के विद्वानों का सख्तिपूर्ण ध्यान आकृष्ट हो रहा है।

मन का महत्व :-

ऋग्वेद के अनुसार यह विश्व प्रजापति के मन की रचना है। इसे प्रजापति का कामग्र यज्ञ भी कहा गया है। जहाँ मन है वहीं कामना है। काम मन का प्रथम रेत या शक्ति-बीज या। उसी से यह सब रचना हुई।

कामस्तयश्चे समवर्ततामि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् (नासदीयसूक्त)।

वैदिक सृष्टि विद्या और अर्वाचीन मनोविज्ञान शास्त्र की स्थापनाओं में अद्भुत सादृश्य दिखाई पड़ता है। ज्ञात स्वप्न और मुद्रित अवस्थाएँ मन के ही रूप हैं। मन का ही प्रकट रूप विश्व और मानव हैं। अरबों-खरबों संस्कारों की सुरक्षित

रखने वाला कोश मन या बुद्धि ही है। मन प्रज्ञान और बुद्धि विज्ञान है। दोनों एक प्रज्ञा तत्व के रूप हैं। प्रज्ञान चन्द्रमा के समान सौम्य या घटनेवाला है। विज्ञान सूर्य के समान ज्विहाली तेज से युक्त रहता है। चेतन या जाग्रत मन प्रज्ञा का अति अल्प भाग है। मन की महती सत्ता तो अवचेतन प्रज्ञा में है। उन्हीं से सब प्रेरणाओं के स्रोत उन्मूलक होते हैं। यही संघे हुए जलों का इन्द्र द्वारा उन्मोचन है। अतः ही समष्टि मन है। जिस व्यक्ति मन का सम्बन्ध समष्टि मन (अले-क्ट्रिक अनकांशस माइण्ड) से जुड़ जाता है, उसे अतममरा प्रज्ञा कहते हैं। वेदों के उपाख्यान या देवता-वर्णनों का अवि-कांश लक्ष्य मन की व्याख्या है। मन के ही रूप इन्द्र और अग्नि हैं, मनस्तत्त्व ही आदित्य या सूर्य है। विराट् सूर्य-ज्योति प्रजापति के मन का रूप है। सती की एक-एक रश्मि व्यक्ति मन या मानव के केन्द्र में प्रतिविम्बित होती है। इसी दृष्टि से मनु का यह श्लोक संमत है :—

एतमेके बहस्त्वग्निं मनुमन्ये प्रजापतिम् ।

इन्द्रमेके परे प्राणमपरे ब्रह्म शास्वतम् ॥ (मनु० १२। १२३) ।

अग्नि, प्राण, इन्द्र, शास्वत ब्रह्म और मनु—ये एक ही प्रजापति या प्रजननात्मक तत्व के रूप हैं। मन एक पात्र है, जो विचारों के जल से भरा हुआ है। अन्तर्धर्म इस सरोवर से बाष्प की भाँति बहती रहती है, पर यह शुष्क या रिक्त नहीं होता। मन को अर्वाचीन मनोविज्ञान में मंडल कहा जाता है। ग्री० युंग ने मंडल के द्वारा ही अपने शास्त्र की व्याख्या की है। उनके अनुसंधान का आधार स्वप्न है। स्वप्न में जो दृश्य देखे जाते हैं वे अवचेतन मन की गूढ़ दशावस्थाओं का परिचय देते हैं। यह मनु के 'स्वप्नधीमन्' (१२। १२२) विवेक्षण का संस्मरण अनुवाद है। वैदिक धोष का भविष्य बहुत कुछ मनोविज्ञान शास्त्र, प्रतीक शास्त्र और यज्ञशास्त्र के द्वारा समर्पित है। अधिर्यायों ने वैद्यार्थ को सरल बर्णनों के लिए ही प्रतीकों का वाक्य लिखा था। बालकपन से ही हम प्रतीकों के स्फूर्तरूप को देखने लगते हैं। उनके सूक्ष्म अर्थों को समझने का अभ्यास ही प्रज्ञा का उन्मेष है।

शिव संकल्प :—

मानस शास्त्र का सुफल आत्मगत शिव-संकल्प (आटोसजेसन या साइकोसिरेसी) में माना जाता है। वेद-मंत्रों में इनका अपरिमित भंडार भरा है। ये सब 'सु' के रूप हैं और प्राण के मूलभूत स्वस्तिक की व्याख्या हैं। सुवाच, सुमन, सुविज्ञान, सुपाणि, स्वाहुति, सुवेध, सुधुवा, सुफला, सुमति, सुयज्ञ, सुबिह्व सुबुध्, सुक्रतु, स्वावेध, स्वाहुत, सुप्रसिद्ध आदि इस प्राण रूपी सुचक्र के संकटों आदि हैं। जिन भाषों का 'सु' से संबंध है उनकी प्रतिष्ठा सूर्य है। स्वस्तिक का वाधार सूर्य है। सब देवों के मध्य में सूर्य 'सुदेव' है। विश्व में दो प्रकार के रूप हैं, एक 'सु' दूसरे 'दुस्', एक अच्छे, दूसरे बुरे। पहले अमृत, दूसरे मृत्यु हैं। एक ज्योति, दूसरे तम हैं। एक का रूप इन्द्र, दूसरे का रूप या अश्व है। शरीर, परिवार, समाज और राज्य की कुशल-खेम के लिये सुवाचयासनाह्य क्रियाओं की आवश्यकता होती है।

पूर्ण कलश :—

वैदिक साहित्य में शरीर की दो कल्पनाएँ हैं। एक के अनुसार यह सोम से भरा हुआ शीश कलश है और दूसरे के अनुसार अग्नि से भरी उखा या अंगीठी है। अग्नि और सोम दोनों ही इस शरीर में प्रतिष्ठित हैं। अग्नि में सोम की आहुति खन या अग्निमुत्पत्ता कही जाती है। अग्नि में अग्नि की बुद्धि, खन या अग्निधित्वा है। अग्नि और सोम की यह दोहरी प्रमिया शरीर के एक-एक कोश में प्रतिष्ठा हो रही है। एक से शरीर बढ़ता है, दूसरे से बर्द्धनई शक्ति मिलती है। दोनों ही बल के रूप हैं। यजुर्वेद अध्याय चार से दस तक खन का एवं अध्याय ग्यारह से अठारह तक खन यास का विस्तार है। इनमें कर्मकांड की जो विधियाँ हैं उनका लक्ष्य अप्यात्म और अविदेवत की यज्ञ-विद्या है। राजसूय और वाजपेय दोनों सोमयज्ञ हैं। राजसूय का लक्ष्य प्रज्ञान मन और वाजपेय का विज्ञानात्मक बुद्धि है। यज्ञ-विद्या अति गूढ़ है। इस पर दीर्घ स्वाध्याय की आवश्यकता है।

जिस शरीर को पूर्ण कलश कहा जाता है, वह प्रकृति की सबसे रहस्यपूर्ण कृति है। विश्व में ऐसा कुछ नहीं, जो इस शरीर में न हो। जिस सविता ने इसका निर्माण किया, उसने इस कलश के सोम को गौंटे से समग्र उसमें अपने अच्छे-से-अच्छे सभी द्रव्य या 'सर्व' मिला दिए हैं—

श्रेष्ठं सर्वं सचिता साविधत्रो

अमीढो धर्मस्तदु षु प्रबोचम् । (ऋ० १।१६।२६) ।

अपर्व वेद में इस मानवी शरीर का अति पल्लवित वर्णन है। पुरुष के शरीर में मांस आदि अवयवों का आधान करने वाला देव कौन है। किसने इस मस्तिष्क और कपाल को बनाया है? प्रिय और अप्रिय स्वप्न, तन्त्रा, आनन्द, समृद्धि और मति कहाँ से पुरुष को प्राप्त हुई है? किसने इसमें लाल, नीले, ऊपर और नीचे दौड़ने वाले अनेक प्रकार के तीव्र रसों को भरवा है? किसने रूप, महिमा और नाम का आधान किया है? किस देव ने प्राण, अपान और व्यान को बुनकर यह पट बनाया है? किसने सत्य और अनृत, आयु और मृत्यु की प्रतिष्ठित करके यज्ञ का विधान किया है? किसने इसमें रेत या बीज का निर्माण किया, जिससे यज्ञ का यह तन्तु या धागा बराबर जारी रहे? इस रचना के भीतर पृथिवी रूप जठराग्नि से लेकर धुलोक रूपी मस्तिष्क तक जो एक धाग या ऊर्ध्व दण्ड है किसने उसे लड़ा किया है? इस अग्नि या संवत्सर की मात्रा या ठोक नाप जोख करने वाला कौन है? ये सब प्रश्न गर्भ विद्या से सम्बन्ध रखते हैं। इनके उत्तर में कहा गया है कि ब्रह्म या अग्नि तत्त्व ही इस सोने की पुरी को तैयार करता है और अवयवाँ प्राण उस शीर्ष भाग की रचना करता है जो देवों का कौश है। अग्नि तत्त्व की संज्ञा ही अवयवाँ हैं। अथर-अथर-आतिश-आज्ज ये सब अग्नि के ही नाम हैं। इस प्रकार की अमृत से भरी हुई पुरी की रचना की संज्ञा प्राणात्मक शरीर है। इसके रहस्यों का बारापार नहीं। सम्यक्ता के आरम्भ से आज तक इसकी विधिवताओं का पूरा परिज्ञान नहीं हो सका। सोम या जीवन मानव के इस कलश में शत धाराओं से भर रहा है। (सोम-कलशे शतयामना पया, अवयव १।८।६०) । जीवन से अन्य इस सीमापार को यथार्थ रूप से जान लेना ही वेद या प्राचीन अध्यात्म विद्या का उद्देश्य है।

## दिगम्बर जैन संध के अतीत की एक झांकी

(ले० प्रो० गुब्बचन्द्र चौधरी, प्रा० जैन वि०, मु० पुर)

भारतीय मुनिधर्म वैदिक, जैन और बौद्ध धाराओं में विभक्त पाया जाता है। इसमें जैन धारा की विशेषता यह है कि वह विचारों में जितनी मध्यमार्थी है उतनी आचार में नहीं। उसमें जितना भी कठिन मार्ग, कामचलेख, उपवास, तप, तिल-सुषमाग भी परिग्रह के त्याग का अन्वयास किया जाय, उतनी पूर्णता समझी जाती है। स्वयं भगवान् महावीर का जीवन इस विषय में आदर्श था।

इतर मुनिधर्मों के समान ही जैन मुनिधर्म का भी क्रमिक विकास हुआ है। इसके पीछे मानव स्वभाव, देश की परिस्थितियाँ और काल के प्रभाव कारण हैं। इसे समझने के लिये हमारे पास प्रचुर सामग्री है, जिसे हम सुविधा की दृष्टि से साहित्य, ग्रन्थ प्रचलितियों, पट्टावलिओं और उत्कीर्ण लेख सामग्री में विभक्त कर सकते हैं।

साहित्यिक सामग्री की देखने से हमें पता चलता है कि भगवान् महावीर ने अपने जीवन में मुनिसंघ के कोई भेद नहीं किये थे। उन्होंने अवैलक धर्म का प्रतिपादन किया था और स्वयं उग्र चर्या वाले होने से नग्न रहते थे। उनके जीवन के शेष काल में कुछ सिद्धान्तों को लेकर भेद की बात उठी थी, जो निह्नुव कहलाते थे। पर वे क्षण स्थायी थे। इससे तब जैन संघ में कोई भेद न हो सका। उनके निर्वाण के बाद ६-७ सौ वर्षों में कुछ ऐसे कारण कलाप झकट्टे हुए कि ईसा की प्रथम-द्वितीय शताब्दी के लगभग जैन संघ श्वेताम्बर, दिगम्बर, यापनीय, कूर्चक एवं अर्धफालक आदि भेदों में विभक्त होने लगा। इन सब के पीछे विरोध का प्रधान कारण है वस्त्र। प्रधान भेद श्वेताम्बर और दिगम्बर इस बात को सूचित करते हैं।

सब भेद के कारण—दिगम्बर मान्यता के अनुसार मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त (ई० पूर्व ३२१-२९८) के समय भगवान् (श्रुतकेवली) ने १२ वर्ष के भयंकर दुर्गम की भविष्यवाणी की, जिससे मुनि संघ का एक वर्ष उनके नेतृत्व में दक्षिण भारत चला गया और कुछ लोग मगध में ही रह गये। कुछ समय के बाद कुछ आचार्यों उज्जैनी में मिले, पर उस समय भी दुर्गम विद्यमान था, इसलिए उन्होंने भिक्षा के समय मुनियों की मजलता डकने के लिए वस्त्रखण्ड रखने की अनुमति दे दी। परन्तु दुर्गम बीत जाने के बाद भी उन्होंने उसे रखना नहीं छोड़ा। परम्पराानुसारी मुनियों ने उसका विरोध किया। इसके बाद ये अर्द्धफालक ही श्वेताम्बरों के पुरोगामी हुए। पर अन्तिम भेद वलमीपुर के राजा लोकपाल की रानी चन्द्रलेखा के कारण पीछे हुआ। इस प्रसंग में यह कहा गया है कि रानी ने अर्धफालक साधुओं की निमन्त्रण दिया, परन्तु उनकी पूरी तरह कपड़ा पहनें न देख और न पूरा गर्ल देख राजा को बड़ी निराशा हुई। तब रानी ने उन्हें पूरी तरह खफे कपड़ा पहन आने की आज्ञा दी। इसके बाद ये अर्द्धफालक कपड़ा पहनने लगे और तब से श्वेतपट (श्वेताम्बर) कहलाने लगे। दिग० मान्यता के अनुसार यह घटना वि० स० १३६ में हुई थी।

श्वेताम्बर मान्यता के अनुसार महावीर निर्वाण के ६०९ वर्ष (वि० स० १३९) बाद एक शिवभूति ने दिगम्बर मत चलाया था। कहानी इस प्रकार है कि रघवीरपुर में शिवभूति नाम का एक सामन्त रहता था, जिसने अपने राजा से अनेक मुद्दों में बहादुरी के कारण सम्मान पाया। इससे शिवभूति बड़ा घमडी हो गया। एक बार शिवभूति बहुत रात गये घर लौटा। उसकी माँ ने फटकारा तथा द्वार नहीं खोला और कहा कि जहाँ तुम्हारे लिए द्वार खुला हो वहाँ चले जाओ। तब वह एक ऐसी जगह गया जहाँ दरवाजे खुले थे और ग्राम्य से वह गठ था। वहाँ उसने मठाधीश से वीसा देने को कहा, पर उसने इन्कार किया, इससे वह स्वयं केशलूचन कर साधु हो गया और भ्रमण करने लगा। एकबार वह अपने राजा के नगर में आया तो राजा ने उसे बहुमूल्य वस्त्र भेंट दिये। शिवभूति के प्रधान आचार्यों ने वस्त्र लौटा देने की आज्ञा दी, किन्तु शिवभूति ने ऐसा नहीं किया तब आचार्यों ने उस वस्त्र के टुकड़े करके उसके आसन बना डाले। इस पर शिवभूति बहुत कोपित हुआ। उसने कहा कि महावीर की तरह मैं भी वस्त्र नहीं पहनूँगा। ऐसा कह उसने सब वस्त्रों का त्याग कर दिया। उसकी बहिन ने भी उसका अनुसरण किया, परन्तु उसने कारणवश उसे नग्न रहना मना कर दिया और प्रकट किया कि स्त्री मोक्ष नहीं जा सकती। उसके कोपिष्ठन्य और कोहिवर नामक व्यक्तित्व शिष्य हो गये। इस शिवभूति ने बौद्धिक मत चलाया।

एक दूसरी श्वेताम्बर मान्यता के अनुसार कहा जाता है कि छठे स्वविर भद्रबाहु के समय में वर्षाकाल सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई। इनमें से वि० सं० १३६ में विगम्बरों की उत्पत्ति हुई, जो मूलसंघ कहा गया।<sup>१</sup>

यापनीयों के संबंध में देवसेनसूत्र के 'दर्शनसार' में लिखा है कि वि० सं० २०५ में कल्याण नगर में श्रीकलश नाम के श्वेताम्बर साधु ने इस सम्प्रदाय की स्थापना की।

दन्तकथाओं की आलोचना—इन दन्तकथाओं के पीछे आपस में छिंटकसी और द्विपक्ष मनीषित्व के सिवाय तथ्यांश जो भी हो, पर तीनों सम्प्रदायों की उत्पत्ति का समय प्रायः एक सा बैठता है, चाहे उसे वि० सं० १३६ कहे या १९९ या २०५ कहे; कारण यह है कि सम्प्रदायों की उत्पत्ति की जो भी तिथियाँ बताई जाती हैं, वे प्रायः बहुत सही नहीं होती। यहाँ थोड़ा-बहुत जो तथ्य प्रतिफलित होता है, वह यह है कि अर्द्धशताब्दी के दोनों सम्प्रदाय एक दूसरे की उत्पत्ति में कारण मानते हैं। अर्द्धशताब्दी का अस्तित्व मधुरा से प्राप्त पुरातत्त्व से मालूम होता है। वहाँ के कंकाली टीले से प्राप्त एक तोरण के अंश पर एक मन्त्र साधु चित्रित है, जिसकी कलाई पर खण्डवस्त्र लटका हुआ है। इस तोरण पर भगवान् के गर्भपरिवर्तन का दृश्य अंकित है और लेख पर क्रुपाण सं० ९५, (अर्थात् वि० सं० २३०) लिखा है। इस तरह अर्द्धशताब्दी सम्प्रदाय का चित्रण भी इन भेदक संघों के प्रायः एक काल का बैठता है। यहाँ तीनों सम्प्रदायों की उत्पत्ति का घटनास्थल प्रायः गुजरात मालूम पड़ता है, जिस क्षेत्र को लेकर इन दन्तकथाओं का सृजन हुआ था।

श्वेताम्बर दन्तकथा के शिवभूति के संबंध में हम इतना जानते हैं कि एक शिवभूति आचार्य का उल्लेख 'कल्पसूद-स्वविराजकी' में आया है तथा 'आवश्यक सूत्र भाष्य' में शिवभूति को भी निर्वाण के पश्चात् ६०९ वर्ष में बौद्धिक संघ का संस्थापक कहा है। कुल्लुक्ताचार्य ने 'भाष पाण्डु' में कहा है कि शिवभूति ने भाव-विशुद्धि के द्वारा केवलज्ञान प्राप्त किया।<sup>२</sup> विनसेन ने अपने 'हरिवंशपुराण में लोहार्य के पश्चात्पूर्वी आचार्यों में शिवभूति मुनि का उल्लेख किया है, जिन्होंने अपने गुणों से अर्द्धवर्ष पद को धारण किया था। इन्द्रप्रान्ति ने अर्द्धवर्ष से नन्दि, देव, सिंह और सेन संघों की उत्पत्ति बतलाई है। मुनि आचार की एक प्राचीन रचना 'भगवती आराधना' है, जिसके कर्ता शिवार्य हैं, जिनका समय विक्रम की प्रारंभिक शताब्दियों का है। यह ग्रंथ यापनीय सम्प्रदाय का बताया जाता है। हो सकता है उस दन्तकथा इन्हीं को लक्ष्य कर विकृत रूप में गढ़ी गई हो।

वस्तु स्थिति जो भी हो पर हमारी समझ में आता है कि ये भेद आकास्मिक नहीं हैं। वे जैन धर्म की शीशाबन्धना से ही चले आते हैं। यहाँ हम उन कारणों की ऐतिहासिक दृष्टि से पर्यालोचना करना चाहते हैं।

**संघ भेद का ऐतिहासिक विकास :—**

पालि भाषा के बौद्ध पिटकों से, जो कि ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी में सिंहल नृप बट्टयामिनी के काल में लेखबद्ध हो अन्तिम रूप पा चुके थे, जैन धर्म की अनेक बातों का स्पष्ट रूप से या इंगित रूप से, विकृत रूप में तथा कहीं अविकृत रूप में परिचय मिलता है। तथाकथित इस जैनधर्म को विद्वान् लोग बृद्ध एवं महावीर के समय का या उनसे पूर्ववर्ती पारवर्णिक का धर्म बताते हैं। अनेक प्रसंगों में उन ग्रन्थों में 'निगण्ठो नातपुत्तो' तथा 'निघ'ठा एक सातका' एवं 'अचेलक' जैसे शब्द महावीर या जैन धर्म के अनुयायियों के विषय में आते हैं। इन शब्दों का अर्थ श्वेताम्बर आगम के अम्मासिधियों की समझना कठिन नहीं है। उक्त साहित्य के अनुसार प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव एवं अन्तिम तीर्थंकर महावीर ने अचेलक (अचरहित) धर्म का उपदेश दिया था और खेप २२ तीर्थंकरों ने सचेल एवं अचेल दोनों धर्मों का। 'उत्तराध्वयन सूत्र' के केशी गौतम सम्वाद से प्रकट होता है कि महावीर के समय में पाश्चात्यिक परम्परा के केशी सचेल धर्म और महावीर ने अचेलक धर्म का प्रतिपादन किया (यप अचेलए धम्मए पणत्ते) था। उससे विदित होता है कि जैन धर्म में सचेलत्व एवं अचेलत्व दोनों विद्यमान थे, यद्यपि भ० महावीर ने अचेलत्व का प्रतिपादन किया था।

दोनों सम्प्रदायों में महावीर के समय से जन्म तक, जो कि महावीर के निर्वाण पश्चात् ६४ वर्ष याने ई० पूर्व ४०३ में निर्वाण को प्राप्त हुए थे, के गुप्तकों की वंशावली एक ही स्वीकार की गई है। जन्म के पश्चात् दोनों पक्ष अपने अपने सूत्रों की भिन्न-भिन्न वंशावलीयें देते हैं, परन्तु मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त के समय (ई० पू० ३२१-२९८) में हुए भद्रबाहु की दोनों स्वीकार करते हैं।

आचार्य हेमचन्द्र ने भद्रबाहु के विषय में 'परिशिष्ट पर्व' में लिखा है कि चन्द्रगुप्त मौर्य के समय में जब १२ वर्षीय दुग्धिल

पडा तो ये नेपाल की ओर चले गये थे। जब दुर्गिस हटा तो पाटलिपुत्र में १२ सत्रों का मन्त्रण करने आ आये। उनका, पर भद्रबाहु जसमें सम्मिलित न हुए। फलतः भद्रबाहु और मयघ सत्र के साथ जीतावानी हो गई।

इसके बाद स्वेंताम्बर त्रयो में मुख्य की पट्टावलि भद्रबाहु के नाम से प्रारम्भ न कर उनके समरानेन न्यवि नभुति-  
विजय से शुरू करते हैं और दिवम्बर भद्रबाहु से। इससे निष्पन्न निकलता है कि जम्बू स्वामी और भद्रबाहु ने तीन गणानि-  
काल में महावीर के समय की सेचलकत्व एवं अवैचलकत्व की भावना पुनः अकुरित होने लगी थी और जट्ट जनता वीर शो-  
नवहूत रूप में आगमों में सकलित होने लगा तो एक वर्ष में जखमति दिखायी दीछे तो देव बाल की परिमलित ने उन भाव-  
नाओं की और बढ़ाया। भद्रबाहु के बाद दिग्ग मान्यता के अनुसार जैनधर्म दक्षिण देश में चला गया और पाटलिपुत्र में  
सकलित आगम इस परम्परा की मान्य नहीं है। तथा भद्रबाहु के बाद आगम ज्ञान लुप्त हो गया।

उत्तर भारत में जैनधर्म मगध से थोरे-थोरे हटकर पूर्व में बंगाल और उड़ीसा की ओर गया तथा मध्य दण में मयुरा के पास था, कुछ समय वही केन्द्रित हुआ और पीछे उसने पश्चिम भारत में अपने केन्द्र बना लिया। शक शासनकाल और गुप्ता काल में मयुरा के आस पास जैनधर्म के वैभव की सूचित करने वाले अनेक प्रकार के शिल्प मिले हैं। यहाँ में प्राण अर्थात् मूर्ति लेखों से मालूम होता है कि ईसा की प्रथम सताब्दी पूर्व से चौथी सताब्दी तक जैन सभ कई कुल गण, शाखाओं एवं मंत्रालों में विभक्त था, जिनकी पहचान 'कल्पसूत्र' स्थालिकावलि में बणित कुल, गण एवं शाखाओं के कुछ नामों से की गई है। 'तटपन्न' स्वविराचलि' में उन गणों की संख्या ८ बताई गई है। वे गण शाखाओं और कुलों में विभक्त थे। प्रत्येक गण की प्रमुख-पुत्र-चार शाखाएँ थी और कुलों की संख्या कम से कम तीन और अधिक से अधिक छ तक पहुँच गई थी। मयुरा ने ऐसा में ऐसे ४ गणों, ८ शाखाओं तथा १४ कुलों की पहचान की जा सकी है। इन लेखों में तीन सभोंको का उल्लेख भी है, जिनका नाम 'कल्पसूत्र' स्वविराचलि में नहीं मिलता। गण का अर्थ वही ईकाई था, जिसका प्रवध वे आचार्य करते थे जो कि अत्यन्त श्रद्धालु मगधान मेधावी, स्मृतिवान्, बहुभूत एवं-समभाववाले होते थे। गणों का नाम प्राय आचार्य के नाम से होता था। पुर, आचार्य के शिष्यों के कम से चले थे और शाखाएँ कुलों का प्रभेद थी। सभों का अर्थ एक साथ समावारी करने वाले एवं एक नाम भोजन करने वाले साधुवर्ग से था। मयुरा से प्राप्त लेखों से मालूम होता है कि कुल और शाखा, स्थान-विशेष से नाम या कलि विशेष के नाम से चले थे, सभ की संकेत कुछ और ईकाइयों का नाम भी मिलता है, जैसे गच्छ (गच्छ-वे बृहत् अर्थ में) जो कि गन का नामांतर प्रतीत होता है, धूमन (धूमन=छोटा वृत्) यह गच्छ का एक भेद था और कट्टय (सर्पा ?) गच्छ कालद्वार भेद था। मयुरा के लेखों में ऐसे केवल एक उल्लेख गच्छ का उल्लेख मिलता है। उन लेखों में भई वाचप और महाबाधक पदधारी आचार्यों का नाम मिलता है, जो कि आगमों के वाचने वाले रहे होंगे। इस प्रकार का उल्लेख हमें गुप्त सम्राट् कुमारगुप्त (सन् ४३४ ई०) के समय तक के मिले हैं। इसके बाद मध्य दण में हमें इस परम्परा पर कोई पता नहीं लगता।

यह परम्परा किस सम्प्रदाय की थी, यह कहना कठिन है। क्योंकि मधुरा के बाद पश्चिम भारत में तो ऐसे परम्परा का कदाचित् ही अस्तित्व मिला हो। दक्षिण भारत में तो इसका नाम भी नहीं। फिर भी मधुरा के गिल्फ प्राचीन ताल में अवश्य ही श्वेताम्बर, दिगम् के बीच की कड़ी थे। वहाँ से कुछ ऐसे तथ्य भी मिले हैं, जो बताते हैं कि दोनों सम्प्रदायों में जनेप वस्तुएँ एक थी। वहाँ की मूर्तियों में जैन तीर्थंकरों को नम्र बनाया गया है और लेखों में प्रायः कल्पभूष 'स्वाधिरागरी', में मिने वाले गण, कुल, शाखाओं में से अधिकांश के नाम अंकित हैं। अर्द्धशूलक सम्प्रदाय के सामुखों वा चित्रण भी रिया है। मूर्ति लेखों में कुपाय सं० ५२ और ५४ के बी लेख बड़े महत्व के हैं। इनमें वाचक नामहस्ति और मधुगणि वा उन्नेप मिना है। 'तन्दिस्त्रयपुत्रावलि' में इनका समय नीर निर्वाण सं० ६२०-६८९ दिया गया है जिससे मान्य होता है कि ये केन उन्नेप समकाल के हैं। दिगम्बर परम्परा मान्य ध्वजार्ध श्रव्यों में उन्हें 'कपायप्राभूत' के कर्ता गुणधर के पिण्ड एव तन्दिपूजक के गुरु माना गया है।

इस तरह हम देखते हैं कि मद्रास के बाव मध्य देश में जैन सभ ने ईसा के पूर्व एष बाद की गनाविया में गारा-प्रसादाजी द्वारा अपना एक अच्छा सवतन कर लिया था । उसकी एक भाषम परम्परा चल रही थी, मटे ही एट एग लग में बनी रही हो या सुब्यबस्थित न रही हो और उसकी मान्यता में सभी सभ को विवाद रहा हो ।

मध्य देश का कुषाण राजाओं के बाद गुप्त राजाओं के उदय होने के पहले एक-दो सौ वर्षों का इतिहास अन्धकाराधीन है। इस समय जैन सघ की स्थिति का पता भी ठीक से नहीं लगता।

इन्हीं शताब्दियों के लगभग पश्चिम एवं दक्षिण भारत में उपलब्ध आगम ज्ञान को भूखलाबद्ध कर धरसेन के शिष्य पुण्यदत्त भूतबलि ने एवं गुणधर आदि ने सिद्धान्त-ग्रन्थ लिखते प्रारम्भ किये। इसी समय के लगभग शिवार्थ, कुवकुद, वट्टकेर आदि ने अपने-अपने सम्प्रदाय के लिए मुनि वर्ग का वर्णन करने वाले ग्रन्थ लिखे। इस आधार से दिगम्बर-श्वेताम्बर या यापनीयत्व की भावनाएँ कुछ कुछ प्रस्तुति होने लगी। इन्हीं भावनाओं की प्रतिध्वनि स्वरूप इन शताब्दियों में विविध सघभेदों की स्थापना की कहानियाँ भी गयी गईं।

पश्चिम भारत के नये वातावरण एवं नये राज्याश्रय में जैन सघ ने भी अपना नया रूप धारण किया। मधुरा के लेखों में मिलने वाली गण एवं कुलो की परम्परा बड़ी समाप्त हो गई। दक्षिण भारत में यद्यपि उक्त परम्परा के कोई चिन्ह नहीं मिलते, पर उस क्षेत्र के पाँचवीं शताब्दी के कदम्ब एवं गगवशी लेखों से विशाल जैन सघ के भेद सूचन करने वाले श्वेताम्बर महाश्रमण सघ, निर्ग्रन्थ महाश्रमण सघ, यापनीय सघ, और कूर्चक सघ के नाम मालूम होते हैं। इनमें से एक निर्ग्रन्थ को छोट शेष नाम उस काल के लिए नये प्रतीत होते हैं। इनमें श्वेतपट महाश्रमणसघ से श्वेताम्बर मुनिसघ का अभिप्राय है, निर्ग्रन्थ से अनेक निर्ग्रन्थ अर्थात् दिगम्बर साधु सघ से मतलब है, और यापनीय सघ से अभिप्राय उस सघ के साधुओं से है, जो दिगम्बरों के समान नग्न रहते थे, पाणिपात्र भोजी थे, पर इनमें भी वस्त्र को अपवाद रूप से ग्रहण करने की आज्ञा थी। इस वर्ग के मुनियों की आचार-विचार परम्परा का ग्रन्थ शिवार्थ विरचित 'भगवती आराधना' है।

इसी तरह कूर्चक सम्प्रदाय ईसा की पाँचवीं या उसके पहले जैन साधुओं का एक वर्ग था, जो दाढ़ी मूछ रखता था। 'वरागचरित' (जैन काव्य) के रचयिता जटाचार्य सिंहनन्दि सगव है, अपने 'जटा प्रबलवृत्तय' के कारण ऐसे वर्ग के साधुओं में से थे। यह दिगम्बर सम्प्रदाय का ही एक भेद था।

चौथी-पाँचवीं शताब्दी तक इन नवगठित सघ भेदों के अन्तर्गत भेदों का उल्लेख या परिचय तत्कालीन साहित्य एवं लेखों से नहीं मिलता। दक्षिण भारत में मुनिधर्म का वर्णन करने वाले शिवार्थ की 'भगवती आराधना', वट्टकेर के 'मूलाचार' एवं कुवकुद के कुछ ग्रन्थों में जैन मुनियों के दैनन्दिन आवश्यक आचारों का वर्णन है। उनमें जैन सघ के अन्तर्गत भेद सघ, गण, अक्षय, बलि आदि का, जिनका कि नाम हम पीछे पाँचवीं शताब्दी या उसके बाद के शिलालेखों में देखते हैं, परिचय तो दूर रहा, उल्लेख भी नहीं मिलता। 'मूलाचार' में एक जगह गण, गच्छ एवं कुल शब्दों की परिभाषा अवश्य दी गई है, परन्तु आचार्य वट्टकेर ने गण आदि के निर्माण के प्रति बड़ा शोध प्रकट किया है। उन्होंने लिखा है कि —

“वर गणपवेसादो विवाहस्स पवेसनम्।

विवाहे राग-उप्पत्ती गणो दोसानमागरो ॥”

अर्थात् 'गण में प्रवेश करने की अपेक्षा विवाह कर लेना अच्छा है। विवाह से राग की उत्पत्ति होती है, पर गण तो अनेक दुःखों की खाति है।' समय है, दक्षिणी भारत में इसीलिए बहुत काल तक शायद ब्रह्मद्वन्द्व के बाद किसी सघ, गण, गच्छ का निर्माण न हो सका हो। इसलिए दक्षिणी जैनधर्म की मान्यता में महावीर के बाद की गुरुपरम्परा में, वीर नि० स० ६८३ अर्थात् लोहाचार्य तक, एक-एक ही आचार्य शिष्य परम्परा से चले आये हैं और उ नकी कितनी शाखा-प्रशाखाओं का उल्लेख नहीं मिलता। बाद के सघ एवं गणादि की उत्पत्ति में भी उन्होंने अपने पूर्वचार्यों को नहीं छेड़ा। इस कथन के प्रमाण स्वरूप हम 'तिलोपपण्णति', पुत्राट सचीय जिनसेन के 'हरिवंश पुराण' (६६वें सर्ग) में वर्णित महावीर से लेकर लोहाचार्य तक की गुरुपरम्परा एवं इन्द्रनन्दि के 'भूतान्तार' में दी गई आचार्य परम्परा को देख सकते हैं।

इसके बाद चार आरातीय मुनि होते हैं, जो अथ पूर्व के एक देश ज्ञाता थे। इनमें से ही तृतीय या चतुर्थ आचार्य शिवगुप्त या अर्हद्वलि से नवीन मुनिसघ एवं गणों की उत्पत्ति कही गई है। इस तरह विक्रम की तीसरी शताब्दी का उत्तरार्ध सघों एवं गणों की उत्पत्ति का समय बैठता है। पर उनका शिलालेखीय उल्लेख पाँचवीं शताब्दी के पहले नहीं मिलता। इसके पहले समग्र जैन सघ का नाम निर्ग्रन्थ सघ था और वह चौथी-पाँचवीं शताब्दी के करीब तक चलता रहा। कदम्ब

१.—हंसों की पक्षि नहीं होती और साधु जमात बनाकर नहीं चलते। इस उक्ति के पीछे भी शायद यही भाव है।

नरेश मृगेशवर्मा के एक ताम्रपत्र (सन् ४७० ई०) में इस मंद का प्रथम उल्लेख श्वेतपट महाश्रमण संघ और निर्ग्रन्थ महाश्रमण संघ के रूप में किया गया है। इसी नरेश के एक दूसरे लेख में यापनीय और कूर्चक के साथ निर्ग्रन्थ संघ का उल्लेख है।

आगे के संघ भेदों को समझने के लिए यहाँ हम संक्षेप में पीछे तथा मध्य की परिस्थितियों का विहंगमावलोकन कर लेते हैं। महावीर के निर्वाण के बाद करीब ७०० वर्षों में हमने समस्त जैन संघ को विकसतशील पाया। यह देश-काल एवं मानवीय प्रवृत्तियों का आश्रय ले विकसित होता रहा और ईसा की प्रथम-द्वितीय शताब्दियों में कतिपय भेदों में प्रस्तुतित होने लगा। इसके बाद उसे नये देश, नये वातावरण, नये राज्यात्मक और नये समाज में परिस्थितिवश अपनी व्यवस्था करनी पड़ी, जिन व्यवस्थाओं के नाम पर उसमें आवश्यक परिवर्तन करना अनिवार्य हो गया। जैन मुनि का आदर्श जो महावीर के युग में था, वह ७०० वर्ष बाद पर्याप्त बदल गया था। तिल-तुष परिग्रह न रहने वाला निर्ग्रन्थ साधु जमाने की जगह में आ, अपवाद मार्ग का अवलम्बन ले, धार्मिक संस्थाओं की व्यवस्था देखने के नाम पर प्रवृत्तिमार्गी होने लगा था। उसने मनीष राज्यात्म्य पा, नये संघों एवं गच्छों की स्थापना की तथा उनकी प्रेरणा से नवीन मठ एवं मंदिरों का निर्माण हुआ। नई-नई आचार्य परम्पराएँ कायम हुईं, जिनमें कुछ तो स्थानीय और कुछ व्यापक रूप धारण करने लगीं। यह प्रथिमा श्वेताम्बर-दिगम्बर एवं यापनीय तीनों संप्रदायों में एकही विस्तार है। शिथिलाचार की प्रवृत्ति के कारण यनों और जंगलों में रहने वाले साधु मन्दिरों और मठों में रहने लगे, पूजा और आरती करने लगे तथा जिनमन्दिर और शालाएँ बनवाने लगे। इस प्रकार की प्रवृत्ति वालों को श्वेताम्बर सम्प्रदाय में 'चैत्यवासी' कहा गया है। यद्यपि दिगम्बर सम्प्रदाय के किसी ग्रन्थ में इस प्रवृत्ति वालों का चैत्यवासी नाम से उल्लेख नहीं मिलता, फिर भी उनके क्रिया-कलापों से कतिपय गर्भो एवं संघों के नाम पर से उन्हें पहचान सकते हैं। यह नई व्यवस्था का काल लगभग ७०० वर्षों के चलता रहा और ९ वीं तथा १० वीं शताब्दी के करीब इस नई प्रवृत्ति वाले बहुत प्रचल हो गये और एक प्रकार से कठोर मार्ग का अनुसरण करने वाले साधुओं की गिनता करने लगे।

उस नई व्यवस्था के काल में भी निवृत्तिमार्गी परम्परानुयायी साधुओं का बड़ा समाज था, जो विज्ञानहीन, जनजीवन से परे, अपनी आत्म आराधना में लगा रहता था और अपने सहधर्मियों की इस प्रवृत्ति का समय-समय पर तीव्र विरोध करता था। देवसेन ने अपने 'वर्षानसारा' में ऐसे संघों को जैनावास कहा है तथा आशापर कवि ने इस प्रकार की प्रवृत्ति वालों मिथ्यात्व की कहा है। इस तरह एक ओर शिथिलाचार और दूसरी ओर परम्परानुसारी कठोर मार्ग के कारण अमान्य-संघ भेद होने लगे। प्रारम्भ में गन्तता और सत्सत्ता को लेकर श्वेताम्बर या दिगम्बर का झण्डा मुनिगँठ तक सीमित था, किन्तु आगे उसे आवश्यकता की विमोचनद्विति में शामिल कर आचार्यों में भी झगड़ने के बीज बो दिये गये। जिसका फल यह हुआ कि तीर्थों एवं मंदिरों के नाम पर आचार्य वर्ग झगड़ने लग, और धीरे-धीरे अमान्य पन्थ उत्पन्न होते गये। प्रस्तुत निबन्ध में हम केवल दिगम्बर संघ का परिचय कराते हैं।

**दिगम्बर संघ—**

प्रारम्भ में समग्र जैन संघ का नाम निर्ग्रन्थ संघ था, पर पीछे संघभेद के कारण जब एक संघ ने 'श्वेत पट' या श्वेताम्बर नाम रख लिया तो दूसरे ने दोनों के बीच की कड़ी होने के कारण 'यापनीय' रखा। पर दिगम्बर सम्प्रदाय के अनुयायियों का नाम प्रारम्भ से निर्ग्रन्थ महाश्रमण संघ या निर्ग्रन्थ ही रहा।

दक्षिण भारत में या पूर्व एवं पश्चिम भारत में जब जैन संघ पहुँचा तो उसके स्थान विशेष या देश विशेष के कारण कोई संघभेद न था। यद्यपि मान्यताओं के कारण पाँछे भेदपरक नाम होने लगे। पर प्रत्येक संघ अपनी इकाई बनाये हुए था। निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय (दिगम्बर) के भीतर पीछे शिथिलाचार की प्रवृत्ति देख, विमुद्वतावादियों का एक आन्दोलन चला, जिसमें यद्यपि निषेध-व्यवहार से पदार्थों का निरूपण तो किया, पर आचार के क्षेत्र में परम निर्ग्रन्थता का ही प्रतिपादन किया और परम-निर्ग्रन्थता (दिगम्बरत्व) के प्रतिपादन में ठीक न बैठने वाली जनेक भावनाओं की चुन-चुन कर पृथक् किया। ऐसे लोगों ने अपना नाम परम निर्ग्रन्थ भगवान् महावीर की परंपरा का सीधामूल का अनुयायी होने के कारण 'मूलसंघ' घोषित किया, जिसका अर्थ होता था कि दूसरे संघ अमूल हैं, महावीर के पन्थ का मूल उन्हें प्राप्त नहीं हुआ है।

मूलसंघ की स्थापना जब हुई यह कहना कठिन है। पीछे के ग्रन्थों और शिलालेखों में मूल संघ के अग्रणी आचार्य के रूप



में कुन्दाकुन्दाचार्य की स्मरण किया जाता है। इनका समय ईसा की प्रथम शताब्दी से पाँचवीं के बीच का माना जाता है। मूलसंघ का उल्लेख शिलालेखों में पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध से मिलता है। वि० सं० में मूलसंघ के अनुकरण पर पीछे द्राविड़संघ एवं काण्डासंघ की स्थापना हुई। इन सब का वर्णन पीछे क्रमशः किया गया है। यद्यपि सैदान्तिक दृष्टि से इन संघों में कोई भेद नहीं है, पर भेद प्रवृत्ति के नाम पर बाह्याचार्य में थोड़ा बहुत अन्तर तो हो ही गया और ईसा की आठवीं शताब्दी के बाद से ये संघ एक दूसरे को बढ़ी घृणा एवं द्वेष दृष्टि से देखने लगे। भट्टारक युग में तो एक दूसरे ने आपस में कीचड़ उछालने में भी संकोच नहीं किया। अस्तु जो हो, पर आद्य के दिगम्बर संघ या सम्प्रदाय के निर्माण में इन तीनों का बड़ा योगदान है। इतना ही नहीं, दक्षिण भारत में चलने वाली जैन और जैनतर प्रवृत्तियों से भी दिव्येन संघ बहुत प्रभावित हुआ है। उसके पक्षीसी यापनीय संघ की तो अनेक बातें इस संघ में आ गईं और उनके अनेक साहित्यिक ग्रंथों को अद्यावृत्त स्वीकार कर लिया गया है। इन ग्रंथों की पहचान आज समालोचकों ने प्रायः कर ली है। आज का दिगम्बर समाज, सचमुच में यदि देखा जाय तो आसिक रूप में यापनीय तथा निर्गुण सम्प्रदाय के अन्य संघों का ही विकसित रूप है। इसलिये यहाँ हम वि० एवं यापनीय संघ के ऐसे कुछ भेदों का परिचय प्रस्तुत करते हैं।

**मूल संघ —**

मूल संघ की स्थापना का उल्लेख किसी प्राचीन ग्रन्थ एवं लेख में नहीं मिलता है, उसके अग्रान्तर गणों एवं गच्छों का परिचय ११ वीं शताब्दी के आचार्य इन्द्रनन्द के 'श्रुतावतार' में कुछ प्राचीन परम्परा का आधार बनाकर लिखा गया है। तदनुसार पुण्ड्रवर्धनपुर (बेमरा जिला, बंगाल) में अर्हद्वज्जि (वि० सं० २७५ के लगभग) नाम के आचार्य हो गये हैं। वे पाँच वर्ष के अन्त में सौ बोलन में बसने वाले मुनियों को एकत्र करके युग प्रतिक्रमण किया करते थे। एक बार ऐसे ही युगप्रतिक्रमण के समय उन्होंने मुनियों से पूछा कि क्या सब मुनि आ गये, तब उन्होंने उत्तर दिया है भगवन्! हम सब अपने अपने संघ सहित आ गये। यह सुन आचार्य ने विचार किया कि अब यह जैन धर्म गण पक्षपात के सहारे ठहर सकेगा, उदासीन भाव से नहीं। तब उन्होंने संघ या गण स्थापित किये। उन्होंने स्थान विशेष के आधार पर ये गण बनाये तथा मुक्तियों से जाने वालों को 'नर्बि' या 'बीर' संज्ञा दी, असौक्यादिका से जाने वालों को 'वैष' या 'अपराधित' कहा, पंचस्तुत से जाने हुएों को 'सेन' या 'भद्र' कहा और आत्मिक एवं लब्ध-केशर वृक्षों के पास से जाने वालों को 'सिंह' 'भद्र' नाम दिया।

इन गणभेदों के पीछे ऐतिहासिक तथ्य जो भी हो, पर इन्द्रनन्द ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि परम्परा के शायक गुलननों के अभाव से हम ठीक ठीक नहीं कह सकते कि इन भेदों की उत्पत्ति कैसे हुई है। तो भी उक्त कथन एवं कुछ उपलब्ध ऐतिहासिक तथ्यों के आधार से हम कह सकते हैं कि नन्दिसंघ या गण बहुत प्राचीन है। इस संघ की एक प्राकृत पट्टावली मिली है। नन्दिसंघ यापनीय और द्राविड़संघ में भी पाया जाता है। संभव है कि प्रारंभ में मन्थल नामधारी मुनियों के के नाम पर इसका संगठन किया गया हो। मूलसंघ के साथ इसका उल्लेख यापनीय एवं द्राविड़ संघ के बाद १२ वीं शताब्दी के लेखों में पाते हैं। पर १४-१५ वीं शताब्दी में नन्दि एवं मूलसंघ एक दूसरे के पर्यायवाची बन जाते हैं। इस संघ की उत्पत्ति प्रारंभ में गुफावासी मुनियों से कही गई है, जिससे प्रतीत होता है कि इस संघ के मुनिगण कठोर तपस्या प्रधान निश्चित वनवासी थे, पीछे तो युगधर्म के अनुसार वे बहुत बदल गये। देव संघ का संगठन देवान्त नामधारी मुनियों पर से हुआ था, पीछे इसका प्रतिनिधि देशी गण उपलब्ध होता है। सेन संघ का नाम भी सेवान्त मुनियों से हुआ है और इसके प्रतिष्ठापक 'आदिपुराण' के कर्ता जिनसेन भट्टारक माने जाते हैं। पर इन्होंने अपने बंधु वीरसेन को पंचस्तुपाव्य का शिक्षा है। इस अन्यथा का उल्लेख पाँचवीं शताब्दी के पहासपुर (बंगाल) के लेखों में मिलता है। मधुरा के पंचस्तुतों का वर्णन हरिवंश-कथाकीच में आया है। लगता है यह बहुत प्राचीन मुनिसंघ था। सेनगण का पीछे बड़ा नाम हुआ और प्रायः सभी भट्टारक सेनगण के ही हुए हैं। इनके मठ कोल्हापुर (महाराष्ट्र) जिनका (मद्रास), पोर्नोड (आन्ध्र) और कारंजा (विजय) में हैं। सेनान्य बड़ा प्रभावशाली रहा है। डा० रमेशचन्द्र मजुमदार का अनुमान है कि बंगाल के सेनवंशी राजवंश का उद्भव इसी सेनगणानुयायी किसी पुरुष से हुआ है। सिंहगण का नाम भी संभव है, सिंहान्त मुनियों के नाम से हुआ

हो । पर ये गण अपने प्रतिनिधि काणूरगण के नाम से मूलसंघ के ११ वीं से १४ वीं शताब्दी तक के लेखों में विशेष रूप से मिलता है ।

मालूम होता है कि मूलसंघ के पुनर्गठन काल में ९-१० वीं शताब्दी के लगभग इन सभी गणों की मूलसंघ के एक छत्र के नीचे एकत्रित किया गया हो या मूलसंघ के किसी एक गण विशेष के अन्तर्गत बढ़ते हुए प्रभाव के कारण शेष गणों ने भी मूलसंघ की छाप अपने ऊपर लगा ली हो ।

इस संघ में स्थान विशेष के नामों से स्थापित कई अन्वय, बलि, गण एवं गच्छ आदि शाखायें थीं, जिनके कुछ नाम ये हैं :—

अन्वय—कोण्डकुन्दान्वय, श्रीपुरान्वय, 'किंतुरान्वय' चन्द्रकवाटान्वय, चित्रकूटान्वय आदि ।

बलि—इनसोगे या पनसोगे, हंगुलेस्वर एवं बाणद बलि आदि ।

गच्छ—चित्रकूट, होत्तने, तगरिछ, होगरि, पारिजात, मेघपाषाण, त्रिभिणीक, सरस्वती, पुस्तक, चक्रगच्छ आदि ।

संघ—नविकूरसंघ मयूरसंघ, किकूरसंघ, कोसलनूरसंघ, ननेस्वर संघ, गौडसंघ, श्रीसंघ, सिंहसंघ, परकूरसंघ आदि ।

गण—बलात्कार, सूरस्य, कालोय, उबार, योगरिज पुलानवृक्ष मूलगण, पंडुर, आदि ।

संघ के ये भेद प्रभेद विशेषकर कर्नाटक प्रान्त के स्थानों को लेकर हैं । इनमें बहुत कम ही उत्तर भारत के स्थानों से सम्बंधित हैं । इनमें गण तो संघ का विस्तृत भेद लगता है, गच्छ उसका प्रभेद है, अन्वय का अर्थ उद्गम स्थान है, बलि व्याप्यात्मिक परिवार या समुदाय कहलाता था । ये भेद-प्रभेद दक्षिण के प्रायः सभी यापनीय एवं द्राविड-संघों में दिखाई देते हैं ।

मूलसंघ के गणों एवं अन्वयों में सबसे प्रभावशाली देशीयगण था। यह देश नामक नाम में स्थापित एवं विकसित हुआ था । यह गण दक्षिण भारत के कन्नड प्रान्त के उस हिस्से को कहते हैं जो पश्चिमी घाट के उच्च भूमिभाग (बाला घाट) और गोदावरी के बीच में है । यहां के ब्राह्मण अब भी देशस्य कहलाते हैं । संभव है उस प्रान्त में रहने वाले साधु समुदाय को धुक में देशी कहा जाता हो और पीछे वही प्रमुख गण के रूप में परिणत हुआ हो । इस गण का उद्भव लगभग ९ वीं शताब्दी के पूर्वार्ध में हुआ था । इसका प्रमुख अन्वय कोण्डकुन्दान्वय था, जो कि कोण्डकुम्बे नामक स्थान में स्थापित हुआ था । यह कोण्डकुम्बे आज्ञादेश के अन्तपुर जिले के नूची तालुका में कौनकोण्डल ग्राम के नाम से पहचाना गया है, जो कि एक समय प्राचीन जैन तीर्थ था । संभव है प्रसिद्ध जैनाचार्य कुन्दकुन्द यहीं हुए हों । उनका असली नाम क्या था ? कह नहीं सकते, पर उनका नाम उनके जन्मस्थान के नाम से चला हुआ मालूम होता है । कुछ विद्वान् साहित्यिक आधारों से कहते हैं कि मूलसंघ और कुन्दकुन्दान्वय पर्यायवाची हैं, आचार्य कुन्दकुन्द ही मूलसंघ के प्रवर्तक हैं आदि । पर यह बात ११ वीं शताब्दी के पहले किसी लेख से सिद्ध नहीं होती । कोण्डकुन्दान्वय का स्वतन्त्र प्रयोग ८-९ वीं शताब्दी के लेखों से पहले नहीं मिलता । संभव है इसका प्रचलन कुछ पहले हुआ हो और ८-९ वीं शताब्दी में इस स्थान के साधुओं ने कर्नाटक प्रान्त में आ अपना प्रभाव बढ़ाने के प्रयत्न किये हों और पीछे देशस्य साधुओं के सम्पर्क से उसमें सफल हुए हों । कोण्डकुन्दान्वय का कुछ प्रभाव द्रविड़ संघ पर भी पड़ा था, ऐसा एक लेख से ज्ञात हुआ है । मूलसंघ देशीय एवं कोण्डकुन्दान्वय से संबंधित संकेतों से मिले हैं जिनमें इनकी शाखा, प्रशाखाओं का भी उल्लेख है । इससे ज्ञात होता है कि कर्नाटक प्रान्त में इसका विस्तृत संगठन था और वह भी १०-११ वीं शताब्दी के लगभग से । दक्षिण भारत में देशीयगण के मन्दारक पीठ मूढचिह्नूर, कारकल, अवनवेलगोल तथा हुम्मच स्थानों में पाये जाते हैं ।

मूल संघ के अन्य प्रसिद्ध गणों में सूरस्यगण, काणूरगण एवं बलात्कारगण के नाम मिलते हैं । इनमें बलात्कारगण मन्दारक युग में ता बड़ा प्रभावशाली हुआ । सूरस्य गण, सौराष्ट्र देश से निकला हुआ मालूम होता है । सूरस्यगण प्रारम्भ में सेन गण से संबंधित था । एक लेख में द्रविडान्वय से उसका सम्बन्ध बताया गया है । काणूरगण काणूरगण के नाम से यापनीयों में भी दिखाई पड़ता है । इसके दो गच्छ मेघ पाषाण और त्रिभिणीक नाम से थे । इस गण के लेख ११ वीं से १४ वीं शताब्दी तक विशेष मिलते हैं । १४ वीं शताब्दी के बाद काणूरगण का प्रभाव बलात्कार गण के प्रभावशाली मन्दारकों के आने की वजह से कम हो गया । बलात्कारगण का प्रारंभिक नाम बलिहारी या बलनार था जो कि बलनार नामक स्थान विशेष के नाम से, संभव

है, पडा हो। यह गण प्रारम्भ में यापनीयो के साथ था। पीछे विदर्भ और पश्चिम भारत में इसका बहुत बड़ा प्रभाव बना। विजयनगर राज्य में इस गण के भट्टारकी का बड़ा प्रभाव था। इसके कुछ गच्छों का नाम सरस्वती गच्छ, मदसार गच्छ एवं चित्रकुटान्वय था।

मूल सघ के अनुयायी इस सघ को पवित्र जैन सघ कहते हैं और दूसरे सघों-द्राविड, काण्डा एवं यापनीय—को जैनाभास बतलाते हैं। पर यह उचित नहीं जैचता। जिस विधिशास्त्र के कारण उन्होंने इन सघों को जैनाभास कहा है वह तो इस सघ के मुनियों में भी था। क्योंकि विजय की पाँचवी-छठी सदी तक के ऐसे अनेक लेख मिले हैं जिनसे मालूम होता है कि वे भी मन्दिरों की मरम्मत आदि के निमित्त गाँव, जमीन, आदि का दान देने लगे। फिर भी इस सघ के मुनियों ने अन्य सघों की अपेक्षा परम दिग्गम्वर की धारा बनाये रखने में बहुत प्रयत्न किया था। इस सघ में शुद्धाचार्य और तपस्वी दिग्गम्वर मुनियों का बभाव न था। उनमें शुद्ध शास्त्रों का आचार पालने वाले और उनकी उपासना करने वाले भी अनेक साधु थे, जिन्होंने समय-समय पर विधिशास्त्रियों की भर्त्सना की है। ५० आशाधरजी ने एक जगह ऐसे साधुओं की आलोचना करते हुए कहा है कि—द्रव्य विन्यास के धारी मठपति, म्लेच्छों के समान लोक और शास्त्र से विरुद्ध आचरण करते हैं। इनके साथ जन बचन और काय से सबध नहीं रखना चाहिये।

**द्राविड़ सघ—**

द्राविड़ सघ जैसा कि उसके नाम से सूचित होता है, प्रारम्भ में तामिल देश से सम्बन्धित रहा होगा। लेखों में उसे द्राविड, द्रविड, द्रविण, द्रविल, दरविल या तिवुल नाम से उल्लिखित किया गया है। नामगत ये भेद लेखक या उद्धर्तकों के कारण प्रतीत होते हैं। तामिल देश में जैनधर्म का प्रवेश ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में ही हो चुका था। इसमें दो धाराओं से जैनधर्म ने प्रवेश किया था। पहली तो आग्नेय देश सिंहाल द्वीप की गई थी और दूसरी भद्रबाहु के नेतृत्व में मैसूर होकर आई थी। तामिल देश में जैनधर्म के अनेकों केन्द्र थे। इस देश में रहने वाले सारे सघ का नाम देश पर से द्राविड़ सघ पड़ा। पर प्रारम्भिक शताब्दियों में उसके भेद-भेदों का पता नहीं चलता। प्रचो और उनकी प्रणालियों से तो वहाँ के प्रभावशाली मुनियों का पता लगता ही है। आश्चर्य है कि तामिल देश के किसी लेख में द्राविड़ सघ या किसी अन्य सघ का उल्लेख नहीं मिलता। इस सघ के सबसे भवेन आचार्य (वि० स० १९०) ने कहा है कि मधुरा में पूज्यपाद के शिष्य सखनन्दि ने वि० स० ५२६ में इसकी स्थापना की। यद्यपि इस बात का उल्लेख किसी अन्य प्रमाण से सम्बन्धित नहीं है, फिर भी लगता है कि मूल-सघ की स्थापना काल के लगभग तामिल देश के मुनियों को भी अपने देश के सघ को किसी विशेष नाम से पुकारने की भावना उत्पन्न हुई होगी और मधुरा स्थान में सखनन्दि के नेतृत्व में यह काम हुआ होगा। ७ वीं शताब्दी के लगभग इसे शैव-धर्म से दुर्घर्ष संघर्ष करना पड़ा था। इसी समय यहाँ के जैनाचार्यों ने अपने धर्म को सर्वप्रिय बनाने के लिए आकर्षक यत्न किये। इन्होंने साम्राज्य जनता पर प्रभाव डालने के लिए यति-यतिश्रियों की पूजा-प्रतिष्ठा का आधिष्ठाक किया और इस सघ के आचार्यों ने अपना प्रभाव खोल बढाना प्रारम्भ किया।

इस सघ की एक शाखा मैसूर राज्य में ८ वीं शताब्दी के लगभग आई। इसके पास एक स्थान मानूर से निकली एक शाखा मालनूर अन्वय, सेवगण का उल्लेख श्रवणबेलगोला से प्राप्त एक लेख (न० २५) में मिलता है, जो कि लगभग ८ वीं शताब्दी का है। १०-११ वीं शताब्दी में इस सघ के अनेक लेख मैसूर के अय (सोसेर) नामक स्थान से मिले हैं, जो होयसल नरेशों का उत्पत्ति स्थान माना जाता है। इस स्थान के एक लेख में द्राविड़ सघ के साथ कोण्डकुटान्वय (सन् ९९० के लगभग) जुड़ा है, जो दूसरे लेख (सन् १०४० ई ?) में मूलसघ के साथ द्रविडान्वय जुड़ा है। पीछे ११ वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के अनेकों लेखों में इसे द्रविड़ गण के रूप में मन्दिरसघ इस्लामान्वय या अरमलान्वय के साथ उल्लिखित पाते हैं। अरमलान्वय का अर्थ अरमल नामक स्थान से सम्बन्धित शाखा है, जो कि तामिल देश के गुडियपत्तन तालुका में एक प्राचीन जैन स्थान था। इन निर्देशों से यह अनुमान होता है कि मैसूर प्रान्त में अपना पुनर्जन करने के लिए द्रविड़ सघ ने अपना आधार या तो मलसघ को या कुन्दकुटान्वय को बनाया होगा, पर पीछे यापनीय सम्प्रदाय के विशेष प्रभावशाली मन्दिरसघ में अपना व्यावहारिक रूप पाने के लिए उससे विशेष सम्बन्ध रखा या द्राविड़गण के रूप में उसके सघ के अन्तर्गत हो गया। कुछ लेखों में मन्दिरसघ को इस सघ के गण के रूप में भी लिखा है। देवसेन ने अपने दर्शनसार में इन्हें यापनीयो की श्रृति ही जैनाभास कहा है, जो सम्भव है, इस और ही समझ करता है। उन्होंने आगे लिखा है कि, 'द्रविड़ सघ के कारण

वचनान्दि की मान्यता है कि बीजों में जीव नहीं है, कोई वस्तु प्रासुक नहीं है, सावध कुछ नहीं है। उसने कहा, 'संत, वसति और वाणिज्य से जीविका निर्वाह करते हुए तथा शीतल जल से स्नान करते हुए प्रचुर पाप का संप्रद किया।' यद्यपि ऐसा उल्लेख किसी अन्य आचार्य ने नहीं किया। फिर भी लगता है कि आचार्य देवसेन के समय तक उन सप्त के मुनियों में शिक्षाचार काफ़ी आ गया था, उस सप्त के साधु वसति या जैन मन्दिरों में रहने लगे थे और उन मन्दिरों के लिए मिली हुई भूमि में खेती आदि करते थे। अनेक लेखों से यह बात स्पष्ट है।

इस सप्त के अनेक लेख कोशाचवशी, शान्तरवशी तथा होयसलवशी राजाओं के राज्यकाल के हैं। जिनसे बात होता है कि उन वशों के नरेशों का इस सप्त की संरक्षण प्राप्त था। इन लेखों से यह भी बात होता है कि इस सप्त के आचार्यों ने पद्मावती की पूजा एवं प्रतिष्ठा के प्रसार में बड़ा योग दिया है। इन लेखों में यह भी दिखाया है कि शान्तर और होयसल वशों के प्रतिष्ठापक राजाओं ने राज्यसत्ता पाने में पद्मावती के चमत्कार या प्रभाव की सहायता की थी। होयसल के उत्पत्ति स्थान अर्थात् से इस सप्त के प्राचीन लेखों की प्राप्ति से हम अनुमान करते हैं कि इस सप्त के आचार्यों ने उत्तर प्रदेशों में पहुँच जैन-धर्म के सरलक होयसल नरेशों को उत्तर उठाने में अवसर सहायता की होगी अथवा प्रगतिशील दौता ने राज्य एवं सप्त ने-एक दूसरे को बढ़ाने में मदद दी होगी। होयसल वश के अनेकों नरेश एवं सेनापति इस सप्त के भक्त थे, हालाँकि उन्होंने दूसरे जैन सप्तों के प्रति भी भक्ति एवं आदर प्रदर्शित किया है।

इस सप्त में अनेक प्रतिष्ठित विद्वान् हो गए हैं। न्यायविनिश्चयविवरण, पार्श्वनाथ चरित आदि प्रसिद्ध ग्रन्थों के रत्न वादिराज इसी सप्त के थे।

कनटिक प्रान्त में आकर पुनर्गठन कार्य में इस सप्त के लोग प्रायः श्वेताम्बर धैत्यवासियों के समान शिक्षावादी हो गए थे। उनके इस संगठन पर शाकराचार्य आदि का असर पड़ा होगा और उनके अनुकरण पर उन्होंने पीठ स्थापित कर जैनधर्म की रक्षा का उपाय सोचा होगा। हमारे चट्टारकी की गढ़िया इन्हीं की प्रतिनिधि है। हालाँकि पीछे की घटनाद्वियों में इस सप्त से इनकी गढ़िया नहीं चली।

काण्डासप्त —

यह सप्त भी स्थान विशेष के नाम से चला है। यद्यपि इस स्थान की ऐतिहासिकता पर कोई प्राचीन प्रमाण नहीं मिलता, फिर भी विद्वानों का अनुमान है कि यह स्थान या तो मयूर के पास जमुना तट पर स्थित काण्डाग्राम है या दिल्ली के उत्तर में जमुना के किनारे स्थित काण्डाग्राम (जो १२ वीं शताब्दी में टंक देश की राजधानी थी) है, जिससे सप्त का यह नाम पड़ा हो। पर बड़ा आश्चर्य है कि वहाँ से कोई लेख आदि नहीं मिले। इस सप्त का मयूर या उसके पश्चिम भारत में विद्योप प्रभाव था। प्रारम्भ में कनटिक या महाराष्ट्र में इसके कोई केन्द्र न थे।

इसकी स्थापना के सम्बन्ध में भी विवाद है। 'दर्शनसार' के रत्न देवसेन सूचित (वि. स. ९९०) में लिखा है कि स. ७५३ में नन्दितट नाम में, विजय सेन के शिष्य कुमार सेन ने इसकी स्थापना की और इस सप्त की एक शाखा मायूर-सप्त की स्थापना स. ९५३ में, रामसेन ने मयूर में की। पर यह कथन कालक्रम आदि अनेक दृष्टियों से ठीक नहीं बैठता। १७ वीं शताब्दी के एक ग्रन्थ 'वचनकोष' में इस सप्त की उत्पत्ति के सम्बन्ध में लिखा है कि उमास्वामी के पञ्चाधिकांश शिष्याचार्य ने उत्तर भारत के अमरीहा नगर में की थी। मालूम होता है कि इन दोनों कथन करने वालों की इतिहास या कालक्रम का ज्ञान न था और किंवदन्तियों के आधार पर मनचढ़ान्त बात लिख दी।

इस सप्त का सर्वप्रथम शिलालेखीय उल्लेख अणनेस्मोला से प्राप्त स. १११९ के एक श्रम लेख में मिलता है। चौदहवीं शताब्दी के बाद इस सप्त की अनेक परम्पराओं का उल्लेख मिलता है। इसके मुख्य में चार कहे जाते हैं—मायूरान्ध, वागवन्ध, लाटवागवन्ध, एवं नन्दितटगन्ध। पर १२ वीं शताब्दी तक मायूर, वागवन्ध तथा लाटवागवन्ध इन परम्पराओं के जो उल्लेख मिलते हैं, उनमें इन्हें स्वतन्त्र सप्त की संज्ञा दी गयी है तथा काण्डासप्त के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं दिखाया गया है। सम्भवतः तीनों, तीन वेद के स्वतन्त्र सप्त रहे होंगे। प्रारम्भ में मायूरगन्ध, मयूर से, जो कि जैन धर्म का प्राचीन केन्द्र था, वागवन्ध वागवन्ध (पूर्व गुजरात, सागवाड़े के आसपास) से, और लाट (दक्षिण गुजरात) तथा वागवन्ध ने लाटवागवन्ध निकले मालूम होते हैं। लाट और वागवन्ध बहुत समय तक एक ही राजवश के अधीन थे। लाट और वागवन्ध के आसपास का प्रान्त मयूर के बाद पश्चिम भारत में जैनान्धों का प्रधान केन्द्र था। चित्तौड़ (चित्रकूट) से तो मूल मयूर का एक अन्ध

निकला था। धरसेनाचार्य यही की गुफाओं में रहते थे। बबला टीकाकार वीरसेन ने चितौड़ जाकर एलाचार्य से सिद्धान्त-श्रवणों का ज्ञान प्राप्त किया था। लाटबागड़ में अनेक आचार्य कर्नाटक प्रदेश से आकर रहते थे। पुषाट संघ के आचार्य जिनसेन (सन् ७८३) ने उक्त देश के बड़वान नामक स्थान में 'रहकर धूरिवंश पुराण' की रचना की थी। सम्भव है इन्हीं मुनियों ने काठियावाड़-गुजरात में रहकर पीछे १०-११ वीं शताब्दी में लाटबागड़ संघ की स्थापना की हो। पीछे भट्टारक युग में काष्ठासंघ के पुनर्गठन काल में तीनों संघों का एकीकरण कर एक बृहत् काष्ठासंघ की स्थापना की गयी होगी। १४ वीं शताब्दी से काष्ठासंघ के नवीन गच्छ नवीनतट का उल्लेख मिलता है, जो महाराष्ट्र प्रदेश के नान्देडग्राम में स्थापित हुआ था। 'दर्शनसार' के उल्लेखानुसार काष्ठासंघ की स्थापना का स्थान यही है। इस गच्छ का दूसरा नाम विद्यामण्ड है, जो सम्भव है बलात्कारण के सारस्वतीगच्छ के अनुकरण पर बना था। इस गच्छ का नाम रामसेवागच्छ भी है। कहा जाता है कि नरसिंहपुरा जाति की स्थापना रामसेन ने की थी।

काष्ठासंघ के इस प्रकार के धर्मिक विकास को देखते हुए लगता है कि नवीनतट गच्छ के काल में काष्ठासंघ का पुनर्गठन कर उसमें चारों गच्छों की व्यवस्था की गई होगी। इस संगठन का मुख्य कारण उत्तर भारत की बदलती हुई राजनीतिक अवस्था थी, जिसने इस प्रकार से एक यूग में वैधर्म्य के लिए यह बाध्य किया होता। जो भी हो, इस संघ के प्रथम में उत्तर भारत की अनेकों जैन जातियां फली-फूली थी। इस संघ ने अनेक जैन जातियों की स्थापना की थी। इन जातियों के नाम से इस संघ के कुछ अन्यत्र के नाम भी पड़े हैं—वैश्वे अर्थात्क अन्यत्र, लण्डेलवाल अन्यत्र आदि।

भट्टारक काल की स्थापना के बाद उत्तर भारत में मूलसंघ और काष्ठासंघ के अनुयायियों एवं भट्टारकों में अनेक ईर्ष्या-द्वेष के प्रसंग उपस्थित होते रहे हैं, जो प्रकट एवं अप्रकट रूप से साहित्य में पढ़ने को मिल जाते हैं। मूलसंघ के अनुयायियों ने इस संघ को दूसरे संघों की भांति जैनाभास कहा है। इसी तरह काष्ठासंघ वालों ने पचनन्दि आदि भट्टारकों एवं कुम्भकुम्भाचार्य के प्रति क्रुत्तित वचन कहे हैं। वैश्वे ती शिथिलाचार के युग में क्रियाकलाप में सब संघ बराबर थे। पर इस संघ के भट्टारक, मोर के पंखों की पिच्छि के बदले गाय के बालों की पिच्छिरखते थे। मायूरसंघ में तो रामसेन के बाद पीछी न रखने की प्रथा बढ़ी जिससे वे 'विपिच्छ' कहलाये।

**यापनीय संघ.—**

दक्षिण भारत के जैन धर्म के इतिहास में इस संघ ने महत्वपूर्ण नाम लिया। इसने अनेक धार्मिक मान्यताओं की प्रथा बित किया एवं नवीन संघीय परम्परा को जन्म दिया। इस संघ की उत्पत्ति के सम्बन्ध में एक बौ किंवदन्तियों के सिवाय हमें विशेष कुछ नहीं मालूम। देवसेन सूरि ने उसकी उत्पत्ति का समय वि. सं. २०५ बताया है। यह संघ दक्षिण भारत की अपनी देन है। वहाँ के जलवायु और कठोर जीवन बिताने के प्रति आग्रह ने इस संघ को भगवान् महावीर द्वारा उपदिष्ट जैन धर्म पालन करने की प्रेरणा दी। इस संघ के साथ एक और विषम्वर साथियों के समान उपचर्या पालन के रूप में गन्त रहते थे मोर की पिच्छिरखते तथा पाणितलमोषी थे एवं नग्न मूर्तियां पूजते और वन्दना करने वालों को धर्म-लाभ देते थे। 'तो दूसरी ओर सैद्धान्तिक मान्यता में श्वेताम्बरों के समान स्त्रीमुक्ति, केवली कबलाहार, सप्रत्य मोक्ष आदि मानते थे।

दक्षिण भारत के जैनसंघ में सुधारवादी आन्दोलन के, इस संघ के संस्थापकगण, सबसे पहले अगुया थे और उनका अनुसरण प्रायः इतर जैनसंघ ने भी किया तथा धीरे-धीरे उसे आत्मसात कर लिया। सम्भव है यह सम्प्रदाय श्वेताम्बर और दिगम्बरों के बीच की एक कड़ी था। इसके अनेक उदार धार्मिक दृष्टिकोणों में तीन मुख्य थे:—

१. परमात्मने मोक्ष:—दूसरे सिद्धान्तों के मानने वाले भी मोक्ष पा सकते हैं।
२. सप्रत्याना मोक्ष:—संसारी बन्धनों से मुक्ति पाने का पात्र मुनि ही आवश्यक रूप से नहीं, अपितु गृहस्थ भी है।
३. स्त्रीणां तद्वन्धे मोक्ष:—स्त्रियाँ इसी भव में मोक्ष पा सकती हैं।

इन तीनों मान्यताओं ने इन्हें तत्कालीन धार्मिक क्षेत्र में सर्वप्रिय बना दिया। सम्भव है इससे उन्होंने दूसरे धर्मों के लोगों को एवं श्रावक एवं श्राविका वर्गों को विशेष आकर्षित किया था। इस संघ में साध्वियों को वैशा ही स्थान था, जैसा मुनियों को। दक्षिण भारत से प्राप्त अनेक शिलालेख इसके ज्वलन्त प्रमाण हैं। सम्भव है साधारण साध्वियों को अज्जी (वादिफा) और विशिष्ट साध्वियों को कत्ती कहते थे। तामिल काव्य 'शिलप्पविकारम्' में ऐसी एक विशिष्ट साध्वी कद्वरी (कत्री) द्वारा विद्वान् ब्राह्मणों को उपदेश दिया गया है।



थे, जिनके मठों की स्थापना सकराचार्य के पावपीठों के अनुकरण पर की गई गालूम होती है। ये अपने-अपने मण्डल में बड़े प्रभावक थे एवं पूजे जाते थे। कई तो इनमें मण्डलाचार्य भी कहलाते थे। पीछे इनमें शिथिलाचार की प्रवृत्ति इतनी बढ़ी कि इनके विरोध में समाज का एक वर्ग उठ खड़ा हुआ, जिसे दिग० समाज में तैरागन्ध कहते हैं। इस तरह धीरे-धीरे उनका प्रभाव लुप्त होने लगा। बीसवीं शताब्दी में तो अब नाममान के अट्टारक पीठ रह गये हैं। पर जैन समाज की क्षेत्रीय एवं देशीय प्रवृत्तियों में इनका प्रकट या अप्रकट रूप से बड़ा ही प्रभाव दिखता है। आज समाज पर से अमुक-अमुक सब की-छाप तो मिट गई, पर उनके मिथ्यासे जो एक धारा चल पड़ी थी, उसे दिग० समाज बिना विवेक किये डोये जा रहा है। सच म्च में परम्परा का असर बड़ा ही होता है।

---

### **THIRD SECTION**





# Pre-Aryan Bhartiya Religion

(Ramchandra Jain, Advocate)

The cradle-land of the undivided Aryans was somewhere in northern parts of Russian steppes. Growth of population, desiccation of the region and knowledge of the flourishing agricultural regions in other parts of the world led the pastoral nomadic Aryan barbarians to migrate from their original home. Aryan Europeans separated from the Aryan collective or Gana about 2500 B C. Aryan Asians were found in Cappadocia and central Asia somewhere about 2000 B C. Aryan Iranians were on the northern gates of Iran somewhere about 1400 B C.

The Western Frontiers of Bharat extended upto North Eastern Iran in those ancient times. Vratras populated the Iranian region. Arachosia and Gedrosia were inhabited by Vratras, Dasas, Dasyas, Pams, Yadus, and Turvashas. Apart from these tribes Anus, Druhyas, Purus, Bhedas, Matsyas, Ajas, Shugrus and Yakshas, inhabited the Doab region of Saraswati and Drishadvati rivers and to the east and south of the Doab. The Aryan Brahmins invaded these tribes and annihilated their republics from 1400 B C to 1100 B C, the date of the Dasarajna war.

Eastern Bharat was mostly populated by the Ikshvakus from whom descended Malikas, Sakyas, Lichhavas, Kasis, Kosals and Videhas, Magadhas and Angas were in the South East. There were also the predecessors of Kols, Bhils and Gonds in Central Bharat. South Bharat had overwhelming population of Dravidas. All these tribes were parts and parcels of the Great Vratya Race of Bharat, during this period. Their culture and civilisation should be termed as Bhartiya culture and not Harappan or Indus<sup>1</sup> culture.

We are here mainly concerned with the true understanding of the religion of those people. And for that we have to first understand their economic and social conditions.

Bhartiya people developed a civilisation of cities and Mohenjodaro and Harappa stand monuments to that with drains, public baths, grand roads, public granaries and brick buildings.<sup>2</sup> Townships were well planned and thoroughly executed. They had forts of iron and stone<sup>3</sup> wide in extent of hundred pillars. They were very wealthy people.<sup>4</sup>

The basic economy of those Bhartiya people as even today was Agriculture which had been very highly developed in those days. Apart from barley and wheat, they grew abundant cotton.<sup>5</sup> Cotton cultivation was exported from Bharat to Babylonia and Egypt. The growth of large sized inland cities and parts imply the existence of a substantial middle class based on internal and foreign trade, and commerce and a developed industry. They had developed weaving industry to a high efficiency. Male and female terracotta figures are shown to wear beautiful clothes which imply weaving of cotton into fine fabrics. They had weights and measurements of length.<sup>6</sup> These traders and bankers had big houses and palaces along with

gold, silver and jewels<sup>7</sup> Side by side with these wealthy people, we find the existence of poor workers also At Mohenjodaro have been found a block of barracks comprising sixteen similar sub-units which Piggot designates as coolie-line comparable to workmen's quarters at Harappa<sup>8</sup> The property was privately owned and there were sharp differences of wealth, between the rich and the poor

Indus script has some similarities with Sumerian cuneiform script and the Egyptian hieroglyphic script But unlike these, Indus script is changeless and does not show any variation from the earliest to the latest discovered strata, i.e. 3000 B.C. to 1500 B.C. The writers of this script were 'Mridhravacah' or 'Vadrhravacah'<sup>9</sup> which may be identified with Ancient Prakrit, which is presently lost to us, the precursor of Vedic Sanskrit The people spoke Ancient Prakrit the language of the people which in the polished form later became the language of the literature and the Court But complete truth will come to light only when the Indus script is authentically deciphered

Women enjoyed a high honoured status among the society Mother was the guiding spirit of every household Numerous terracotta figurines of an almost nude female have been supposed to represent a Mother-Goddess I entirely agree with Wheeler that it easily relates to a household cult than a state religion<sup>10</sup> Really speaking these female figures can not be connected with religion at all Females have been shown in postures of fertility The secular aspect of the image of a nude dancing girl is apparent The tree issuing forth from the womb of the female emphasises the secular aspect The numerous female figures point to the matriarchal system of society prevalent amongst the ancient Bhartiya people and their great respect and glorification almost touching to divinity shown to womanhood as opposed to Aryans who had scant respect for them The later history more than amply testifies to this truth

What was the form of the State which these people projected can not be described with certainty There is no doubt that it was not a monarchical system of Government Aryo-Brahman political system was a collective, a military junta, a Gana Gana means military troop<sup>11</sup> Pura and other Bhartiya tribes residing between Saraswati and Drishadvati Doab have been referred to as 'Panchyanah'<sup>12</sup> Jana means people<sup>13</sup> It implies, therefore, that Aryan man has a negligible constituent, having no independent existence, of the steel-frame Aryan collective which was a self-acting armed organisation Bhartiya man was an independent constituent of a self-organised and self-disciplined republic Aryan 'Gana' later developed into monarchical system Bhartiya 'Gana' was the predecessor of later Janapadas

Bhartiya society in this age was homogeneous It is generally a social phenomenon that poor people loot or plunder during times of chaos and turmoil but we do not find any evidence of such remnants of loot and plunder in poor people's houses at Mohenjodro, Harappa, Amri and other Bhartiya towns militarily destroyed by the invading Aryo-Brahmins There were class distinctions but social relationship was not of a violent character Bulk of the working class people remained in their allotted position<sup>14</sup> It implied that wealth had not assumed an exploitory and pinching character

The Bhartiya State mechanism did not wield military or police force. There was no violent coercion, fortifications at the two major cities of Mohenjodaro and Harappa were not meant as a safeguard against external aggression. They appear to be meant for internal protection. Implements of violence are so crude and undeveloped that they cannot even safely be termed as military weapons even during those days. They might have been used for self protection.

The wide extent of the Indus valley civilization going upto Hissar in North Western Iran, having a strong outpost at Amri in Baluchistan was not the product of military conquests. Military element does not loom large in the extent remains.<sup>36</sup> Indus civilization was unwarlike.<sup>37</sup> There had been large scale finds of military equipment in Sumerian City Ur and the Egyptian city El-Amarna but no such military equipment have been found, not even in small scale, at any of the archaeological sites from Hissar in Iran to Hastinapur in Bharat. We do not find curiously enough remnants of temples as found in Sumeria and in Egypt. A raised platform like an artificial mountain and citadel resembling the Ziggurat of Mesopotamia have been found at Harappa and a similar citadel at Mohenjodaro. But no traces of a pre-existing temple can even be conjectured at these sites. No military equipment was found at these sites or palace like buildings as was found in the Ur temple of Enlil, the Sumerian god.

The foregoing discussion conclusively proves that no royal or priestly force or coercion was used to keep the society in tact. The social mechanism was evolved in such a way that the necessity for violence was reduced to the minimum. It was the inner spiritual force that determined the values of life. Religion was a powerful guide.

Do we find this picture of life of the Indus people sculptured in their Art? Terracotas and seals may be toys, Sculpture may be a thing of play for an artist. But even in play and toys we find the mind of the artist taking bodily form. We would now discuss figures and seals printed in 'Vedic Age' on plate No VII figures 4, 5, & 6 and stone statues on plate No VI figures 1 and 2.

Wheeler concurs with Marshall and Mackay that there is no doubt about the divinity of the remarkable figure on three seals of Plate No VII. The figure is represented as seated either on the ground or on a low stool. In two instances the head is three faced and in all it bears a horned headdress with a vertical central figure.<sup>38</sup> The figure is a prototype of Siva in his aspect as Pashupati. The deity is always nude.<sup>39</sup> Some other scholars also concur with this.<sup>40,41</sup> interpretation. There is a generality of views among European and Indian scholars that these seals represent Siva Pasupati. It is also held that Pasupati (or Yogishwara) of the Indus culture was first introduced into the Vedic culture as the dreaded deity Rudra,<sup>42</sup> whose alien origin is indicated by the oldest Brahmins which warn the Aryan sacrificers against invoking him or even pronouncing his name. But all the same this Rudra-Siva cult is persisted as being represented in Bhartiya (Indus) religion.

Rudra is the predecessor of Siva in Brahminical religion. Is he an imported non Aryan god or a natural Vedic Aryan god? The evidence of Rigveda itself establishes the later character of this god Rudra. It is true he is a god of Wrath par-excellence.<sup>44</sup> He is mighty fierce having

strong limbs<sup>22</sup> He bears bows and arrows, he is wielder of thunderbolt and he possesses Cow-killing and men slaying weapons He is destroyer of (enemies) heroes and invincible conqueror, the wielder of sharp weapons and expeller of foes along with Agni He is man destroying<sup>23</sup> But if this wrathful nature of Rudra is to be condemned we will have to condemn more severely the violent, brutal and inhuman wrath of Agni and Indra specially, and the Vishve-devas generally, of which instances and narrations Rigveda is replete with The wrath of Rudra is definitely inferior to that of fierce Indra and Agni, the Aryo-Brahmin War lords par excellence<sup>24</sup>

But Rudra shows all the other important traits of the Arya War lords (Devas) He is accomplisher of sacrifices, wise, radiant, brilliant, holding excellent medicaments, nourished by sanatory vegetables, immortal, omniscient and divine, the creator, guardian against disease, illustrious and protector of sacrifices<sup>25</sup> He is painted also as a great benefactor of the Aryan Gana He is their Ganapati<sup>26</sup> He is most beautiful, showerer of benefits, supreme ruler and lord of the world, the parent of the world, far seeing, of pleasing aspect, undecaying, endowed with felicity, the source of prosperity He is one of the Vishve devas, attending the hall of sacrifice of the Aryan collective The benevolent qualities of Rudra far out-number his malvolent qualities The malvolent qualities of warring Aryan gods was a prime necessity for their continued success in battle fields

But these qualities of Rigvedic Rudra do not accord with the divine qualities of the ascetic depicted on the aforesaid three seals Those divinities do sit in the pose of a Yogishwara in the Padmasana posture but Rudra does not display any Yogishwara qualities It has been alleged that the seal may accord with the description of Rudra as the Supreme deity in Rigveda<sup>27</sup> But so has been described Indra and Agni<sup>28</sup>

The seal is surrounded by elephant, tiger, buffalo and rhinoceros with deer appearing under the seat The association of the animal world with the Yogi shows the oneness of all spirits in living beings These animals are not to fear from the most vociferous and brutal animal, the man Buffalo and deer have nothing to fear from the ferocious tiger and this tiger stands without any feeling of hostility, anger or violence in the presence of the Apostle of Non-violence and peace This atmosphere clearly depicts the peace and non violence inherent in the conscience of every being, beastly forces of violence, greed and selfishness submitting themselves to the superior force of peace and non-violence These seals, hence, can not be a prototype of Cow-killing and man slaying Rudra

Dr Prana-Nath reads the inscription on the seal of the divine figure on Plate No VII Figure 4 printed in 'Vedic-Age' as thus "Go Sarga Deva Jana Kara" meaning the creator or lord of the Divine people<sup>29</sup> The reading of word "Jana" in this inscription is very significant It indicates people and may indicate a republic self-controlled and self-governed by spiritual laws helped and guided by the spiritual lord in the evergrowing process of spiritual progress and advancement higher and still higher

Horns appear on the head of divinities of all the three aforesaid seals Marshall and Wheeler in their eminent monographs referred above have explained them as an emblem of divinity

It appears that followers of these divinities also had some horned head-dress as Vratra wore <sup>32</sup> And Vratra, the Ahi, was a sage <sup>34</sup>

Two stone statuettes from Harappa of less than 4" in height have revolutionised the existing notions about ancient Indian thought. They are male torsos, given on Plate No VI figures 1 and 2 in 'Vedic age' exhibiting a sensitiveness and a modelling that is both firm and figures 1 and 2 in 'Vedic age' exhibiting a sensitiveness and a modelling that is both firm and resilient. In one of the statuettes under discussion, the body is represented as a volume modelled by an unrestrained life force pressing from within activating every particle of the surface. The figure which appears to be modelled from within, is actually at rest, yet brims with movement. The figure is full of strength and appears to grow in stature. In short, the statuette records unconsciously the inner movement of life within the plastic walls of its body. This physical type is the veritable standard in Indian art for divinities in which the force of creative activity held under control (Itendriya) is to be shown, as for example, in the Jannas or Tirthankaras or deities deep in penance or meditation <sup>35</sup>. Hence it has been clearly established that the figures of divinities on the seals and statuettes of Indus valley represent a spiritual divinity in contradistinction to the physical development of Rudra or quasi-spiritual divinity of Shiva-Pashupati.

Shiva is Rudra deified. We find the glory of Shiva for the first time in Shwetashwataropaniṣad which is a post-Mahavir Upanishad composed probably between 400-300 B.C. <sup>36</sup> The Aryo-Brahmins could not remain untouched and their physical religion borrowed some of the ingredients of Bhartiya spiritual culture.

Did the pre-Aryan Bhartiya peoples worship Linga? Wheeler is doubtful that certain polished stones, mostly small but upto 2 ft or more in height have been correctly identified with Linga and other pierced stones with Yoni <sup>37</sup>. But some scholars have fallen into the error of holding that worship of Lingas and Yonis is testified to in their numerous examples found executed in stone describing their worshippers as Shishne-Devah.

The scholars have been misled to identify the above stone emblems as Phallus and Yoni due to their misinterpretation and wrong appreciation of the term and institution of Shishne-Devah. The right understanding of 'Shishne-Devah' will clearly disprove the theory that Pre-Aryan people worshiped Linga.

The 'Shishne-Devah' caused the disturbance of Aryan rites, sacrifices. Indra has been asked by the Aryo-Brahmins to save their sacrifices from the influence of Shishne Devah as he has been prayed to save their progeny and cattle from Rakshashas and evil spirits <sup>38</sup>. It shows that Shishne-Devas did not think well of the Aryan institution of sacrifice and actively opposed them.

Word "Deva" in Vedic literature has been used in the sense of a leader, shining, illustrious, divine and the best amongst men. The whole Rigveda is replete with this word 'Deva' indicating this sense. Shishne-Devas (in plural) hence, naturally means those illustrious, shining and divine leaders of humanity (of course opposing the Aryan plunderers who considered the Bhartiya people as Amanusha) <sup>39</sup> who did not wear clothes and voluntarily remained naked as a child of nature, though Indus valley grew abundant cotton and weaved it into fine clothes.

and exported cotton cultivation to Babylonia and Egypt. In Rigveda and Brahmanical literature, the word 'Deva' has nowhere been used in this sense of worshippers but has always and everywhere been used in the sense of the 'Worshipped', Agni-deva and Indra-deva nowhere mean Agni-worshippers and Indra-worshippers but always mean God-Agni or God-Indra. Hence it is travesty of truth and total falsehood to translate 'Shishne-Deva' as Shishna worshippers, but it should be translated as 'Shishna worshipped or Nude gods or the Supreme Divinities, leading a natural way of life. And the natural way of life is the spiritual way of life.

There is also a misconception among the scholars that Naga or Serpant worship also prevailed among the pre-Aryan Bhartiya people. A. C. Das, concurring with P. T. Shrinivas Ayenger (Life in Ancient India in the age of the Mantras P. 129), has held that Vratra and Indra originally were gods of rival tribes and the tribes that worshipped Vratra, the serpent god, either also worshipped or were associated with those that worshipped the Shishna (Shishne-Deva) also.<sup>40</sup> Word Ahi<sup>41</sup> wrongly interpreted as Serpant is the cause of this confusion. Vratras or Ahis have been mentioned along with Dasas, Dasyus and Panis. They did not perform Aryan sacred rites, opposed the Aryan sacred rites, interfered with the Aryan Sacred rites and followed their own rites. Nowhere it has been mentioned that they were Naga or serpent worshippers. The word 'Ahi' may mean 'non-killer' possibly derived from the root 'Han' and Vritra. The Ahi has nowhere been associated with violence in Rigveda. Vratras were a section of wealthy agricultural people using water storage system for irrigating their fields.<sup>42</sup> The Aryans reviled the Bhartiya people by calling them Nagas or serpents (which is later more clearly evidenced in Mahabharat and Puranas) who were really the followers of Shishne-Devas or Nagna-Devas or Naga-Devas meaning Nude gods.

We do not find sacrificial altars in Mohenjodaro and Harappa cities. They do not provide any evidence of the existence of anything corresponding to Vedic ritualism in the Indus valley (Bhartiya) civilization.<sup>43</sup>

What was then, the religion preached by the Shishne-Devas. They preached the Vratya religion under the supreme leadership of EK-Vratya. The cult of vratya seems to belong to the (miscalled) Mohenjodaro (Bhartiya) civilization and was once wide spread in India (Bharat) among her indigenous peoples.<sup>44</sup> Much untruth has surrounded this term 'EK Vratya' also. The word 'EK-Vratya' is used in Atharvaveda fifteenth Kanda.<sup>45</sup> It is alleged that Vratya is one of the names of Rudra. Namō Vratyaya (नमो ब्रह्मया- salutations to Vratya) is one of the passages occurring in the Rudradhyaya chapter of Yajurveda.<sup>46</sup> The Rudradhyaya chapter of Yajurveda uses the word Vrata (व्रत) and not the word Vratya (व्रत्य). The same word Vrata (व्रत) and not Vratya (व्रत्य) is used in Black Yajurveda.<sup>47</sup> Ralph T. H. Griffith translates the particular hymn of the Yajurveda as thus :—

"Homage to the troops and to you lords of troops be homage"

"Homage to companies and to you lord of companies homage";<sup>48</sup>

A. B. Keith translates the particular hymn of Tattiriya Samhita as thus:

"Homage to you hosts; and to you, lords of hosts homage.

"Homage to you troops, and to you, lords of troops, homage"<sup>49</sup>

The word Vrata alongwith the word Gana has several times been used in Rigveda in the sense of troop and company or assembly and company<sup>50</sup> Panchwinsha Brahmin uses the word Vrata in the sense of a group<sup>51</sup> Vrata (व्रत) in the sense of group or a company can not be equated to any race or tribe as 'Gana' in the sense of race or tribe can never be equated Vrata (व्रत) or Gana implies a civil or military organisation of a particular race, tribe or class And even if we for a moment accept the word 'Vratya' derived from Vrata meaning thereby a member of a group, that meaning to the word Vrata has not been assigned in this context by any commentator or translator None has offered salutations to Rudra as a member of a group including Sayana Sampurananad has played a big intellectual fraud on the edic scholarship by misquoting Namo Vrataya ( नमो व्रताय ) as Namo Vratyaya ( नमो व्रत्याय ) surreptitiously introducing consonant 'Y' in between And it is for this reason that he had to mistranslate the word 'Rudra' in A V 15 15 10 and 11 and ignore the correct translation of Griffith

Shinde also maintains that the Vratyas were outside the pale of the orthodox Aryans The Atharvaveda not only admitted them in the Aryan fold but made the most righteous of them, the highest divinity<sup>52</sup> (15 1 8) But Rudra was not outside the pale of orthodox Aryans He from the very beginning is in the Aryan hierarchy of gods just like Indra and Agni We may not agree with I W Hauer (Der Vratya, stuttgart, Germany, 1927) in defining the functions of Vratya but he is nearer truth in describing Vratyas as a class of heterodox nomadic holy men<sup>54</sup> His descriptions correspond to that of Rigvedic Shishne Devas

Word Vratya ( व्रत्य ) is not derived from the word 'Vrata' ( व्रत ) but it is derived from the word 'Vruta' ( व्रत ) Kane lends support to this view asserting that it is possible to derive the word ( व्रत्य ) from Vruta ( व्रत ) meaning a religious vow Dr Hauer defines Vratya as 'initiated into Vratas' Hence "Vratya" means a person who has voluntarily accepted the moral code of vows for his own inner spiritual discipline Definition given by Griffith to 'Vratya' as a 'Wandering religious mendicant'<sup>56</sup> meets the truth only half way Hence Vratyas were those pre-Aryan people of Bharat who had accepted spiritual discipline as their way of life Their religious teachers were Shishne Devas who took to mendicant life and who wandering from North to south and from East to West propagated the spiritual way of life to their lay followers the Vratyas EK-Vratya was at the head of all these Lay Vratyas and mendicant 'Shishne-Devas, very powerful, universally respected and holy,' in the words of Sayana<sup>57</sup> And this EK-Vratya, the spiritualism incarnate, is sculptured in the aforesaid seal pictured in the aforesaid plate No VII figure 4

We have described here the religion of the people before the Aryan invasion of Bharat (About 1400 B C in Iranian frontier and 1200 B C in the west to Indus region) This area is confined by the snowy mountains in the north, the Indus and the range of Suleman mountains in the West, the Indus or Sea in the south and the valley of the Jumna and Ganges in the East<sup>58</sup> This was the widest geographical horizon known to these Rigvedic peoples Beyond that the world, though open, was unknown to the Vedic peoples The eastern and southern parts of the rest of Bharat were also inhabited by Vratyas, the Ikshvakush, Mallas, Licchavis, Ka-



sis, Kosals and Videhas including Magadhas and Dravidians.<sup>59</sup> Eastern Bharat was the epicentre of the Vratya religion. Dravidians in the southern Bharat also followed a similar religion.

Glorification of female is a prominent aspect of the Dravidian civilization. They styled a deified man as 'Ko' and created to his honour a house called 'Ko-il'.<sup>60</sup> This cannot be taken for a temple. Like Mohenjodaro and Harappa citadel it was used by the spiritual leaders for religious discourses to their followers. It was a place of religion.

Conclusions :-

1. Pre-Aryan people of Bharat were a homogeneous people self-disciplined by spiritual values of life.
2. They considered material civilisation subservient to or only the servant of the spiritual culture.
3. The Vratya-cult or the principle religion of the Bhartiya people was mainly founded on Non-violence. They had equal respect for all forms of life.

#### REFERENCES.

1. This is a very brief summary of the conclusions arrived at by me after critical studies of the problems which have fully been discussed in my Article "Original Aryan Home" and 'Pre-Aryan People of Bharat.'
2. The Indus civilization by Shri Martin Wheeler p. 6, 29, 31 and 36.
3. R. V. 1. 15. 10. 3; 2. 2. 9. 8; 1. 19. 5. 4.; 1. 23. 10. 2; 3. 1. 12. 6; 6. 2. 5. 10.
4. R. V. 1. 19. 4. 7; 1. 23. 12. 4; 4. 3. 9. 13; 8. 5. 10. 6; 1. 24. 1. 7; 5. 3. 2. 5-to 7; 4. 3. 4. 7.
5. Wheeler, Op. cit. P. 63.
6. Wheeler, Op. cit. p. 61.
7. R. V. 1. 7. 3. 4; 1. 7. 3. 8;
8. Wheeler, Op. cit. P. 20 and 40.
9. R. V. 1. 10. 1. 8; 1. 23. 11. 3; 4. 2. 6. 9; 8. 8. 1. 11; 10. 1. 4. 12; 10. 2. 6. 8;
10. Wheeler, Op. cit. P. 83.
11. (A) R. V. 3. 2. 14. 6; 5. 4. 9. 11;  
(b) Y. V. 16. 25; T. 5. 4. 5. 4;  
(c) Veda of Black Yajus school by A. B. Keith P. 356.
12. R. V. 6. 5. 2. 11; 8. 5. 2. 22.
13. Ancient India—P. 57.
14. India from Primitive communism to Slavery by S. A. Dange p. 47.
15. An Introduction to the study of Indian History by D. D. Kosambi—P. 62.
16. Wheeler, Op. cit. P. 52—53.

- 17 The culture and art of India by Radhakumud Mukerjee P 49
- 18 Wheeler, Op cit P 79
- 19 Vedic Age P 187
- 20 The wonder that was India by A L Basham P 23
- 21 Radhakumud Mukerjee Op cit P 49
- 22 Radhakumud Mukerjee Op cit p 42
- 23 Radha Kumud Mukerjee Op, cit P 49
- 24 (a) Y V 16 1
- (b) T S 4 5 1
- (c) Religion and philosophy of Veda and Upanishads by A B Keith P 143
- 25 R V 1 16 9 1 , 2 4 1 9
- 26 R V 2 4 1 10 , 2 4 1 3 , 1 16. 9 10 , 1 16 9 1
- 7 3 13 1 , 2 1 1 6 , 4 1 3 6 ,
- 27 R V 1 16 9 4 to 6 , 7 3 13 1 , 2 7 4 3 2 ,
- 1 8 8 4 , 2 4 1 15 ,
- 28 (a) Y V 16 25
- (b) TS 4 5 4
- 29 R V 1 8 8 1 , 2 4 1 9 , 6 4 6 10 , 7.3 3 5 ,
- 30 History of Dharam Shastra volume II part II by P V Kane Page 736
- 31 R V 3 2 2 1 , 8 7 1 9 , 8 10 9 1 & 16 , 7 2 4 5
- 32 Decipherment of Harappa and Mohenjadarro inscriptions by Pran Nath p 17
- 33 R V 1 7 3 12
- 34 R V 3 4 9 2
- 35 Voice of Ahimsa vol VII no 3—4 p 152, Article by P N Ramchandaran
- 36 Indian Philosophy by Radhakrishnan Vol I, p 142
- 37 (a) Radhakumud Mukerjee op cit p 43
- (b) P V Kane op cit p 736
- 38 R V 7 2 4 1
- 39 R V 8 8 1 11
- 40 R̥gvedic culture A C Dass P 167—168
- 41 R V 7 2 4 3
- 42 R V 7 3 10 9 , 7 2 4 3 to 7 , 1 7 3 4 and 5 , 6 1 14 3 8 8 1 11 , 1 13 11
- 13 , 6 3 6 6 , 6 3 10 3 , 7 2 2 4 7 5 13 4 , 9 4 16 9 , 9 5 3 4 ,
- 43 History of Philosophy Eastern and Western Chief Editor, Radhakrishnan p 37
- 44 History of Indian Civilization by Radhakumud Mukherjee p 123,
- 45 Atharvaveda Vratya Kand Sampurnanand—P 16
- 46 Y V 16 25
- 47 T S 4 5 4d and 9
- 48 Y V (Tr) P—171
- 49 T S (Tr) P—356

50. R. V. 1. 22. 7. 8 ; 3. 2. 14. 6 ; 5. 4. 9. 11.
51. Panchavimsa Brahmin by Dr. W. Calland, P.-454.
52. (a) Sampurnanand op. cit-p.-37 & 38.  
(b) A. V. (Tr) op. cit., P.-190.
53. The religion and philosophy of Atharvaveda by N. I. Shende—P-7.
54. History and Doctrine of Ajivikas, by A. L. Basham, P-8.
55. Aryon ka adi desha, Sampurnanand P. 222.
56. A. V. (Tr) Preface P-VII.
57. History of Dharmashastra—by Dr. P. V. Kane, Vol. II part I. P-388.
58. The Vedas by Max-Muller, P-103.
59. Laws of Manu by G. Buhler, Chapter 10, slok 22, p-406.
60. Vedic Age, P-159.

#### BIBLIOGRAPHY :

1. Rigveda Samhita edited by Satvalekar, S. Y. 2013, Swadhyaya Mandal, Pardi, Surat.
2. Rigveda Samhita translated by H. H. Wilson, 1927 A. D. Ashtekar and Co. Poona.
3. The Indus civilization by Shri Mortimer Wheeler 1958 A. D. University Press Cambridge.
4. Yajurveda Samhita, S. Y. 1998, Vaidik Samsthan Lucknow.
5. Yajurveda Samhita translated by Ralf T. H. Griffith, 1957 A. D. E. I. Lazaraus & Co., Medical Hall Press, Banaras.
6. Atharvaveda Samhita edited by Satvalekar, S. Y. 2013, Swadhyaya Mandal, Pardi, Surat.
7. Hymns of the Atharvaveda translated by Ralph T. H. Griffith, 1916 A. D. F. I. Lazaraus and Co., Banaras.
8. Taittiriya Samhita edited by Satvalekar, 1957 A. D. Swadhyay Mandal. Pardi, Surat.
9. The Veda of the Black Yajus school by A. N. Keith, 1914 A. D. Harward University Press, Cabmridge, Massachusetts (U.S.A.).
10. Ancient India by Radhakumud Mukerjee, 1958 A. D. Indian Press (Publication) Private Ltd., Allahabad.
11. India from primitive communism to slavery by S. A. Dange, 1949 A. D. Peoples publishing house Ltd., Bombay.
12. An introduction to the study of Indian History by D. D. Kosambi 1958 A. D. Popular Book Depot, Bombay.
13. The culture and Art of India by Radhakamal Mukherjee, 1959 A. D. George Allen and Unwin Ltd., London.
14. The History and culture of the Indian people, The Vedic age 1957 A. D. George Allen and Unwin Ltd. London.

- 15 The wonder that was India by A L Basham, 1956 A D Sidgwick and Jackson, London
  - 16 Religion and Philosophy of Veda and Upanishads by A B Keith, 1925 A D Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (U S A)
  - 17 History of Dharmaśāstra Vol II, part II by P V Kane, 1941 A D, B O R I, Poona
  - 18 Indian Philosophy by Radhakrishnan Volume I, 1951 A D George Allen and Unwin Ltd, London
  - 19 Rigvedic culture by A C Dass, 1925 A D, R. Chambey and Co, Calcutta
  - 20 History and Philosophy Eastern and Western, Chief Editor, Radhakrishnan 1957 A D George Allen and Unwin Ltd, London
  - 21 The Atharvaveda Vratyakanda by Sampurnanand 1956 A D, Ganesh and Co, (Madras) Private Ltd, Madras
  - 22 Panchwimsa Brahmin by Dr W Collard, 1931 A D Asiatic Society of Bengal, Calcutta
  - 23 Aryan ka Adī desha by Sampurnanand S V 2013, Bharti Bhandar, Leader Press, Allahabad
  - 24 Laws of Manu by G Buhler, Sacred Books of the East Series London
  - 25 History of Indian Civilization by Radha Kamal Mukherjee, 1958 A D Hind Kitab Ltd Bombay
  - 26 The Vedas by Max Muller, 1956 A D Sushil Gupta (India) Ltd Calcutta
  - 27 The Religion and philosophy of the Atharvaveda by Dr N I Shinde, 1952 A D B O R I Poona
  - 28 Voice of Ahimsa (Journal) Vol VII P 203-4 Article by P N Ramchandran "An interesting sculpture from Harappa and Jainism, P-152
  - 29 History and Doctrine of Ajivikas by A C Basham 1951 A D Luzac and Co Ltd London
  - 30 Decipherment of Harappa and Mohenjodaro Inscriptions by Dr Pran Nath, reprint from Pioneer, Lucknow
-

## The Jain sources of the history of Ancient India

(Dr. Jyoti Prasad Jain, M.A., LL.B., Ph.D., Lucknow).

The Jain community, with its unique cultural heritage, has formed from the days of yore an important section of the Indian people, and has been drawing its adherents from all the various races, castes and classes inhabiting the different parts of this ancient country. Naturally, the Jains have contributed a lot of material which may well be used as valuable sources of history.

These Jain sources are neither mean nor meagre, but are remarkable for their variety, vastness and chronological sequence. They are spread over the whole range of historical times and are connected with practically every part of the country and with almost every phase of its past history. At the same time they are no less authentic than the contemporary and similar Buddhist or Brahmanic sources. In the words of Dr. B. Ch. Chhabra, "It is an established fact that Jain literature is as extensive as Buddhist literature, if not more so. The historical information contained in it is supposed to be of a more reliable nature, and is expected to add vastly to our existing knowledge." And as Prof. K. A. N. Sastri observed, "The Jain books form one of the primary sources of our knowledge of the internal history of India from the 7th century B. C. to the rise of the Mauryan Empire. And though these books, no less than the Vedic literature, devote themselves more to religious ideas and movements than to historical events, they contain many incidental references to states and their relations—which when shifted, give a clearer idea of the politics of the time than the meagre and confused traditions in the Puranas."

From the times of the Mauryas onwards right upto the advent of the Muslims, and in some respects, even upto the end of the Muslim period, the Jain material constitutes a good secondary source and its corroborative value cannot be exaggerated. In some cases as that of Gujarat and several of the principal states of the Deccan and the South, histories of these regions could be reconstructed chiefly with the help of their respective Jain sources. And for the pre-historic times, prior to the age of Mahavira and the Buddha, the Jain traditions should have the same value and importance as the corresponding Brahmanic traditions. Their mutual agreements and differences, if comparatively studied and critically examined, may reveal many a hitherto unknown facts and may push back farther the limits of historical times.

Moreover, the ancient Jains seem to have had a love for dates and exactness which is evident from their numerous pontifical genealogies and dynastic chronologies, the dated colophons of their works and of the latter's successive manuscript copies, the historical and even pre-historical traditions recorded with corresponding dates and periods in later works and from their inscriptional records which reach back to the 5th century B. C. The late Dr. K.

P Jayaswal once remarked that among the Hindus, the Jains alone have preserved a complete and admirable chronology for the two and a half thousand years or so after Mahavira's death. And Dr Buhler, who has done good work on the history and literature of Jainism, speaks very highly of the authenticity of Jain traditions and of their value and importance to history. In fact, the Jain sources have a superiority over other sectarian sources in so far as chronology is concerned, especially for the history of ancient India. With their aid many an unknown or doubtful date can be fixed, while those already fixed can further be confirmed. A rational use of these sources can often dispel the confusion usually arising from similarity of names and circumstances. Besides, the account of historical development of almost every branch of Indian learning and art and of cultural phases and social institutions would be incomplete without incorporating in them the corresponding contributions made by the Jains.

It may be mentioned here that for the ancient period of Indian history, apart from archaeology, epigraphy, numismatics and foreigners' accounts our principal source of information is literature, both secular and religious, produced and preserved by the different sects and religious communities that flourished side by side. And the most important communities to whom we are indebted for these literary sources, are, without doubt, the Hindus, the Buddhists and the Jains. Of these, the Buddhist sources have long been fully studied and explored. The Brahmanic sources have also been exhaustively studied and still engage the attention of scholars. But the Jain sources have so far been utilized to a small extent. The little and scattered work that has been done on them is, however, enough to indicate their possibilities and to impress their value as a rich source of history.

To give in brief the genesis of Jain literature, it may be asserted, that the Jains have all along been a peace-loving community, and naturally they nurtured tastes and tendencies favourable for developing arts and literature. According to Jainism, greater prestige is attached to the ascetic institution which forms an integral part of the Jain social organisation, made up of monks, nuns, laymen and laywomen.

The members of the ascetic institution, naturally and necessarily, devoted major portion of their time to the study of scriptures and compositions of fresh treatises for the benefit of suffering humanity. Thus, generations of Jain monks have enriched, according to their training, temperament and taste, various branches of Indian literature. The munificence of the wealthy section of the community and royal patronage have uniformly encouraged both monks and laymen in their literary pursuits in different parts of the country, at least for the last two thousand years or so. The importance of scriptural knowledge in attaining liberation and the emphasis laid on 'Shastra dana' have enkindled an inborn zeal in the Jain community for the preservation and composition of literary works, both religious and secular, the latter too, very often, serving some religious purpose directly or indirectly. The zeal of Shastra-dana had so much permeated the hearts of pious Jains that they took special interest in getting the manuscripts of books prepared and distributed among the worthy. To quote a typical case,

Atimabbe, a pious lady in about 973 A. D. had a thousand copies of the Kannada Shantipurana of Poona (c. 933 A. D.) made and distributed. This zeal of preservation and propagation of literature assumed a concrete form in the establishment of Shrutabhandaras; those at Patana, Jaisalmer, Moodbidri, Karanja, Jaipur, etc., can be looked upon as a part of our national wealth.

The early literature of Jainism is in Prakrit. But the Jain authors never attached a slavish sanctity to any particular language. Preaching of religious principles in an instructive and entertaining form was their chief aim; and language was just a means to this end. According to localities and the spirit of the age the Jain authors adopted various languages and wrote works in them. The result has been unique: they enriched various branches of literature in Prakrit, Sanskrit, Apabhramsha, Old-Rajasthani, Old-Hindi, Old-Gujarati, Tamil, Kannada, etc. In every language their achievements are worthy of special attention. The credit of inaugurating an Augustan age in Apabhramsha, Tamil and Kannada unquestionably goes to Jain authors; and it is impossible to reconstruct the evolution of Rajasthani, Gujarati and Hindi by ignoring the rich philological material found in Jain works, the MSS. of which bearing different dates are available in plenty. Their achievements are equally great in Sanskrit literature; and their value is being lately assessed by research scholars. The Jain works in different languages often show mutual relation; and their comparative study is likely to give chronological clues and socio-historical facts. Moreover, Indian literature, generally speaking, lacks in definite data of authors and their works; but the Jain author is almost always an exception to this rule. If he is a monk, he specifies his ascetic congregation and mentions his predecessors and teachers; if he is a layman, he would give some personal detail and refer to his patron and teacher; and in most cases the date and place of composition are mentioned.

As a possible source of historical information, the known and available Jain material may be classified as follows:—

#### A. Historical Literature:—

##### (a) Histories—(i) Socio-Political—

Under this section we have first, the dynastic chronologies of India, particularly with reference to Ujjain, for the one thousand years or so after the death of Mahavira. These records have been preserved in several works viz., the Tiloyapannati, Harivamsa Purana, Haribhadra's Avasyaka-vritti, Tithogali Painnai and Mahapurana, and in a number of later works like Trilokasara, Parisistaparva Tirthoddhara-prakarana, etc.

Secondly, there are works like the Kadamba Purana, Bhuvanapradipika, Rajavalikathe, which deal with the history of important Jain gurus and laymen in the background of general history. In this connection, mention may also be made of Muta Nainsi's Khyata which is one of the best of mediaeval histories. There are also a number of historical documents, even political chronologies or dynastic lists relating to later times, like the Rajavali of Dilli, which give the names of rulers with important events of their reign.

## (u) Religious —

Certain works like the *Tiloyapannati*, *Jambudvīpa Prajñapti*, *Dhavalā*, *Jaya Dhavalā*, *Harivamsa* and *Adi Purana*, *Kalpasutra*, *Theravali* and *Samacharsataka*, the *Churnis* of the *Avasyaka* and the *Nandi Sūtras*, the *Darsana Sara*, the *Srutavataṛas*, *Merutunga's Sthuvira-* *vali*, *Munivamsabhyudaya*, etc., contain an account of pontifical succession after Mahavira, the history of the canonical redaction and of the Jain Saṃgha with that of the successive schisms

## (b) Pattavalis and Guruavalis —

Closely related to no (u) are these pontifical succession lists of the Jain ascetic congregations *Samghas*, *Ganas*, *Gachchhas*, etc. that developed during the past two thousand years

## (c) Historical Biographies —

There are a number of biographical accounts dealing with the life stories of the historical Jain heroes like *Parshva*, *Mahavira*, *Gautama*, *Jambu*, *Bhadrabahu*, *Sthulabhadra*, *Karalandu*, *Srenika*, *Abhayakumara*, *Jivandhara*, *Sudarsana Seth*, *Kalaksuri*, *Kundakunda*, *Pujyapada*, *Akalamka*, *Hanbhadra*, etc

## (d) The Prabandhas —

They are collections of similar biographical accounts of ancient Jain persons of note, mostly historical. Though to a great extent of a legendary character they contain much useful historical material and in particular have been found very valuable for a reconstruction of the history of Gujarat

## (e) Colophons —

They constitute our most valuable literary source of history. These *Prashastis* are generally found at the end of Jain works, sometimes also at the beginning, or in the form of *Pushpikas* at the end of some or all the chapters of the MSS. These *Prashastis* are of generally three types, namely, the author's *Prashasti*, the copyist's *prashasti* and the donor's *Prashasti*. In placing together the information about Indian history these *Prashastis* form a valuable source

## (f) Sundry references —

A number of works, even if they do not contain a regular colophon often contain sundry references to previous authors or works, particularly relating to their own subject and incidentally even to some important facts about contemporary history. This is particularly true of our logico-philosophical literature which helps in a remarkable way in not only fixing up the chronological sequence of Jain authors, but also of the important Brahmanic and Buddhist logicians and philosophers of first millennium of the Christian era

## B Kathakoshas and Story Literature —

The story literature of the Jains is very extensive. It is found in three forms

(a) *Kathakoshas* of which *Harshena's Brihat katha-Kosa* is the most popular, consists of the several commentaries of the *Mula-Aradhana* and of a number of *Aradhana-Katha-Koshas*. But even the *Mula-Aradhana* of *Shivarya* does not appear to be the only source for the fossils of many a tradition found recorded in it are seen embedded in the literary stratum of the



Painnas. Besides the Aradhana-Katha-koshas there are a number of other collections of stories such as the Kathavalis, Punyashrava-Katha-Koshas, the many Vrata-Kathakoshas, works like Samyaktva Kaumudi, and so on.

(b) Independent works of fiction such as Samaraditya Katha, Kuvalayamala, Upamiti-Bhavaprapancha-Katha, Dhurtakhyana, Dharmapariksha, Tilaka-manjari, Rambha-manjari, Ratna-Chuda-ki-katha, Shuka-saptati, etc. They include romances, tales of adventure, tales relating to animal life, folklore, some fine specimens of early mediaeval Indian novels and some beautiful allegories and satires.

(c) Then there are numerous stories generally used to illustrate some theological or ethical truth and found scattered in the commentaries of the Shwetambara Agama Sutras and in the theological, didactic or ethical works of the Digambaras.

The importance and worth of the Jain story literature has found due recognition at the hands of many Indian as well as European scholars. The ultimate source of many a European tale has been traced to the Jain Katha literature.

#### C. The Puranic Literature of the Jains —

It consists of two classes—(i) the Paranas or bigger epics, and (ii) Pauranic Charitras or smaller epics. This extensive Pauranic literature of the Jains, as a fruitful source of ancient Indian historical traditions relating to pre-historic times, has the same value as the Brahmanic Puranas and the Buddhist Jatakas. Besides being lively narratives, these works contain vivid pictures of the life and society in its various aspects, as obtained in the times of their respective authors.

#### D. Geography —

Several works like the Tiloyapannati, Lokavibhaga, Jambudvipa-prajnapiti-samgraha, Trilokasara, etc., which principally deal with cosmology from the Jain theological point of view, in their accounts of Jambudvipa and Bharata-kshetra give an interesting idea about the geographical notions of ancient Indians. The commentaries on the Tattvartha-Sutra and on the Digambara and Svetambara Agamas substantiate this source on this point. The Puranas and the Agama Sutras contain a fund of information relating to the political geography of ancient India as well. The accounts of and references to the Jain places of pilgrimage are also quite helpful in the geographical studies of ancient India since those places continue to be sacred for the Jains even to this day.

#### E. Political literature —

In the Nitivakyamrita of Somadeva (959 A. D.) we have an excellent regular treatise on the science and art of politics. We also find useful discussions of political theory and its application in works like the Gadyachintamani, Adipurana, Dharma Sharmabhyudaya, Yashastilaka Champu, Chandraprabha Charita, Arhanniti, etc.

#### F. Secular and Scientific literature —

A number of works on the grammar of Prakrit, Sanskrit, Apabhramsa, Tamil and Kan-

nada, on lexicon, prosody and poetics on logic and dialectics, on mathematics and astronomy, on medicine and other useful subjects, written by Jain writers are available. In many cases these works by their references to previous works and authors on the subject help in reconstructing the histories of the development of these different branches of ancient Indian learning.

G. Jain commentaries on non-Jain works —

The Jain scholars have, from the earliest times, been reputed commentators. They wrote numerous and voluminous commentaries not only on their own canonical texts and other works, but also wrote a large number of valuable commentaries on various philosophical and other secular works of non-Jain authorship. Many such works have reached us only through Jain commentaries on them and but for their manuscripts preserved in the Jain Bhandaras they would be practically non-existent. The value of these commentaries is obvious in reconstructing the literary history of our country.

#### H. Religious literature —

This most voluminous stream of Jain literature consists of the canonical texts of both the sects together with the vast exegetical literature thereon in the form of Vrittis, Tikas, Nir-yuktis, Churnis, Bhasyas, etc., and of many independent works divided into the four Anu-yogas relating to metaphysics, philosophy, ethics and tradition, respectively. Devotional poems, Mantra-shastras, ritualistic and consecrational literature also forms a considerable part. These works in their colophons and sundry allusions are often found to supply important bits of historical information.

#### I. Manuscript material and Grantha Bhandaras —

We have in India numerous Jain Bhandaras, big and small, which on account of their old, authentic and valuable manuscript treasures deserve to be looked upon as a part of our national wealth. For the study of palaeography and calligraphy this material should prove very helpful.

#### J. Epigraphy —

Innumerable Jain inscriptions found inscribed on the pedestals of images, on Nishadyas, Stupas, Mana-stambhas, Ayagapattas and metallic yantras, in temples, places of pilgrimage, ancient sites and other places, and those that exist in the form of donative tablets or copper plate grants are scattered all over the country. Like the Jain manuscripts, most of the Jain inscriptions are also dated.

#### K. Numismatics —

A study of coins, seals, dynastic or royal ensigns of some of the ancient kings, ruling dynasties of republican states, in the light of distinctive Jain religious symbols and mystical sings is likely to prove helpful in numismatic studies and in identifying those rulers as also in determining their religious bias.

#### L. Iconography —

Jain iconography is an important aspect of ancient Indian iconographic art. There

is a large number and variety of Jain icons and there is also very rich material in the Jain texts on the subject.

M. Art and architecture —

Jain monuments of different types have no less value than other contemporary architectural remains. In the study of ancient art and architecture and in the evolution of various styles the numerous Jain monuments and works of art should prove quite useful.

N. Festivals, customs and practices—

A study of some of the characteristic Jain festivals and tracing their history back in literature, epigraphy and archaeology throws interesting light on their origin and evolution. It further shows which of them have been adopted by other communities from the Jains or vice-versa. The study of the development of Jain-rituals and religious as well as social customs and practices gives us an angle from which to study the influence of Jain ideas on Indian society and that of other systems on the Jains themselves.



## Historicity of some places in Bihar as mentioned in the Jain Literature

(Dr M S Pandey, M A (Cal), Ph D (London), Patna University, I R A S)

Bihar has been a land of experiments of great apostles and preachers from time immemorial. Of all the preachers of the sixth century B C, it was Mahavira who was born in Bihar and attained salvation in that very land. The field of religious activities of Mahavira was not so extensive as that of the Buddha. His wanderings were confined to Bihar and its neighbouring territories only.

The accounts of Mahavira's wandering are preserved in Prakrit literature of the Jains. It won't be out of place if we discuss a little about the Jain sources that one has to tackle with in dealing with the geographical problems of ancient India. The geographical materials which the Jain works contain have not been fully investigated and utilized. The reason is that much of the Jain works have not been yet published. Major portion of the Jain sources that have come down to us were composed in western India, therefore their authors did not know much of Bihar. The rivers, hills, territories and places referred to in the Jain scriptures have not been precisely located and are rarely corroborated by other sources. Some times they furnish us with such information as one comes to conclusion that certain places or regions exist only in the land of myths. There is a special feature of the Jain sources which we do not find in the Buddhist or Hindu works. The wanderings of the Buddha or his followers, no doubt, extended over large areas, but they were confined to big capitals, cities and apas. It was probably because the Buddhists sought help of kings and big people to propagate their faith. Even to pass their chaturmasya, they took shelter in big cities. On the other hand, the Jain ascetics laid emphasis on extreme penance which was possible in solitude far away from the madding crowd of the people. Mahavira did not believe in the Madhya Marga (middle path) as Buddha did. He laid stress on extreme penance to the extent of physical torture. Naturally the Jain ascetics retired to dense forests. The Buddhist or Hindu works are generally silent about the wild tract of Jharkhand or Chhotanagpur as we call it at present. The faintest ray of information of ancient days that we get about this region is from the Jain sources alone.

We get abundance of information about big cities and well-known places also in the Jain works. But those places have been referred to in other sources also. So we shall confine ourselves to such places only as are mentioned only in the Jain works and if we get any thing new about the places which find mention in other works we shall try to discuss them.

Besides giving a detailed description of the territories and kingdoms in the north and South Bihar the Jain sources throw a faint ray of light on the geography of Jharakhanda region also as we have stated above. But informations are so vague in their description that it is very difficult to identify the places with any amount of certainty. However scholars have pointed out a few places in the Jharakhanda area which are referred to in the Jain literature.

Bhanga or Bhang<sup>1</sup> is included in the twentyfive and half Aryan countries, with Pava as its capital. This kingdom is referred to in the Mahabharata<sup>2</sup> also. It probably comprised the districts of Hazaribagh and Dhanbad.<sup>3</sup> Its capital Pava is located in the region near the Parasathanatha hill.

Another region Daddhabhumi is said to have been inhabited by many Mlechchhas. It may be identified with Dhalbhum sub-division of the Singhbhum district.

The Acharanga Sutra mentions a region called Ladhadesa. In later literature and inscriptions this country has been known as Radhadesa. According to the Acharanga Sutra this region was divided into Vajjabhumi and Subhabhumi. The latter may be identified on the basis of similarity of Names with Singhbhum district of modern Bihar.

To facilitate our task, we shall try to discuss and identify places districtwise so far as possible.

In early days of Jainism, Rajagriha, the Magadhan metropolis, was one of the seven big cities of the then India. In Indian literature, this city has been known by various names, signifying its different attributes. The Jain sources<sup>4</sup> give us another name to it—Chanakapara. This name is found only in the Jain literature and seems to have been given to the newly built town by Bimbisara or Ajatasatru, for the simple reason that the city was built in the fields where Gram (chanaka) grew in abundance

#### PAVA

This village is often mentioned in the Jain literature.<sup>5</sup> Sometimes it is called Majjhima-Pava.<sup>6</sup> From the study of the Jain and Buddhist literature we arrive at the conclusion that there were three famous places which bore the name Pava ; Pava of the Mallas in the Gorakhpur district the Majjhima Pava in the Patna district and Pava, the capital of the Bhanga country, somewhere near the Parasathanatha hill in the Hazaribagh district. As between the two Pavas, it was known as Middle Pava. It was also known as Apapapuri because the place was regarded sacred after the supposed death of Mahavira at this very place. If we study the Jain scriptures minutely, it will appear that the place where Mahavira died was not the modern Pava in the Patna district, but it may have been the capital of the Bhanga country in the Hazaribagh district. This conjecture seems to be more sound when we learn that Mahavira died in the house of Hastipala who was a king in the neighbourhood of Rajagriha, when Ajatasatru was ruling over Magadha. A large number of the Jain ascetics died on the Parasathanatha hill and so the hill was deemed very sacred from very ancient time. It is possible that Mahavira in his last days was wandering in that region when he suddenly died at Pava. A few centuries after the death of Mahavira, it became difficult to locate the place in that region, people therefore associated

Kayalasimagama or Kayalasigama —

Mahavira arrived here from Bhaddiya and left for Jambusanda.<sup>15</sup> The place seems to modern Kahalgao in the Bhagalpur district.

MANDIRA.

According to the Avasyaka Nirukti,<sup>16</sup> this was the place where the sixteenth Tirthamkara received his first alms. Shri J. C. Jain thinks that it may be identified with Mandaragiri in the Bhagalpur district.

ARAKHURI

The Avasyaka Nirukti<sup>17</sup> states that this village was situated on the border of Champa. Its exact location is not known but it should be in the Bhagalpur district.

PITHICHANPA

Mahavira arrived here from Choraga and left for Kayangala. The place was near Champa.<sup>18</sup> The location is not exactly known but it should be in the Bhagalpur district.

JAMBHIYUGAMA

This place is often referred to in the Jain scriptures. Its Sanskrit name seems to be grimbhikagrama. Mahavira is said have attained Kevalahood at this place which was on the bank of the Rijupalika.<sup>19</sup> Muni Kalyana Vijaya<sup>20</sup> understands that it was a flourishing "town with tall ramparts and high buildings." He identifies it with jambhikagaon near the Damodara in the Hazaribagh district. Shri J. C. Jain prefers to locate it somewhere in the region round modern Pava in the district of Patna. We find many references to Jain ascetics moving in the area round the Parasathan hill and so it is no wonder if Mahavira also went there to attain Kavalahood. The only objection to the identification of this place is that the place where Mahavira attained enlightenment was on the bank of the Rijupalika, which is identified with the Barakar. We cannot say how the village near the Damodara can be identified with the ancient Jambhiyagaon. It is possible that the Damodara may be flowing in that area through the old bed of the Barakar.

PAVA

The place has been discussed in connection with Papa or Pava in the Patna district,

BHADDILAPURA

This was the capital of the Malaya country which is one of the twenty-five and half of the aryan countries. This information of the Jain literature is not corroborated by any other source. However the village is identified with modern Bhaddiya near the Kolhuvahill in the Hazaribagh district. It was the birth place of the tenth Tirthankara.

CHORAYA

This place was visited by Mahavira. It has been identified with Choreya in the Ranchi district on the basis of similarity of names.

LOHAGALA

The place is often referred to in the Jain literature. On the basis of similarity of names it may be identified with Lohardaga, the head quarter of a sub-division of the Ranchi district.

## Jainism in Manbhum.

(P. C. Roy Choudhury)

The message of Jainism was carried by Mahavira, the 24th Tirthankara, born on the soil of Bihar through Radadesh to Utkal, modern Orissa. Radadesh included the area previously known as the district of Manbhum and now a portion of which is known as Purulia district in West Bengal. Manbhum was the tract through which the commonly known road meandered to Puri, which has the temple of Jagannath. In the course of his itinerary, Mahavira was roughly treated in Radadesh which only went to strengthen his confidence in himself and with redoubled vigour, he accepted the challenge and spread the creed of Jainism in the same area.

The efforts of Mahavira were apparently crowned with success and, as unknown to most of us, lie scattered, throughout this area, Jaina antiquities in abundance. The adjoining district of Singhbhum in Bihar is also full of Jaina relics but it is peculiar that while some attention has been paid to the Jaina relics in Singhbhum and the adjoining districts of Orissa up to the famous antiquities in Khandagiri caves, very little attention has been paid to these in Manbhum district. Vandalism has been responsible for the disappearance of many of the wonderful antiquities in Manbhum area. Quite a large number of them are being worshipped as orthodox Hindu deities. Some of them are even found on the door steps, the walls and parapets of houses, often besmeared with vermilion. In this short article some of these antiquities will be referred to with the fond hope that the attention of the proper authorities and scholars will be drawn to them.

These relics offer a field for investigation as to the periods to which the antiquities refer to and probably a scholar may discover valuable data for tracing the evolution of Jainism which spread through Manbhum and Orissa and from Orissa to the south. It is a mistake to think that Jainism has completely died out in this area. What has happened is that without their knowledge sizable sections of the population in different pockets are following Jaina creed—there are villages where Ahimsa is concretely practised by villagers by being scrupulously vegetarian, there are places where people do not follow the usual casteism and so on. Another great effect of Jainism in this area appears to have been to iron out the differences amongst other creeds. Side by side of the Jaina antiquities in Manbhum area we find specimens of orthodox Hindu antiquity, clear relics of Mahayana Buddhism and clear traces of Vaishnavism. Eclecticism appears to have been responsible for the area accepting one religious creed after another and the result is that there was a confluence of different faiths in Manbhum. There is no doubt that at one time or other Jainism had received a certain amount of patronage from the landed aristocracy which helped the spread of the creed. King Bimbisara, Kharavela, the lines of Rashtrakuta and Chandelas who had ruled these parts, were sympathetic

to Jainism as a creed if not as active supporters. The section of people known as the Pacchima Brahmins in Manbhum area are held by some as belonging to the clan of Vardhamana Mahavira.

There was a decline of the flow of Jainism in this area and in adjoining Orissa and it is worthwhile for a research scholar to investigate the reasons. The rise of Lingayat Saivism appears to have clearly contributed to the decline of Jainism in Chotanagpur. There is a theory that the Chola soldiers on their way to the expedition under Rajendra Chola Deva and on the return back after defeating Mahipala of Bengal near about 1023 A. D., had destroyed many of the Jaina temples and images in Manbhum district. The Pandeyas were great iconoclasts. The decline of a powerful ruler at the centre led to a fissiparous tendency and several small principalities came to be carved out and ruled by branches of the Rajputs. Landlords like Kasipur and Patkum were examples. Many of these rulers or powerful Zamindars were under the influence of Brahmin priests who wanted to increase their power and so there was a clash of interests. From the 13th century A. D., Manbhum seems to have been the field for different religious creeds trying to push out the other and if not to bring about a compromise and to continue the same influence. The religious ideas were fused and even when Tantrik Mahayana Shaivism came to have some influence, the Jaina images came in handy. During the latter part of the Mughal period when the centre became very weak most of the religions excepting Mohammedanism all over India lost their individual identity and a broad-based Hindu creed assimilating a number of creeds came to be the ruling creed on the surface. This creed took in Jainism as a current in the broader current. This is the reason probably why today one will find Jaina Tirthankara images openly worshipped at Bhaironath, Hara-Parvati, etc. The result is seen in the fact that today unmistakable Jaina images are found installed in Hindu temples and worshipped as Hindu deities.

As mentioned before, Jaina relics lie scattered in abundance throughout Manbhum area. This is the area where the ancient Shrivakas who were clearly Jains, lived and practised the earliest known melting of iron-ore. Hsien-Tsang mentioned this area as the "Safa Province." The origin of the name of Safa is not known, but it appears to be clearly associated with Jainism. Herbert had identified Dalmi as the capital of the Safa-province and the entire Dalmi hills are full of Jaina antiquities. It is this province of Safa which is identified with a part of Radadesh which was visited by Lord Mahavira.

Balarampur and Boram are two big villages near Purulia which have got temples with Jaina images and it appears these temples were Jaina in origin. From Chandankiari village, a few miles away from Purulia a large number of Jaina antiquities were accidentally discovered. Some of the images of the Jaina Tirthankaras discovered in Chandankiari form one of the finest collections of Indian antiquities now preserved in Patna Museum. Most of these images have clear Jaina chinhas. The date is of the 11th century A. D. A number of other Jaina images have been found at the villages Kumhari and Komardaga within 5 miles of Chandankiari. The temples and sculptures at Pakbira about 32 miles from Purulia were identified by J. D. Beglar as



of clear Jaina origin. Near the temples are a number of mounds which have not been excavated. There is no doubt that the entire area of Pakbira was once the seat of Jaina culture. Even now a large number of Jaina images are lying here and one of the images is 5 cubit high of Sri Bahubalji. Near the image of the great Bahubali are some other Jaina images of Parshvanath, Mahavirji and Padmavati. The carvings are superb and the images are still intact and may be about two hundred years old.

The villages of Budhpur, Daruka and Charrah have also a number of Jaina antiquities. At Charrah there are still images which are clearly of Kunthanatha, Chandraprabhu, Dhanendra-Padmavati, Rishabhdeva and Mahavira. It is understood that quite a large number of images have been removed by the military people when they had a colony at Charrah during the Second Great War.

The writer noticed at Deoli, an insignificantly small village, a number of very old Jaina temples. In the sanctum of the largest temple there is instituted a Jaina figure known as Arah-anath. This figure is now worshipped by the Hindus. The main temple which is now in ruins consisted of a sanctum, antarala and a mahamandapa. Near about under the tree there is a Jaina figure in nudity with the serpent-hood above the head.

Another small village Suissa has a collection of statues that had been noticed by Beglar which he identified as of Jaina origin. Some of the Jaina antiquities mentioned by Beglar have now disappeared. At village Bhawanipur about 8 miles east of Purulia there is an image of Rishabh-nath with 24 Tirthankaras engraved on the side with the figures of Chamaries, Incensours and Yakshis. An image of Padmavati and Dhanendra is now worshipped as Hara-Parvati.

The writer made a tour on Hura-Puncha road and within a distance of 21 miles dozens of Jaina images were noticed lying neglected in almost every village on this road. Many of them appeared to be worshipped as some member of the Hindu pantheon. Some figures were lying under trees.

It is unnecessary to give more examples. As a matter of fact, there are dozens of other villages in Purulia district which have got hundreds of Jaina antiquities, some broken and some intact. Recently some inscriptions have been found which have to be properly deciphered and edited. The Jainas had raised beautiful temples at almost impossible places in the area and the Hindus and Jainas had lived together for centuries and made a great contribution to the culture of Manbhum district. Manbhum offers a very rich area for further exploration and investigation so far as Jainism is concerned.

---

# Kakandinagari

(Dr D C Sircar, M A, Ph D, F A S, Government Epigraphist for India, Ootacamund)

A place called काकदी or काकदीनगरी famous in both the Jain and Buddhist traditions<sup>1</sup> The Jains regarded the locality as the birth place of the तीर्थंकर सुनिधिनाथ<sup>2</sup>, while the Buddhists regarded it as the home of an ancient sage named काक<sup>3</sup> But this place does not appear to have so far been satisfactorily identified

B C Bhattacharya suggested the identification of काकदी with the city of किष्किन्धा celebrated in the story of the रामायण<sup>4</sup> But the equation of काकदी and किष्किन्धा does not seem to be philologically sound Moreover, किष्किन्धा in the neighbourhood of दम्पा (modern Hampi in the Bellary District of Mysore State) is far away from the sphere of activities of the early Jains and Buddhists B C Law, who has ignored Bhattacharya's suggestion, regards the place as unidentifiable in the present state of our knowledge<sup>5</sup> But there is epigraphical evidence to prove that काकदी, the traditional birth place of सुनिधिनाथ, was regarded in the medieval age as identical with a place now called काकन which lies within the jurisdiction of the Sikandra Police Station in the Jammu Sub Division of the Monghyr District of Bihar

About the beginning of the year 1951, I visited the said village of काकन in search of new inscriptions and found three epigraphs in the local Jain temple These records were noticed in the Annual Report on Indian Epigraphy, 1950-51, Nos B 2-4 The earliest of the three records, which is engraved on the pedestal of an image of पारसनाथ, bears the date V S 1504 कार्त्तिक सुदी 9 falling in the month of February, 1448 A D The latest of the three inscriptions is incised on the back of an अक्षयपट and is dated in V S, 1933 corresponding to 1876-77 A D

The third inscription, with a date falling midway between the dates of the two other records referred to above is very interesting Dated in V S 1822 वैशाख सुदी 6 falling in April 1765 A D, this inscription is engraved around two foot marks fixed in front of the image of पारसनाथ in the Jain temple at काकन and records the installation of the said foot marks It is clearly stated in the inscription that they represent the foot marks of the तीर्थंकर सुनिधिनाथ and that they were installed by the ( Jain ) Sangha at काकदीनगरी which was the birth place of the said तीर्थंकर Some repairs are also stated to have been carried out apparently in the local Jain temple wherein the foot marks were installed The inscription of V, S 1504 seems

---

1 Cf B C Law, India as described in Early Texts of Buddhism and Jainism p 210

2 B C Bhattacharya The Jaina Iconography, pp 64-65

3 G P Malasekera, Dictionary of Pali Proper Names, Vol I, p 558

4 Loc cit

5 Historical Geography of Ancient India, S. V.

to suggest that the Jain temple at काकन existed at least before the middle of the fifteenth century A. D. The last line of the inscription contains the prayer that the holy place called काकंदी may rejoice for ever.

The text of the inscription runs as follows :—

१ वीं वमः ॥ संवत् १८२२ वर्षे वैशाखमासे शुक्ल-  
२ र्वे चत्वी-दिवी श्रीमुक्तिधामादिनवरत्न क-



११ चिरं नन्दु तीर्थेवं काकंदी-नामको वरः [ ॥ \* ] \*

The tradition that modern काकन, where the inscription has been found, is the same as काकंदी or काकंदीनगरी, regarded by the Jains as the birth place of the तीर्थंकर सुविधिनाथ, can thus be referred at least to the late medieval period.

1. This is expressed by Symbol. Lines 1-2 are incised above the foot-marks.
2. Read संवत्.
3. Read वैशाख.
4. Read चरत्.
5. Lines 3-10 are engraved on both sides of the foot-marks.
6. Read करितम् or better चक्रितम्.
7. This gives the impression that the preceding lines contain a verse, though this is not actually the case.
8. This line, representing half of a stanza in the Anushtubh metre, is incised in front of the foot-marks, the two feet of the half verse being separated by a gap.

\* The Inscription is recorded in "Jain Inscriptions" by P. C. Nahar, vol. I, PP. 41, Ins. No. 173 ( Published 1918, Cal.)—Editor.

## The Jaina Contribution to Indian Political Thought

[Dr. B. A. Salestore, M. A, Ph. D., (Lond.) D. Phil. (Giessen). Professor of Ancient Indian History & Culture and Head of the Department of History in the University of Karnatak, Dharwar.]

One of the most important sections of the Indian people to whom adequate justice has not been done, especially in the matter of evaluating their contribution to the totality of Indian History and Culture, is that comprising the Jainas. That this is no exaggeration will be evident when we open the pages of any standard book on Indian History only to find few paragraphs being devoted to the great *सम्राट्* and to some of the splendid monuments of architectural skill associated with the Jainas in some parts of the country. A good deal of noise has been made, and that of late, of the Buddhist contribution to Indian History and Culture, but practically nothing has been said of the more solid and more lasting contribution by the Jainas to the many-sided aspects of our life. It is commonly assumed that the Jainas were devoted to their religion and to their trade, and that they preserved the one and increased the other amidst varying circumstances of fortune and misfortune, and added practically nothing to the progress of the country. This is a misconception, especially in regard to the vital question of politics, and of kingdom-building, as I have long ago shown in my book on *Mediaeval Jainism*.<sup>1</sup> In the present article I shall be concerned with another, and an equally important, aspect of the same problem, and that dealing with the whole country. This relates to the contribution of the Jainas to the political theories of India. I shall first narrate the theoretical aspect of the question, and then relate how one of the most celebrated Jaina theorists helped to formulate the ends of the State.

Before we do so, it is necessary that we should mention the sources on which we base our remarks. They are the Jainas literary sources the most ancient of which for our purpose, are the Jaina Sutras. The exact date of the composition of the Jaina Sutras "is a problem which cannot be satisfactorily solved." Professor Herman Jacobi, who had thus opined on them in 1894, also said that most parts, tracts and treatises of which the canonical books consist, are old; that the redaction of the *Angas* took place at an early period (tradition placing it under *महावृद्धि*); that the other works of the *जैन सिद्धान्त* were collected in course of time, probably in the first centuries of the Christian era; and that additions and alterations may have been made in the canonical texts till the time of their first edition under *देवद्विगुणि* in A. D. 454.<sup>2</sup> Of the Jaina Sutras we shall be concerned mostly with the *उत्तराख्यन सूत्र*, and to some extent, with the *माध्यायन सूत्र*. It will be seen presently that Professor Beni Prasad's verdict on the

- 
- (1) B. A. Salestore, *mediaeval Jainism with Special Reference to the Vijayanagara Empire*. Bombay, 1938
  - (2) Jacobi H., *Jaina Sutra*, Part II. Intr. p. xl. (Sacred Books of the East, XLV. 1895. The I. Part of the Jaina Sutras was published in 1885 as Vol. XXII of S. B. E.)

Jaina Sutras in general, viz., that "To the student of Governmental theory the Sutras as a whole are rather disappointing" cannot be entertained.<sup>3</sup>

One of the earliest Jaina writers who deal with a significant aspect of political life, was Haribhadra Suri (circa A. D. 705-775), the author of Dharmabindu. In this didactic work he gives a long list of duties of a Jaina layman. One of these was refraining from disrespect to the king<sup>4</sup>. Haribhadra Suri's work was more inclined on the side of Dharma than on that of politics and Government.

Chronologically the next great figures amongst the Jainas were those of जिनसेनाचार्य and of his gifted pupil गुणभद्र. Both were the authors of one and the same work, the first part of which was called आदिपुराण, and which was composed by जिनसेनाचार्य, while the second part was styled उत्तरपुराण and was written by गुणभद्र. Jinasena was the preceptor of the powerful राष्ट्रकूट king जमोचवर्ध (A. D. 815-877)<sup>5</sup>, and was the author of at least two other works the poem पंचर्षाभ्युदय<sup>6</sup>, वर्षमानपुराण, जिनैन्द्र-गुणस्तुति, the last two of which are said to have been lost<sup>7</sup>. Jinasena's pupil completed the work by writing the उत्तरपुराण in A. D. 897, in the reign of king जमोचवर्ध's successor कृष्ण II<sup>8</sup>. The fact that गुणभद्र was the preceptor of King कृष्ण II is proved by a Sanskrit commentary on गुणभद्र's आत्मानुशासनम्<sup>9</sup>. It is thus clear that both Jinasena and गुणभद्र, that each other and the pupil, were closely associated with the राष्ट्रकूट monarchs जमोचवर्ध and the latter's son and successor कृष्ण II (A. D. 894-913).<sup>10</sup> The significance of the works of the two Jaina authors lies in the fact that Jinasena's आदिपुराण contains one of the finest presentations of the Jaina theory of the origin of government which we shall presently describe.<sup>11</sup>

(3) Beni Prasad, Theory of Government in Ancient India, p. 229 (Allahabad, 1927)

(4) Haribhabrasuri, Dharmabindu, I. 31. On the date of Haribhadra, See Winternitz, A History of Indian Literature II. p. 479. Read also Ghoshal, U. N., History of Indian Political Theories, pp. 351, 464 (Oxford, 1959)

(5) Rice, Lewis, Mysore and Coorg from the Inscriptions, p. 67 (London, 1909)

(6) Bhandarkar, R. G., Barley History of the Deccan (in the Bombay Gazetteers), p. 200. Dr. J. F. Heet seems to have identified this Jinasena with his name, who was the author of the हर्षिवंश (written in A. D. 783-84). See Heet, Dynasties of the Kanarese Dynasties (in the Bombay Gazetteers Series), p. 407 (Bombay, 1896). Professor Beni Prasad denies that both are the same-Beni Prasad, op. cit, p. 221, note (1)

(7) Beni Prasad, ibid, p. ibid, note ibid.

(8) Heet, ibid, ph. 407-408

(9) Heet, ibid, p. 411.

(10) Rice, op. cit. p. 67. The interval between the last year of जमोचवर्ध I and the fine regnal year of कृष्ण II is not discussed in this paper.

(11) Beni Prasad, ibid, p. 221. The text of the आदिपुराण was published with a Hindi translation by Lala Ram Jaina in the स्वादाय-मन्त्रमात्रा No. 4. Indore. For a full account of Jinasena, read my med. Jainism. under Jinasena I, pl. 38, 38. n; 39, 234, 235, 235, n.; 274, 276, 276 (n), 277.

In his उत्तरपुराण, गुणभद्र continues and completes the theory of the origin and nature of Government as given by his teacher Jināsena, and gives biographical sketches of the twentythree Tirthankaras who followed ऋषभ at long intervals of time, and of राम कृष्ण, श्रेणिक जीवधर, and very many other Jaina heroes. It inculcates profuse patronage of learning by the government but its political ideas are few and old.<sup>12</sup>

After the time of Jināsena and गुणभद्र there appeared Somadeva Suri, one of the most illustrious of Jaina political theorists, who will require a separate treatment by himself. In what way he departed from Jināsena will be narrated below.

The political theories of Jināsena were continued to some extent not in the Deccan but in Gujarat where in the twelfth century there appeared one of the most illustrious of Jaina teachers and authors—the encyclopaedist हेमचन्द्राचार्य, who lived from A D 1089 till A D 1173. We shall have to mention him in some detail below. Here it is enough to observe that of his numerous works the लघु ब्रह्मसिद्धि closely followed, in regard to some topics the model of Jināsena's आदिपुराण, although it draws freely upon its Brahminical predecessors.<sup>13</sup>

To the same age (the twelfth century A D) are to be assigned the following works. First comes लोमप्रभानाथ's कुमारपालकोष, composed in about A D 1195.<sup>14</sup> In this we have a king who is gradually converted to Jainism and led on the ideal path by the great हेमचन्द्राचार्य. The reference here could have been only to the well known Caulukya monarch कुमारपाल (A D 1113-1171), who will figure below. The author's idea of government is interesting—the ruler prohibiting meat eating, killing of animals, drinking, prostitution, plundering and other sins, erecting Jaina monasteries, temples, alms houses, etc., spending a good deal of the time listening to religious discourse, but at the same time attending to the problems of the State, listening to appeals in cases, and passing judgments on them.<sup>15</sup> That this was not a picture of a stereotyped ruler but a real and an historical one will be evident when we shall describe the work of the great हेमचन्द्राचार्य below. लोमप्रभानाथ's contribution, therefore, was not so much in the direction of theory proper as in that of translating the theory into practice.

Of the same age were the following—the हरिवंशपुराण, ascribed to another Jināsena, the पद्मपुराण and the प्रद्युम्न-वर्णित by महासेनाचार्य. The हरिवंशपुराण ascribes the foundation of all social and political institutions to ऋषभ (वृषभ), in accordance with the orthodox Jaina views. Like the other two Jaina works mentioned above, it has

(12) Beni Prasad, *ibid*, p 227

(13) Beni Prasad, *op cit* p 227

(14) लोमप्रभानाथ, कुमारपालकोष. Edited by Muniraj Jivavijaya, Gackwad Oriental Series, No XIV Baroda

(15) Cf Beni Prasad, *ibid*, p 228.

nothing new to add to our subject,<sup>16</sup> although none of them can be dismissed as being useless from the general stand point of socio-political development.

Perhaps to the same twelfth century A. D. have to be assigned the following Jaina authors—*अमरदेवसूरी*, Who wrote a Commentary on the *भगवती* and *विनयविनयगणि* the author of the commentary called *सुदीपिका* on the *कल्पसूत्र* of *अमरदाह*<sup>17</sup>. These works have fleeting references to the socio-political growth of the people.

We may now pass on to the main contribution of the Jainas to Indian Political theory. It may be grouped under the following heads—(a) The Jaina theory of the origin of society or the theory of cycles of ages ; (b) The Jaina concept of the origin of overlordship or the theory of Patriarchs ; (c) The Jaina ideals of *सन्निवृद्ध*-hood ; (d) The Jaina theory of *दंड* or punishment ; (e) the Jaina idea of universal monarchs ; (f) the Jaina idea of Government ; and (g) the Jaina forms of Government. To these will be added the specific contribution by two of the most outstanding of Jain authors, *सोमदेवसूरी* and *हेमचन्द्राचार्य*, to Indian political theory and to the ends of the state.

(a) **The Jaina origin of Society:**—It is necessary to repeat here that the Jaina lore which was reduced to a definite shape in the fifth century A. D. at the famous council of Valabhi presided over by the venerable *वेदविगणि*, stretched back to considerable antiquity, and was anterior to the Buddhist traditions which it rivals both in variety and vastness. We have, therefore, to assume that the Jaina versions of the origin of society and of kingship present a view point which had held its own for centuries in the land. Perhaps one of the finest exposi-

(16) Cf. Beni Prasad, op. cit. p. 227. On page 228 Dr Beni Prasad wrote thus :—"It is interesting to note that the Jainas have their *पुराण*s which betray deep Brahmanic influence." The *Pradyumnacaritra* has been edited by Manohar Lal Shastri and Ram Prasad Shastri in the *Manik Chand Digabbara Jaina Granthamala*, No. 8. Bombay, Vikrama era 1973. *नवचन्द्रसूरी*'s *हम्मीरगहाकाव्य* ( Edited by Nilakantha Janardhan Kirtane, Bombay, 1879 ), contains a few references to Government but not in the manner of either *सोमदेवसूरी* or *हेमचन्द्राचार्य*. Of an inferior order was to contribution by the Kannada Jaina authors to some aspects of political theory. Chief among the Kannada poets were *गुणवर्ण* ( circa A. D. 900 ), *आदित्य*. ( A. D. 941 ), *पार्श्वरक्षि*, ( A. D. 1205 ), *नागराज* ( A. D. 1331 ), *मधुर* ( A. D. 1385 ) and *विद्यानन्दकवि* ( circa A. D. 1680 ). These Jaina authors have written either on *नीति*, or *राजनीति*, or service to the State ( R. Narasimhacharya *Karnataka Kavicharite* I. ph. 24, 36, 327, 412 ; II pp. 431, 432, 500. While these Jaina authors help us to confirm the fact that the ancient ideals still survived in these parts of the land, they do not enlighten us on the main political theories as is done by *सोमदेवसूरी* or *हेमचन्द्राचार्य*.

(17) On the Jaina authors and on their probable dates, read Winternitz, op. cit. II pp. 480—585.

tions of the Jaina theory of the origin of society is given by विनसेनाचार्य, in his *आदिपुराण*, and continued by his eminent pupil गुणभद्र in the latter's *उत्तरपुराण* <sup>18</sup>

Jinasena visualized the origin of society amidst surroundings which were of pristine purity and happiness. The times fell from a state of perfect virtue and happiness the decline being gradual and extending over millions of centuries. Here the Jaina author perhaps starts in the manner of the ancient Hindus but from now onwards, however, evolves a theory that was essentially Jaina in concept. He advocated a two fold cycle of progressive evolution (अवसर्पिणी), and of recessing evolution (व्यवसर्पिणी) which rotate one after another like the two successive fortnights. Each of these cycles consists of six ages or time divisions which are the following:— (a) Bliss—bliss (सुषमा—सुषमा), Bliss (सुषमा), Bliss—sorrow (सुषमा—दुषमा), sorrow—Bliss (दुषमा—सुषमा), sorrow (दुषमा), Sorrow sorrow (दुषमा—दुषमा). We have in the above cycles the gradual linking up of the previous age with the following one in such a manner as to indicate the evolution of society from an age of idyllic felicity to one of misery and pain. The cycles vary in duration so as to permit longer duration of happiness. The exact computation of the ages is a feat of mathematical skill. As to what exactly Jinasena had in mind when he pictured the first stage in the history of human society will be evident when we note the description of the men and women in that age. They enjoyed a span of existence which cannot adequately be computed. Hence so far as their ages were concerned, they were like aśvins. They had a golden complexion, their countenances being as beautiful as their virtues were perfect. There was no question of their earning their daily bread, since it was one of idyllic surroundings which yielded whatever they desired through the *कल्पवृक्ष*s or wishing-trees. At the merest prompting of their hearts, the *कल्पवृक्ष*s gave them whatever they wanted.

The above age of indescribable happiness gradually declined in the second cycle, and to a still lower level in the third cycle when there took place some profound changes in the world. Among these was the appearance of the sun and the moon in the heavens, and the consequent alarm and surprise which they caused among mankind. The men then went to *प्रतिश्रुति*, the one person who was pre-eminent in that society of perfect equality and happiness, for advice. Here we are introduced to the theory of the *कुलकर्तृ*s or Patriarchs whom we shall presently mention. Jinasena, while describing the *व्यवसर्पिणी*, or recessing evolution, refers to the *आर्यक्षेत्र* of the *भारतवर्ष*, that is, probably to the *आरावर्त* of the ancient Hindu writers, which was the region between the *हिमालय*s and the *विन्ध्य*s, perhaps excluding the eastern parts of India, on the one hand, and the south western parts of northern India, or *विष* and *नौराष्ट्र* <sup>19</sup>. It was here in the *आर्यक्षेत्र* that Jinasena placed the life-history of the *कुलकर्तृ*s to which we may now turn.

(b) The Theory of the Patriarchs —*प्रतिश्रुति* was the first *कुलकर्तृ* or patriarch in a

(18) गुणभद्र, *उत्तरपुराण*, प्रवर्तित पं 11—12

(19) The *Manusmṛiti* defines *आरावर्त* thus:—"But (the tract) between the eastern mountains (the *हिमालय*s and the *विन्ध्य*s) which (extends) as far as the eastern and the western oceans, the wise call *आरावर्त* (the country of the *Arvans*). Since in



line of fourteen patriarchs. These patriarchs were called by four different names according to the functions performed by them. They were मनु because they knew and taught the people the means of their livelihood ; कुलकर because they taught the ब्राह्मण how to live together ; कुलधर because they established many families ; and ब्रह्मविपुल because they were the embodiments of the age-cycles.

The first कुलकर explained that the light of the कल्पवृक्ष or wishing-trees was fading away, and that the planets had, therefore, become visible. There was no cause of fright among men. At this the latter felt profusely re-assured, and thanking and praising him, in accordance with his wishes, returned to their homes. But the countless aeons rolled on, and other and more profound and more alarming changes came into view. The stars appeared in the heavens, and the mountains and rivers became visible on earth. Animals which till now had remained docile, became more ferocious. The innocent people were then seized with fear at the growing sense of insecurity around them. At this stage there appeared the other patriarchs, who taught men how to adapt themselves to the changing environment. These new Teachers told men how to protect themselves from ferocious brutes, how to tame and break elephants, horses, and other animals, how to climb mountains, and how to cross rivers by means of canoes. In the meanwhile the कल्पवृक्ष were slowly but surely declining in number. Over the remaining कल्पवृक्ष, the men, who had now become selfish, began to quarrel with ever-increasing ferocity.

With the fifth patriarch order came out of chaos. The fifth कुलकर was सीमंतक, who marked the wish-giving trees and fixed their boundaries. His successor सीमन्धर demarcated the dwindling कल्पवृक्ष still more clearly. During the age of the eleventh Patriarch नाभि, the कल्पवृक्ष altogether disappeared. Clouds and rain came for the first time, and the earth began to shoot forth ordinary trees, herbs and fruits. The people approached नाभि, and enquired of him as to what they were like—beneficial or injurious. That Patriarch gave them a long discourse along with a demonstration. He taught them the art of cooking the products of the earth but warned them against the poisonous plants. This brought about a complete transformation in the life of man.

It was left to the last Patriarch ऋषभदेव to establish the six occupations relating to the martial, agricultural, literary, artistic, commercial, and industrial aspects of man's life. He instituted the three castes of the क्षत्रिय, the वैश्य, and the शूद्र. In each caste were men who were best fitted to fulfil the object of that particular caste. The शूद्र were

---

the preceding verse (No. 21), Manu has described the Madhyadesha or the central region, as lying between the हिमालय and the विन्ध्य, and as being located to the east of प्रयाग and to the west of विनशन ( the place where the सरस्वती disappeared), (Manu, VII. 21—22, p. 33. Buhler's trans. S. B. E. XXV), Professor Ghoshal's equation of ब्राह्मण as given by Jinasena, and as being the middle region of भारतवर्ष (Ghoshal, op. cit, p. 457), does not seem to be correct.

cit on this point. "For when the law of punishment is held in abeyance, it gives rise to such disorder as is implied in the proverb of the fishes ; for in the absence of a magistrate, the stronger will swallow the weak, but under his protection the weak will resist the strong (अप्र-  
णीतो हि नास्त्यन्याममुद्भावयति बलीयानवलं यस्मै दंडपरामाणे तेन युतः प्रभवति इति १)"<sup>22</sup> jinasena, therefore, does not improve upon the earlier Indian authors in regard to the cause of the origin of punishment. He only differs from them in so far as the condition of society prior to the institution of punishment was concerned. Jinasena in this respect, as will be explained below, differs from another illustrious Jaina thinker, सोमदेव सूरि.

Jinasena's ideas of government may now be briefly summarized. In his *आदिपुराण* he enumerates the king's obligations to his subjects, thus<sup>23</sup> :—the obligation to preserve the कुल (family) meaning thereby perhaps, as Professor Ghoshal rightly says, that the king had to preserve the family customs (कुलन्याय) of his own and of other families.<sup>24</sup> Then there was the obligation to divide society into two classes—those who should be protected, and those who were to be made to devote themselves to their respective professions. The second idea was obviously in accordance with the earlier Hindu idea of the king's duties as given, for instance, in the *मनुस्मृति*, thus :—"The king has been created (to be) the protector of the castes (वर्ण) and orders (आश्रम), who all according to their rank shall discharge their several duties."<sup>25</sup> The next obligation of the king, according to Jinasena, was to follow the law (dharma) and lead others on the same path. The fourth obligation was to inflict punishment. Then came the king's obligation to preserve his subjects like a cowherd preserving his herd of cattle. In this connection, Jinasena elaborates his theory of दंड, and says, among other things, that punishment should not be severe but appropriate to the crime committed. This was, by way, in accordance with the ancient Indian theory which मनु has elaborated in the *मनुस्मृति*.<sup>26</sup> The comparison which jinasena has made between the cowherd and the king is worked out by him in a detailed manner in the *आदिपुराण*.<sup>27</sup> We may just comment on two ideas which Jinasena has elucidated in this connection. The first refers to the king's cherishing his hereditary troops (वीर्यम् हन्यम्), and the second to the king's strengthening himself within the sphere of the circle of states (मंडल). Both these ideas were of considerable antiquity.<sup>28</sup> I have shown elsewhere how the idea of मंडल or राज्यमंडल was a very ancient concept. As regards the hereditary troops and the need to maintain them, Jinasena obviously had कौटिल्य in mind, for the latter

(22) कौटिल्य, अर्थशास्त्र, Bk. I. ch. IV., 9, p. 8 (R. Shama Sastry's trans. 3rd. ed. Mysore. 1929) ; text, p. 9. (Ed. by R. Shama Sastri, Mysore, 1924.).

(23) *आदिपुराण* XLIII.

(24) Ghoshal, op. cit. p. 464.

(25) मनु, VII, 35, p. 221.

(26) मनु, VIII, 126-130, p. 276.

(27) Read Ghoshal op. cit., pp. 465-467 for an elaborate description of this question.

(28) Read my *India's Diplomatic Relations with West*, pp. 36-42 (Bombay-1958).

had similar injunctions to give in regard to hereditary troops<sup>29</sup> The king's last obligation, according to Jināsena, was the preservation of property (सम्पन्न-सत्त्व) That Jināsena could not free himself from the earlier Indian idea of punishment is clear when he states that the king should cherish the good (विष्ट), who lived according to their respective occupations, and punish the wicked (दुष्ट), who committed crimes<sup>30</sup> This principle had earlier been enunciated in the मनुस्मृति<sup>31</sup>

The Jaina version of the origin of society and of punishment was similar and dissimilar to the Hindu concept of दण्ड as given in the षष्ठादिक and repeated in the पुराण and the epics Both the Jainas and the Hindus conceived of an earlier age in the life of man when the conditions of existence were of pristine glory that did not require the aid of any monarch In this the Jainas were more explicit than the Hindus about the idyllic condition of society Both the Hindus and the Jainas attribute the institution of punishment to the growing rapacity of men, and to the consequent tendency of the strong to devour the weak as exemplified in the proverb of the fishes (मात्स्यन्याय) But the difference between the Hindu and the Jaina theories lies in this—the Jainas eliminated the divine creation of institutions, and attributed their growth to the changes in the environment in which men lived<sup>32</sup> Secondly, unlike the Hindu theorists, who considered economic and political institutions as connoted by the terms वार्ता and दण्डनीति, to be essential to the advancement of mankind, the Jainas did not consider either political or economic institutions as being necessary for securing happiness According to them, progress could be achieved without all the appurtenances of civilization<sup>33</sup> The aons of perfect happiness referred to above, were precisely such eras of innocent bliss and pristine glory It was from such ages of simplicity and original happiness that the Patriarchs had led men into society and progress, leading to their gradual advancement in the economic and political fields This, therefore, was the primary function of government, viz., to lead and guide men in the widest sense of the terms in all spheres of human endeavours ऋषभ guided men to virtue precisely in this manner, as is related in the अष्टाध्याय<sup>34</sup>

Therefore, we now come to another point of difference in the Hindu and Jaina concepts, the Hindu concept of government was one of protection, that of the Jainas was of mere guidance Since the Hindu ruler's most essential function was to protect the subjects it necessarily meant that there was a sort of an understanding between the rulers and the subjects that taxes were to be given to the State only to the extent that it gave them protection This idea is missing in the Jaina theory as enunciated by Jināsena, in which the relationship between

(29) कौटिल्य, Bk VI Ch I, 258, p 288, text, p 258, Bk VII, Ch VIII 288, p 317, text p 288

(30) For a full account of Jināsena's view, read Ghoshal, *ibid*, pp 465-468

(31) मनु, VII, 13-34, pp 218-221, etc

(32) Beni Prasad, *Op cit* p 224

(33) Beni Prasad, *ibid*

(34) अष्टाध्याय, XVI. 271-275

the Patriarchs and men is one of pre-eminence on the part of the former, and the need for guidance on the part of the latter. That Jināsena's concept of protection and taxation was more idealistic than practical; and that, therefore, it was not accepted by other Jaina theorists like सोमदेव सूरि will be evident when we shall describe in some detail the concept of government as given in the latter's नीतिवाक्यामृतम् below.

Even Jināsena could not escape the necessary relationship between the ruler and the ruled, as is clear from the fact that, according to him, the informal relationship of pre-eminence, on the one hand, and the need for guidance, on the other, gradually came to be converted into that of the rulers and the ruled. The Jaina theory of the origin of society, caste, and government is completed when, after ऋषभदेव, the last of the कुलकर्तृs and the first of the दीर्घकर्तृs, his son भरत assumed the status and powers of a world-conqueror (वक्रवर्तिन्) and of the founder of families (कुलधर). The individualistic outlook of the Jainas is evident when we note that Emperor भरत selected a number of persons from the three castes, grouped them into a fourth caste, and called it ब्राह्मण. In this way did the early Jaina leaders create the fourth caste in order to meet the exigencies of life. In doing so, they could not free themselves from the concept of the four-fold division of society of the ancient Hindus. But how they transformed the old concept was to make the first caste among the Hindus, namely, the ब्राह्मणस, inferior to the rest of the three castes. That Jināsena laboured under the earlier idea of the Hindus, even when he had created the fourth caste of the ब्राह्मणस from amongst the best of the three castes, which had already been formed, is clear when it is observed that in the आदिपुराण, ऋषभदेव instituted the order of the खत्रियस with the weapons in his hands, brought the वैश्यस into existence with his thighs, indicating the ways of travel, and created the शूद्रस with his feet. It was left to Emperor भरत to bring into existence the ब्राह्मणस by teaching the क्षात्रस with his mouth. All the four castes, according to the theory as enunciated by the author of the आदिपुराण, professed originally Jainism but later on when they fell into "falsehood," abjured that religion and embraced Hinduism, as had been foretold to Emperor भरत in an ominous dream.<sup>35</sup>

On other important matters, particularly governmental institutions, the आदिपुराण had practically nothing to say. Although protection was not a fundamental function of monarchy, yet Jināsena would make the ruler the embodiment of all virtues, and would require of him his ungrudging attention and his untiring energy devoted to the protection of his subjects. The revenue was to be realized like a milkman milking the cows without causing hardships to the people. अहिंसा, or non-violence to all living creatures, was to be the essence of religion, and the universal conquest of the world by अहिंसा was the aim of Jināsena's political theory.<sup>36</sup>

In order to better appreciate Jināsena's idealism, we should read the Jaina Śūtras, and

(35) आदिपुराण, XVI-241-246, see also Beni Prasad, op. cit. p. 225.

(36) आदिपुराण, IV. 186-198, XVI. 254, XXV-XXVI; See also Beni Prasad, ibid. pp. 226-227.

especially the significant work of सोमदेव सूरि to be mentioned below. For instance, in the उत्तराख्ययन सूत्र there is a very interesting description of the ideals of क्षत्रिय hood in the conversation between नमि, who had descended from the world of gods, and was born as a man, and Indra disguised as a ब्राह्मण. The occasion was the complete retirement of नमि to a life of meditation when he had reached the excellent stage of प्रवृत्त्या, at which Indra draws his attention to the uproar in the erstwhile capital of नमि, मिमिक्षा, and advises him thus :—"Erect a wall, gates, and battlements, dig a moat, construct सत्तानीs, then you will be a क्षत्रिय." नमि answered that his faith was his fortress, self control the bolt of its gates, patience its strong wall, zeal his bow, truth the strength with which he pierced the arrow, the penance the foe's mail, and क्रमन् the weapon with which he could be victor in the battle of the सत्तार or life. Indra then said—"Build palaces, excellent houses (वर्चमानगृह) and turrets, thus you will be a क्षत्रिय." नमि answered that he who built houses on the roads would certainly get into trouble, he may take up his lodgings where-ever he wanted to go. Then Indra said—"Punishing thieves and robbers, cut purses, and burglars, you should establish public safety : thus will you be a क्षत्रिय." नमि replied—"Men frequently apply punishments wrongly the innocent are put in prison, and the perpetrator of the crime is at liberty." Indra answered—"O king, bring into subjection all princes who do not acknowledge you, thus you will be a true क्षत्रिय." At this नमि replied that, although a man might conquer thousands and thousands of valiant foes, yet his greater victory would be when he would conquer himself. Indra then said—"Offer great sacrifices, feed श्रमणs, and ब्राह्मणs, give alms, enjoy yourself and offer sacrifices, thus will you be a true क्षत्रिय." To this नमि replied that he who controlled himself was better than he who gave away thousands of cows as gifts. Then Indra said—"Multiply your gold and silver, your jewels and pearls, your copper, fine robes and carriages, and your treasury, thus you will be a true क्षत्रिय." नमि replied by saying that, since there was no end to man's greed, it was best to practise austerities. Indra failed to entice the enlightened नमि with the pleasure and privileges of ideal क्षत्रिय hood.<sup>37</sup>

In the above, we have, among others the following important concepts,—(a) that relating to the duty of a क्षत्रिय—(i.e., a king) who was to get ready the necessary fortifications of his capital, (b) that concerning his duty of punishing the wicked and of establishing public safety, (c) that relating to the subjection of all recalcitrant chieftains, that is, to his ambition as a conqueror, (d) that relating to his patronage of dharma in the shape of performing sacrifices, feeding the श्रमणs and ब्राह्मणs, and giving alms etc. and (e) that relating to his increasing the material wealth in the shape of gold, silver, jewels, etc. The Jaina Sutras are in perfect agreement in regard to these ideals of a क्षत्रिय as narrated in the मनुस्मृति.<sup>38</sup>

(37) Jacobi: Jaina Sutras, Part II IX 17-49, No 37-40

(38) मनु, I 89, p 24, VII 87-95, 144, pp 280-231, X 77-79, 115, pp 419, 423

This proves that so far as the concept of *सन्निव*-hood is concerned, there was perfect agreement between the ancient Hindus and the ancient Jains.

The Jaina Sutras also enlighten us on the names of universal monarchs whose ideal was *मरत*, the son of *ऋषभदेव*. About *मरत* it is said that after learning the pure creed of the Jaina faith, "which is adorned by truth and righteousness, he gave up *भारतवर्ष* and all pleasures and entered the order. The pure faith is described thus:—"A wise man believes in the existence of the soul ; he avoids the heresy of the non existence of the soul; possessing true faith one should practise the very difficult law, according to the faith." Next to *मरत* (King of *अयोध्या*) it was *सगर* ( also King of *अयोध्या* ) who likewise gave up the ocean-girt *भारतवर्ष* and his unrivalled kingly power, and reached perfection through compassion. Then came *Maghavan* (king of *आवस्ती*) who was also a universal monarch of great power, and who gave up *भारतवर्ष* before taking to the life of the pure faith. Next came *सम्वत्कुमार*, (King of *हस्तिनापुर*) another *सकवर्तिन*, who abdicated in favour of his son, and then practised austerities. *शान्ति* the next universal monarch, followed suit. King *कुन्वु*, the bull of the *इक्ष्वाकु* race, likewise gave up his universal dominion in order to become an ascetic. Then came *Ara*, who similarly gave up the sea—girt *भारतवर्ष* before becoming perfect. *महापद्म* (King of *हस्तिनापुर*) gave up his large kingdom, his army, war chariots, and his exquisite pleasures before becoming perfect. He was followed by *हरिदेव*, (King of *काम्पिल्य*) *जय*, *दशार्जुन*, king of *दशार्जुन* करकंदु of *कलिंग*, *द्विमुख* of *पांचाल*, *नमि* of *विदेह*, *नमति* or *मन्त्रिजित* of *गंधार*, *उदयन* of *सीवीर*, *नंदन* of *काशी*, *विजय*, the son of *ब्रह्मराज* of *द्वारवती* and *महापद्म* of *हस्तिनापुर*.<sup>39</sup>

Two points are clear from the above list of universal monarchs as given in the Jaina Sutras—First, that the Jains had a concept of universal dominion ; and, secondly all the monarchs after realizing the pleasures of the world, became ascetics in the true sense of the term.

The Jaina Sutras are also important from another point of view. They refer to occasional periods of anarchy in kingdoms which were unsafe for Jaina monks to visit. In such countries they were liable to be suspected as spies. The six different forms of governments in this connection are the following : *अराजाणि वा गणराजाणि वा युवराजाणि वा दो राजाणि वा त्रेराजाणि वा चिह्नराजाणि वा*. That is, those states of the *अराजता* form, those ruled over by the *गण*s, those ruled over by two *युवराज*s, those by two *kings*, those called the *द्वैराज्य*s and those styled *चैह्नराज्य*s.

Excepting as regards the *गण* states , there is hardly any agreement among scholars as to what exactly the other kinds of States were as mentioned in the above list. The first type of the State was evidently one in which there was perpetual misrule. The word *गण* was evidently used in the Jaina Sutras in the sense of a republic ; and it is, therefore, not improbable that we have to refer the term *गण-राज्य* to a republican constitution of some sort about which no exact information is available in the Jain literature. The term *गण* was used by *पाणिनी* in

(39) Jaina Sutras, XVIII. 33-51, p. 85,88, for the identification of Kings, p. 85 note (1)

(40) *आचार्य-सूत्र*, II. 3. 1. 10.

the sense also of a *सम* in which there seem to have been two parties, as indicated by the term *द्वन्द्व*, and an executive, as suggested by the term *वर्ग* composed of either five or ten, or twenty members<sup>41</sup> But more than this it is not possible to say about the *सम*s concerning which there is some indefiniteness among scholars For instance, the late Professor A S Altekar, while commenting on the same passage in the *ब्रह्मसूत्र*, wrote that *सम* meant a democratic government, and that "it had a definite constitutional meaning and denoted a form of government, where the power was vested not in one person, but in a *सम* or group of people"<sup>42</sup> This explanation is not helpful, since a group of people could agree to work together without forming themselves into a republican form of government Villagers in India, as is well known, have always worked in groups of their own. But that does not mean that we could consider the village communities as republican types of government

An equally inadequate definition was given by the late Professor Beni Prasad, who wrote of *सम* or republican oligarchies<sup>43</sup> A more elaborate explanation of the term *सम* was given by the late Dr K P Jayaswal, who maintained that the *सम* State was a republican State ruled by numbers, that it was another term for *सम*, that the counting of votes took place in a *सम* State, that it had its own *मुख्या*s or chieftains, a Court, an Assembly whip, and even a Parliament<sup>44</sup> We may merely observe that this fine edifice of suppositions does not rest on historical facts

Likewise an equally unconvincing explanation was given by that versatile scholar of the word *ब्रह्मराज* or *ब्रह्मराज* which in the Vedic and post-Vedic literature meant a state of anarchy<sup>45</sup> Dr Jayaswal construed *ब्रह्मराज* in the sense of a 'non-ruler' constitution, a sort of an idealistic form of government in which Law was the ruler, there being no man ruler The basis of the State was the mutual agreement or social contract of the citizens<sup>46</sup> The least one could say about this fantastic interpretation is that, if the *ब्रह्मराज* or *ब्रह्मराज* State was really of the idyllic type described by the learned historian, one cannot understand why the Jaina Sutras should have included it in the list of States which were forbidden to the Jaina monks

The *द्वन्द्वराज* State mentioned in the same list evidently referred to a State which was ruled over by two (rival) crown princes at one and the same time But what one fails to understand

(41) पाणिनी, *अष्टाध्यायी*, V, 1.60, Agrawala, V S India as known to Panini, pp 428-434 (Lucknow 1953)

(42) Altekar, A S The State and Government in Ancient India, p 70 (Banaras 1940)

(43) Beni Prasad, op cit p 357

(44) Jayaswal, K P Hindu Political theory, pp 22, 23, 101-103, etc (Bangalore, 1955, revised and enlarged ed)

(45) वैतथीय ब्राह्मण 1591, ऐतरेय ब्राह्मण, I 14.6 See also Vedic Index, II, p 215, Ranga swami Aiyangar, Some Aspects of Ancient Indian Polity, pp 82-84 (Madras 1935, 2nd ed)

(46) Jayaswal, *ibid*, p 84

is why the युवराज States continued to remain in the युवराज stage without the युवराज not attaining the full status of two राजा. In the context of the Jaina work, we may presume that a युवराज्य was declared dangerous for a Jain monk because it was obviously ruled, as stated above, by two rival युवराज, who must have been led by their respective leaders and politicians, thereby drawing the land in a perpetual era of misrule.<sup>47</sup>

About the दोराज्याणि, वैराज्याणि, and विरुद्राज्याणि, too, there is no agreement among scholars as to their exact meaning. Dr. Jayaswal has nothing special to say about the दोराज्याणि excepting that it was a constitution ; while about the वैराज्याणि, he says that it was a democratic republic in which the whole country was supposed to rule. While the विरुद्राज्याणि, according to the same authority, was a State which was ruled over by parties.<sup>48</sup> These definitions do not improve matters. According to Professor Altekar, the दोराज्याणि (or द्विवराजक) was a State where two kings ruled ; if they pulled in opposite directions, there was a fighting State (वैरुद्रराज्य)<sup>49</sup>. No authority is cited by the learned professor for these definitions.

We must leave the above six forms of government as given in the Jaina Sutras at this stage, merely noting that, while the Sutras certainly give the names of the different forms of government, they do not help us to understand their exact nature. This does not mean, however that we could agree to the view of Professor Beni Prasad that the Sutras merely touch on government "in a rather left handed way."<sup>50</sup>

In marked contrast to Jināsena's idealism was the realism of सोमदेवसूरि. Like Jināsena, he too served under a ruler of the Deccan. But सोमदेव's patron was in political status unlike the powerful राष्ट्रकूट monarch whose preceptor was Jināsena. This difference in the status of the two royal patrons of the two Jaina authors may be borne in mind in our estimate of their contribution to the totality of Indian political thought. सोमदेव सूरि lived at the court of a ruler called वशोधर, who was the feudatory of the great राष्ट्रकूट monarch कृष्ण III. He wrote two works—one called नीतिन्यायामृतम् (The Nectar of Political Maxims), and the other यशस्विलक. His age is determined from the end of the latter work wherein it is stated that it was finished

(47) Dr. Jayaswal's statement that the युवराज State referred "to a government like the one over which चाणक्य presided before his coronation" and that it refers to an interregnum (Jayaswal, op. cit., p. 84) merely escapes the issue. If it was merely a question of an interregnum did it necessarily mean a period of anarchy ? Why should it have been classed by Jainas along with the other kinds of States of the अराजक type ?

(48) Jayaswal, *ibid*, pp. 84, 85 of the State called वैरुद्रराज्याणि was called by that name because, as Dr. Jayaswal assumes it was ruled over by parties, then, in what way was it different from the गण State which on the evidence of पण्डित, as seen above, had two parties ? Dr. Jayaswal's explanation is unconvincing.

(49) Altekar, op. cit. p. 21.

(50) Beni Prasad, op. cit. p. 228.



on the 13th of चैत्र when 881 years of the चक्र king had elapsed, the cyclic year being सिद्धातिन, during the reign of यशोधर, when the latter's suzerain was कृष्णराजदेव<sup>51</sup> सोमदेव, therefore, lived in A D 959 From the two works mentioned above, and especially from the यशस्तिलक, we learn that सोमदेव was an आचार्य of the देवस्य Incidentally, it may be noted here that as pointed out, by me elsewhere, the देवस्य was one of the four स्य mentioned in देवदेव's दर्शनसार (A D 933), the others being the नदी, विद्व, and सेनस्य<sup>52</sup> सोमदेव, we may presume was a southerner, and probably one of the earliest to enter the देवस्य He was a pupil of नमिदेव who was a pupil of यशोदेव सोमदेव was noted as a great dialectician, a poet of considerable merit, and a master of Jaina theology and tradition<sup>53</sup> He wrote the नीतिवाक्यामृतम् in the सूत्र form, but the यशस्तिलक in the चम्पू style Of these two works the नीतिवाक्यामृतम् contains a more comprehensive treatment of government and allied subjects than the यशस्तिलकचम्पू which seems to be later work, since the यशस्तिलक is mentioned in the नीतिवाक्यामृतम् सोमदेव's style and diction are uncommonly excellent He is supposed to have written three other works but only one of which called निर्वर्णनहेन्द्र-मालाखिलवत्स्य refers to politics This work is a dialogue between Indra and his charioteer मालाखिल on धर्म, अर्थ, and काम<sup>54</sup>

We may now analyse सोमदेव's contribution to political theory Unlike any previous Jaina writer, सोमदेव like another शुक्राचार्य deifies the State in the first सूत्र of the नीतिवाक्यामृतम्, thus—अप धर्मार्यकलाय राज्याय नम Now, salutation to the State, the source of धर्म and अर्थ सोमदेव thus anticipated by almost a millennium the Hegelian concept of the State's aim being the chief good of human existence<sup>55</sup> The fact that, unlike any other Jaina author, he does not salute the तीर्थंकर in his opening verses, and the equally significant fact that in the above work, although he mentions religion, yet allows the reader to interpret it as he will, suggest that सोमदेव was more inclined to lay stress on the material rather than on the spiritual side of man's existence In this, as in many other matters he followed कौटिल्य, who in the latter's अर्थशास्त्र lays special stress on आन्वीक्षिकी (Logic and reasoning) by giving it the place of honour among the four sciences, the next three being in order of importance, the triple Vedas, वार्ता (agriculture, cattle breeding and

(51) Peterson, Professor, Report on the Slt Miss for 1883 1884, p 48, Bhandarkar, R G op cit p 207, and note (2) The नीतिवाक्यामृतम् was first published in the Manika Candra Grantha ratnamala—22, Vikrama Era, 1979, It was also edited with an anonymous टीका by Pandit Pannalal Soni, Bombay, 1923

(52) Read Saletore, op cit pp 233-234

(53) Beni Prasad, op cit p 230, n (1)

(54) Beni Prasad, ibid, p 242 For a good critique on the नीतिवाक्यामृतम्, read Dr Jayaswal, Hindu Poloy, pp 8-10

(55) Read नीतिवाक्यामृतम्, pp 1-26 See also Beni Prasad op cit p 230 The commentator Haribala on Somadeva's work states that Jaina author, instead of saluting the तीर्थंकर, preferred to imitate शुक्राचार्य, the author of the now lost Qushnasa अर्थशास्त्र which began with a salutation to the State, thus—नमोऽस्तु-राज्यवृद्धाय सद्गुण्याय प्रशान्तिने (Jayaswal, op cit p 10)

trade) and दंढनीति.<sup>56</sup> Both कौटिल्य and सोमदेव, therefore, considered knowledge to be essential for the well-being of the State. Indeed, according to सोमदेव, knowledge is the prime requisite in worldly affairs. He even went to the extent of maintaining that anarchy was preferable to rule, by a king, who was uneducated in the art of Government. A perverse king was worse than a calamity; while a worthy king, who was the repository of all goodness and merit, was extolled by all men.<sup>57</sup> In this particular regard सोमदेव had outstripped even कौटिल्य, who does not seem to prefer anarchy to rule of an unworthy king.

What was the end of the State? To this question सोमदेव would reply in Kautilyan manner that the prosperity of the subjects was the end of the State. But prosperity was impossible without protection which, in its turn, could not be maintained without punishment. It is here that we see how सोमदेव completely repudiated Jinasaena's theory of protection as given above. In order to understand सोमदेव's theory of punishment, we should follow him in his description of the king and of the latter's functions. The king was almost a God on earth, who bowed only to his ancestors and गुरु. His prime duty was protection. सोमदेव asks the pertinent question—How can he be a king who does not protect his subjects (स किं राजा यो न रक्षति प्रजाः)?<sup>58</sup> Protection surpasses all royal duties in importance and religious merit. Protection of the subjects is the king's sacrifice (प्रजा पालनं हि राज्ञो यज्ञः); and when the king protects his people in just ways, the skies shower beneficently all benefits (न्यायैः परिपालके राशि प्रजानां कामदुषा विशः).<sup>59</sup>

But protection was impossible without being strict in regard to sinners and criminals. They were obstacles in the way of the happiness of the people. No mercy was to be shown to them: they were to be just weeded out. The king could not condone crime: he had to repress it. If a king did not put down the wicked, he was on the road to perdition. This was to be done by wielding the दण्ड or punishment which was to maintain the social order. Indeed, the king was to set himself, like the God of Death, the task of inflicting punishment, so that people did not transgress their prescribed limits, and so that they could attain the three ends of life. Punishment was to be meted by the king only for the protection of the subjects, and not for amassing wealth. In this direction Somadeva followed the स्मृति tradition.<sup>60</sup>

On the important question of the ministers and the need for the king consult them, सोमदेव followed closely कौटिल्य. The ministers were to be men of character, free from sensual pleasures, reliable, and courageous, but they could never be foreigners. As regards deliberation, secrecy was to be maintained. The king was not to be satisfied with one minister

(56) Kautilya, Bk. I Ch. ii. 6, p. 5. text, p. 6

(57) Somadeva, नीतिशास्त्रामृतम्, p. 26—56

(58) Somadeva, नीतिशास्त्रामृतम्, p. 17. Cf. Aiyangar, op. cit. p. 108.

(59) Somadeva, ibid, 66, 105.

(60) Ghoshal, op. cit. p. 486.

but with many सोमदेव dwells on the problem of ministers also in his *व्यक्तिचक्र* <sup>61</sup> The details given both in the *नीतिवाक्यामृतम्* and *व्यक्तिचक्र* about the ministers are far too many to be recounted here They are, on the whole, in agreement with those given in कौटिल्य's *अर्थशास्त्र* <sup>62</sup>

Somadeva has something to say about the next important element of the State, the army The army officers were not to be consulted on matters of State policy, since they would be only too ready to solve them through war Further, if they were to be placed in control of civil policy, they might grow proud and powerful <sup>63</sup> The army was the main support of sovereignty Of the many wings of the army, the elephants were the most important section Unlike कौटिल्य, who relied on mercenary troops, सोमदेव was of the opinion that hired troops were not of much use Those soldiers were the best who were tied to the sovereign by bonds of sentiment Everywhere the soldiers put forth their best not because of prospective monetary gain (by way of a share in the loot or booty) but because of the honour expected from their royal master That is, सोमदेव in the above as well as in his injunction that no foreigner was to be employed a minister, gave expression to the keen sense of patriotism and nationality which had animated the people in those ages But he was careful in warning the king that the latter should be punctual in paying his forces, What was the use of a cloud if it did not bring forth rain in time <sup>64</sup>

While the army was certainly useful, diplomacy was not less important Allies were to be secured in as many ways as possible He merely follows कौटिल्य in the delineation of the foreign policy <sup>65</sup>

Somadeva identified the State with the king to such an extent that he maintained that the safety of the monarch was the safety of the State He said that a people may be prosperous but if they have no government, they would come to no good He firmly believed in protecting the king from all kinds of temptations, including that of women whom he unduly condemned as being the source of evil and a bundle of craft and hypocrisy The young princes were to be respectful to their parents even in thought, otherwise they would fall into misery <sup>66</sup>

On certain fundamental problems like taxation, Somadeva was unequivocal He warns the State against over taxation Taxation was to be adjusted to the resources of the people Expenditure was never to exceed income He followed the ancient Hindu theory of one-sixth of the produce being levied as taxes, which was to be paid only in return for the protection given by the king The king received not merely the sixth of the produce of land but also a corresponding

(61) *व्यक्तिचक्र*, III, pp 367-374, Ghoshal, *ibid*, p 468

(62) कौटिल्य-अर्थशास्त्र, Bk I chs VIII, IX, X, & XV, pp 12-17, 26-29 On ministers read *नीतिवाक्यामृतम्*, pp 82-135

(63) Somadeva, *नीतिवाक्यामृतम्*, pp 136-137

(64) Somadeva, *नीतिवाक्यामृतम्*, pp 207-215

(65) *Ibid*, pp 210-216, 324-344

(66) *Ibid*, pp 221-271

portion of the increase of the spiritual merit of his people, as a result of protection. He expressed it thus—परिपालको हि रावा सर्वेषाम् धर्माणां षट् आप्नोति.<sup>67</sup> It was clear that he had rejected the theory of guidance of Jināsena, and had fallen in line with the traditional theory of the ancient Indian writers about the rate and policy of taxation.

Somadeva's importance in the history of Indian political thought may be stated thus :— Firstly, he re-enforced the धर्मशास्त्र of कौटिल्य in a manner which no other writer, excepting कामन्दक, had done, thereby showing that कौटिल्य's theories had definitely come to stay centuries after the times of that great Mauryan Prime-minister. Granting that, as has been shown by his commentator Haribala,<sup>68</sup> he followed closely कौटिल्य, yet it proves that there was complete agreement between the Brahman कौटिल्य and the Jaina Somadeva in regard to the most vital question of the State. Secondly, we see here not so much as the repetition of ideas as the confirmation of the old ideas by a later writer, thereby proving the continuity in Indian political thought. Thirdly, Somadeva by departing from the idealistic stand of Jināsena, had shown the truly practical bent of mind which has always characterized the Jains. Fourthly, Somadeva was in a sense modern, since he had eliminated all social privileges. Although he recognized caste and upheld the ancient Hindu theory view that people should follow their hereditary professions, and even looked upon the Brahmins with some special regard, yet he maintained the equality of all before the law.<sup>69</sup> In this he no doubt followed कौटिल्य, who had unmistakably enunciated the policy of treating all subjects alike by the State.<sup>70</sup> Fifthly, Somadeva had gone a step further than कौटिल्य by idealizing the State. No Indian writer had ever invoked the State in the manner Somadeva had done. This is all the more remarkable when we realize that his patron was a petty feudatory of a great monarch. But like कौटिल्य he wrote for all time and for the whole country. Like Machiavelli producing his celebrated 'The Prince' under the auspices of a small ruler, Somadeva wrote his two works नीतिवाक्यामृतम् and वराहस्थिलक under the patronage of an insignificant ruler, thereby demonstrating the fact that remarkable things were written and done not necessarily under the patronage of mighty monarchs but were also produced under the benevolent care of smaller men amidst comparatively humble surroundings. This leads us to the last point of importance concerning Somadeva which is involved in the previous one. By anticipating Hegel's idea of the State to some extent, Somadeva had not only assured for himself a place of

(67) Ibid. pp. 18,250—271. See also Aiyangar, op. cit. p. 109

(68) Haribala's commentary is printed in the Digambara Jaina Granthamala. See also Somadeva, नीतिवाक्यामृतम्, pp. 6—7 (Soni's ed. 1923); Aiyangar, op. cit. p. 17 and note (31), Beni Prasad, op. cit. p. 242.

(69) Beni Prasad, *ibid*, pp. 241—242. Read also Ghoshal, op. cit. pp. 476—489 for an elaborate account of Somadeva's theory.

(70) This point is fully brought out in my forthcoming publication entitled 'Ancient Indian Political thought and Institutions.'

respect among all political thinkers, but had vindicated the position of Indian political thought in the international field. Somadeva's dedication of the State and the practically negligible part which the individual played in his concept of the State, forestalled in a measure the nineteenth century German political philosopher G. W. F. Hegel's concept of the State. Hegel in his work on *The Philosophy of Right* (1821) taught that the State was the real person, its will being the manifestation of perfect rationality. In his own way Somadeva too had stated the same idea, namely, that knowledge was the prime requisite in the affairs of the State, thereby emphasizing the importance of rationality. When Hegel maintained that 'the State is the divine idea as it exists on earth,' he seemed to express in modern terms Somadeva's dictum that the king is a great god, to whom all excepting the ancestors and the gurus had to bow. And in the statement of Hegel that "all the worth which the living being possesses—all spiritual reality—he possesses only through the State," he had admirably conveyed the idea of Somadeva as expressed in the salutation to the State cited in an earlier context in this paper, namely, *अथ धर्माधिकृतस्य राज्याय नमः*. But Somadeva stopped with this, while Hegel developed the philosophical theory of the State transcending the limits of his Jaina predecessor.<sup>71</sup> Nevertheless the tenth century Jaina political thinker, in spite of all his shortcomings, had earned for himself and his country a place of distinction among international thinkers who had deified the position of the State.

Two centuries later there appeared one of the greatest figures in the Indian literary world. This was हेमचन्द्राचार्य (A. D. 1089—1173). His royal patron was first the famous सिद्धराज जयसिंहदेव, (A. D. 1094—1143), the monarch of Gujarat, and then, the next ruler कुमारपालदेव (A. D. 1143—1174). In the days of King सिद्धराज, हेमचन्द्राचार्य had written a treatise on grammar called *सिद्धहेम* as well as other works like *अभिधानचिन्तामणि*, *ननेवार्थनाममाला*, *हेमनाममाला* or a string of names composed by हेम (चन्द्र), and had begun his great *व्याख्यानकोष*, which was intended to teach both grammar and the history of the चन्द्रवंश or चोलकी family to which King सिद्धराज had belonged. But हेमचन्द्राचार्य became more famous during the reign of the next monarch of Gujarat—कुमारपालदेव. हेमचन्द्राचार्य's *गुरु* was the learned महाराज देवसूरी, a स्वतन्त्र teacher.<sup>72</sup>

The life of हेमचन्द्राचार्य is interwoven first with the career of *महाराज देवसूरी* and then of that of कुमारपालदेव.<sup>73</sup> It abounds in wonders with which we are not concerned here. In the reign of कुमारपालदेव he wrote many well known Sanskrit and Prakrit works like *अष्टांगशतिका*, or *योगशास्त्र* in twelve chapters and 12,000 verses, *त्रिपण्डितकाव्यचरित* or the lives of three Jaina saints of the उत्तराण्ण and the अवधण्ण ages, the *परितोष* of 3500 verse being the

(71) Read Hegel, G 10 F. *The Philosophy of Right* (1821). Translated by S. W. D. de Ren-also Beni Prasad, op cit p 345

(72) Indrajit, Bhagawanlal, *History of Gujarat* (in the Bombay Gazetteers) pp 156 160 and ibid, note (2), 191, 192

(73) Indrajit, ibid, p 182ff

life of a Jaina Sthavira who had flourished after महावीर; the Prakrit शब्दानुशासनम् or Prakrit grammar; व्याख्यकोश, which he begun in the previous reign of king सिद्धराज; and which was a double dictionary being both a grammar and history, the छन्दोनुशासन of about 6,000 verses or prosody; the लिप्यानुशासन on genders; the देशीनाममाला in Prakrit with a commentary, a work on local and provincial words; अलंकारबूटामणि a work on rhetoric; and finally, लघु-अर्हन्तीति with which we are concerned here.<sup>74</sup>

Along with the लघु-अर्हन्तीति we have to study त्रिपण्डितलकापुरुषचरित्र the first book which styled आदीश्वरचरित्र is of much interest to us. The great Hemacandra harked back to जिनसेनाचार्य to some extent but could not help following the earlier Hindu writers on polity in certain other important matters. In his account of the origin of society and the political order, हेमचन्द्राचार्य treads in the foot—steps of जिनसेनाचार्य. The आदीश्वरचरित्र, for instance, is more of the pattern of the आदिपुराण inasmuch as it is introduces the render of the twelve-spoked wheel of Time with its two great cycles called अवसर्पिणी and उत्सर्पिणी. The अवसर्पिणी cycle had six ages in a decending order, namely, pure Bliss (एकान्त-सुपमा), Bliss (सुपमा), Bliss—Sorrow (सुपमा-दुपमा), Sorrow—Bliss (दुपमा-सुपमा), Sorrow (दुपमा), and pure sorrow (एकान्त-दुपमा). The उत्सर्पिणी cycle had the same spokes but in a reverse order. The succession of the six ages in the अवसर्पिणी cycle was attended with a gradual decline in the longevity and health of men, in their food, and even in the कल्पवृक्षs or wish—giving trees. It was in the third age of the अवसर्पिणी cycle that the hero विमलबाहू and his wife (both twins) were born in the southern part of the भारतवर्ष in the जम्बूद्वीप, in the region between the Ganges and the Sindhu. विमलबाहू was the progenitor of a line of chiefs. When in the course of time, the wish giving tress diminished in potency, one of the twins born in the manner of their progenitors, wished to acquire a कल्पवृक्ष at which the other afflicted twins made विमलबाहू their king with ruling powers. Then the latter divided the wish—giving trees among his followers, thereby originating the Institution of property. He then instituted the penalty of 'हृकार' for punishing any one who crossed the boundary of a wish—giving tree with a view to securing the tree of another. Gradually with the further decline in morality, the fourth descendant from विमलबाहू instituted the penalty of 'माकार'; the sixth introduced the penalty of विपकार. In the days of the seventh patriarch called ऋषि, they made, at his advice, ऋषम their monarch, who introduced the institution of punishment in its civil and criminal aspects.<sup>75</sup>

Notwithstanding the above approach to the problem of the origin of society and of

(74) Indrajī, op. cit., p. 193. The लघु-अर्हन्तीति does not figure in this list. On लघु-अर्हन्तीति see Beni Prasad, op. cit. p. 227; Ghoshal op. cit. pp 450, 490.

(75) Hemacandra, त्रिपण्डितलकापुरुष चरित्र, Bk. I. आदीश्वर चरित्र, pp. 93—99, 148 —155 (Trans. into English by Dr. Helen N. Johnson, Baroda, G. O. S. 1931). Text published earlier in Bhavnagar, 1906. See also Ghoshal, op. cit. pp. 459—460.

ence that कुमारपालदेव gave up the use of flesh and wine, ceased to take pleasure in the chase, and by beat of drum forbade throughout his vast kingdom the taking of life. कुमारपालदेव withdrew from hunters, fowlers, and even fishermen their licenses, and compelled them to adopt other avocations that were in agreement with the great principle of causing no harm to living beings. The king ordered that only filtered water was to be given to the animals employed in the royal army. When a Bani of सम्भर (which province in Rajputana had been conquered by कुमारपाल) had been caught killing a louse, he was brought in chains to Anahilavada. On another occasion a woman of Nador in मारवाड़ had offered flesh to a field-god (खेवपाल). At this her husband was put to death by Khelna, the chief of Nador in order to escape the wrath of the great king. What अशोक the Buddhist had failed to do कुमारपालदेव the Jain did : अहिंसा was not only made the corner-stone of the edifice of the State but was made to cover the existence of even the fishes in the ocean. अशोक the Great had lived the life of a Buddhist almost in vain : the sad condition of the Mauryan capital and the Empire soon after his death does not warrant the saying that he had succeeded in planting firmly the tree of अहिंसा for ever in the land. But कुमारपाल the illustrious not only successfully lived the life of a devout Jaina but handed down to the country the glorious gospel of अहिंसा which centuries afterwards another celebrated son of Gujarat was to hold aloft as the beacon light of India's Freedom. The credit of thus converting a negative axiom of non-killing into a positive one of life and progress must go to the great हैनवन्त्राचार्य, whose vast learning was eclipsed by his more profound sense of the realist lying behind the principle of अहिंसा.

## Jain Culture.

[ Dr Bhol Chand, M A, Ph D (Lond), I A S ]

### Culture Shramanic and Brahmanic —

What is called Hinduism is a synthesis of two distinct but constantly interacting cultures, the Brahmanic and the shramanic. The broad distinctions between these can be briefly indicated. From the ideological standpoint, the Shramanic stands for experience and the Brahmanic for intellect.

From the sociological point of view, the Shramanic culture considers society an aggregation of individuals and the Brahmanic regards it as a system of stratified classes. From the point of view of organisation, the Shramanic culture believes in an equalitarian and democratic organisation of society, while the Brahmanic culture's idea of social organisation is that of Varnashrama-dharma, an organisation which is marked at once by exclusiveness and stratification.

In Indian history, the Shramanic culture is represented by Jainism and Buddhism. These two systems of thought were more in the nature of moral codes than religions, properly speaking. While Buddhism no doubt arose with Gautama Buddha, Jainism was probably older having been preached from time to time by the 24 Tirthankaras, of whom Parshva was the twenty third and Mahavira the twenty-fourth. A study of the Jain canon established that Mahavira who was a contemporary of the Buddha, was primarily a reformer as systematiser of an existing church, rather than the founder of a new faith.

### The Jain system —

Jainism has continued substantially unchanged during the last 2,500 years. The statement may sound strange to those who have learned to think in terms of differences between Shwetambaris and the Digambaras, along with the growth of several other minor heresies in the Jain church but one has merely to consider the far flung ramifications in the history of Buddhist thought and the rise of the mutually conflicting philosophical systems in the Brahmanic religion of the corresponding period to appreciate the remarkable conservative spirit of the Jain thinkers.

Between Mahavira and Umaswati, who wrote his *compendium of Jainism* in the first or second century A D, the few minor changes which occurred in Jain thought related to matters like the drawing up the lists of subdivisions of Karma, the systematic arrangement of the teaching under the heading of the seven principles (tattvas) of soul, non soul, influx, bondage, cessation, expurgation and liberation, the elaboration of the doctrines of five or seven Nayas and *अवस्था*, and the formulation of detailed rules of church discipline and other cognate matters. But in what one would regard today as the funda-



mental principles of Jain thought, the ontological and psychological system underlying Jainism, no change is visible at all.

Two important tenets have taken such firm root in India that they would appear to form the basis of practically every system of Indian religious philosophy. The first of these is belief in metempsychosis (संसार) and the other is what is known as Karma. According to the former, death does not release the soul from its combination with matter, for the soul may have to return again and again perhaps an endless succession of times, inhabiting other bodies, human, animal and even vegetable. The present state of its existence is the result of past actions and its future further depends upon its present actions.

**स्वाहावाद :-**

Round these two tenets, Jain thinkers developed a kind of logic, called स्वाहावाद, which appears to cut at the root of all dogmatic knowledge. If the question is "Is there a soul?" स्वाहावाद would admit of seven answers : (1) there is ; (2) there is not ; (3) there is and is not ; (4) it is unpredicable ; (5) there is and it is unpredicable ; (6) there is not and it is unpredicable ; (7) there is, is not and it is unpredicable. Some critics have wrongly assumed that this attitude implies agnosticism or metaphysical nihilism ; but the Jains had a definite theory of reality, and their logic was a subtle and disguised protest against the dogmatism of the Vedas, though not intended to deny all reality by any means.

**Jain concept of God :-**

The Jain system does not recognise a Supreme Being, but it does recognise a whole galaxy of deified men who have been spiritually great, and, more than this, it recognises that every soul possesses the potentiality of becoming as great as any other. This helps to create in the Jain layman a type of confidence and a sense of responsibility which other systems of thought in India have always diluted by a belief in the possibility of divine intervention in one's favour.

Prayer amongst the Jains is not prayer for help. It is essentially a recollection of divine commands and warnings. Jainism seeks to develop a community of individuals on the basis of non-violence and goodness.

There has been a conflict in human history between the claims of the group and the claims of the individual. Experience has shown that where individual freedom is emphasised at the cost of organisation, there takes place an atomisation of the human group and a consequent weakening of the individual himself. Where social organisation is emphasised at the expense of the freedom of the individual, the individual is reduced to the position of a mere means for the attainment of ends over which he loses all effective control.

**Emphasis upon the Individual. :-**

Jain philosophy seeks to indicate a solution to this conflict between the individual and the group by suggesting that it is definitely the individual who is the more important,

but at the same time laying it down as a principle that the individual must necessarily be non-violent in all his actions.

If non-violence is correctly understood, as the duty not merely to do no harm to others, but also so to act as to contribute to their happiness and promote the establishment of such conditions of life as will render violence between classes impossible, the principle of Jain ethics, universally applied, would help to bring about peace, prosperity and a worldwide establishment of the common good.

It is necessary clearly to understand the distinction between Dharma and the Swadharmas as enjoined in any particular religion. Dharma is the name of those general principles of action and behaviour which are reckoned as immutable ; Swadharmas are made up of those duties which particular classes and ranks of individuals in particular stages of life, are required to perform.

Swadharmas are necessarily bound up with the time, place and conditions of life of the community. Its definition is given by the leaders of the day, and its substance varies with changing circumstances, material and spiritual. The Jain Dharma gives a list of five fundamental principles of life, called Anuvratas in the case of members of the lay community. These prescribe ; (1) that there shall be complete abhorrence of violence ; (2) that untruthfulness shall not be resorted to ; (3) that one's action shall be completely free from stealing ; (4) that there shall be chastity in human relations ; and (5) that there shall be no undue attachment to property.

The Vratas are enjoined upon Sadhus in a much stricter form than in the case of laymen and laywomen. Qualifications for laymen and laywomen have been prescribed with a view to making the moral code at once practical and capable of adoption in an organised society.

The principles of the Vratas are so conceived always that, properly followed, they will result in peace for the individual as well as for the group.

---

## Rajavallabha's Bhojacharitra

(Dr. B. Ch. Chhabra, New Delhi.)

The Bhojacharitra of a Jaina author, पाठक राजवल्लभ सूरि, is yet an unpublished work. Its author describes himself to be a disciple of महातिलक सूरि, belonging to the family of बारीन्द्रधर्म सूरि, and to the Dharmaghosha Gaccha. From the fact that this महातिलक सूरि of the Dharmaghosha Gaccha is known from certain inscriptions ranging in date from A. D. 1429 to A.D. 1456, we can place Rajavallabha in the middle of the 15th century. Again, from the fact that one of the available manuscripts of his Bhojacharitra is dated Samvat 1498, corresponding to A. D. 1441, it can safely be inferred that he completed the said work before that year.

The Bhojacharitra consists of five chapters or प्रस्ताव, the total number of verses being about 1575. There are about 35 verses in Apabhramsha and the rest is in Sanskrit, though here and there Prakrit words are also found in the Sanskrit part. The composition is not of a high poetic standard, nor is it very valuable as an historical narrative. In fact, it adds to the confusion about the history, or rather story, of the famous king Bhoja of Dhara (धारा), as known from Ballala's Bhojaprabandha as well as from Merutunga's प्रवचन-चिन्तामणि. All the same, it makes an interesting reading and is perhaps not altogether void of factual details. For this reason it deserves a careful perusal.

The work is being edited by the present writer in collaboration with Pt. S. Sankaranarayanan, Assistant Superintendent for Epigraphy, and may be published before long. A summary of the first प्रस्ताव is given below to show how Rajavallabha's version differs from his predecessors.

### Summary

There reigned a King named Sindhu in the city of Dhara in मालव. Being blessed with no son, the king often remained sad. Once he went out a hunting in order to divert his mind. While walking along the bank of a river, he found an infant lying on a heap of Munja-grass. He took it home, placed it in the lap of his queen, रत्नावली, and asked her to rear the child as their real son. The king then spread the news that a son had been born to him and there was much rejoicing among his people. The child was named Munja because it was found upon a heap of munja-grass.

Later on, the queen actually gave birth to a son and again a great jubilation took place. This child was named Sindhula. Both Munja and Sindhula played their childhood together and they were put under the care of the same Preceptor who taught them when they both grew able, the king got them both married; and from that time onward they began to live in separate palaces.

under inauspicious stars and that there was no safety unless the child was thrown away in a forest. On the other hand, Vararuci, who had kept himself concealed there, made his own calculations, put them into black and white, handed over the letter to the door-keepers and slipped away. The door keepers conveyed the letter to the king and the ministers read it out to him:— "Bhoja Raja has to rule over the Southern land including the country of Gauda for fiftyfive years and seven months and three days." This was doubtless a prophecy about the newborn child and at this the king could not achieve his wicked end. On the contrary he was impelled to hold feasts and festivals.

As pointed out in the prophetic epistle, the child was called Bhoja. When he grew to boyhood, he was sent to school where he showed a rapid progress and promised much. This filled Munja with jealousy and fear lest Bhoja, when grown up, should avenge the wrong done to his father by extirpating him (Munja). So he thought it fit to nip Bhoja in the bud, and for this purpose he commanded certain Chandalas (चण्डाल) to slay Bhoja and promised them rich rewards. But seized with compassion, the Chandalas failed to execute the king's command. They hid the child and devised an artificial head so that they might show it to the king and thereby convince him of Bhoja's slaughter ; for, otherwise they might undergo the severest penalty for transgressing the royal order. Meanwhile Bhoja composed a verse full of pathos, wrote it on a leaflet using his own blood as ink, and gave it to the Chandalas in order that they might show it to the King, if the need arose. The Chandalas then approached the king and showed him the artificial head. The king asked them as to what the child had said on the verge of his slaughter. Thereupon they presented the leaflet. The king read the contents and melted with pity. Full of remorse, he resolved to put himself to death, for he could in no other way expiate the wrong done and secure mental peace. At this, the Chandalas stayed the king from suicide and produced Bhoja before him. When he saw Bhoja alive, his joy knew no bounds. He affectionately drew him into his lap and lavished rich rewards on the Chandalas.

Immediately afterwards, Munja made over his kingdom to young Bhoja, retained only half of his military forces for his own use and took a vow to stay no longer within the territory of Bhoja.

Then, in spite of his minister's warnings, Munja led his mighty fourfold army against the southern Monarch, Tailapa. A terrible battle ensued and terminated in Munja's defeat. The latter, however, made good his escape and flew into a forest. Oppressed by hunger, Munja visited the house of a cowerdness there, betrayed his identity, was consequently captured and handed over to the king Tailapa.

Tailapa treated Munja respectfully but exacted a promise from him that he should not leave Tailapa's place without the latter's permission. Thus Munja was held captive there, but was freely provided with all comforts.

A servant-maid, Mrinalika (मृणालिका) by name, was appointed to attend upon Munja, She was a gay girl and Munja fell in love with her. She responded to his love, and thus Munja drowned his sorrows in amusements with her.

this, the monk smiled significantly and said :—"What have we monks to do with such a sort of wealth ? If you wish to be true to your promise, then give me one of your two sons." This smote Sarvadhara hard. He certainly had two sons, Dhanapala and Shobhana by name, but little d'd he dream that he would have to part with one of them—his most precious wealth. And as a result of this unexpected shock, he developed fever and was confined to bed till at last death looked him in the face. His sons beside his death-bed asked him whether he desired any charitable act to be done before he breathed his last, and he said in reply:—"There is but one pang gnawing at my heart. If you wish me a peaceful death, then please one of you embrace monkship under Susthitacarya and there by release me from the debt of promise." At his, Dhanapala showed reluctance, but, Shobhana, the younger son, promised to obey his father's command. The father expired, and after the funeral ceremonies, Shobhana approached Susthitacarya who consecrated him as a Jain monk and soon afterwards raised him to the rank of a preacher.

Dhanapala, at first despised Jainism very much and mocked even at his younger brother who had turned a Jain monk, but later on he was so drawn to it that he himself embraced Jainism.

Now a report of this conversion of Dhanapala was secretly made to Bhoja who awaited an occasion to test it. The occasion came : once Bhoja accompanied by Dhanapala happened to visit the temple of God Shiva. While Bhoja paid obeisance to the idol, Dhanapala stood by indifferent. Bhoja demanded an explanation of this indifference which Dhanapala gave with much reasoning, so much so that the belief of Bhoja himself was shaken and he realised the futility of idol-worship. In this wise, Dhanapala won Bhoja's favour.

Dhanapala was also a good poet. Once while describing a newly-built tank, the following escaped his lips:—"There are tanks that overflow during rains, but praise-worthy are only those that do not dry up even during summer." Bhoja took this as a taunt upon himself and expressed his resentment thus :—"Eh ! his sight does not bear my glory." The poet inferred from the remark that he would have his eyes plucked out as a punishment for offending the king like that. So he awaited an opportunity to appease Bhoja's wrath ; and it soon presented itself. They came across an extremely old dame with her head constantly shaking. The poets around Bhoja were asked to describe the dame. They all did so, but Dhanapala excelled them all in describing her. Bhoja was pleased and asked Dhanapala to choose what reward he liked. Thereupon Dhanapala said :—"My lord ! please grant me my sight." Bhoja was simply struck with wonder at Dhanapala's foresight ; for, Bhoja had actually resolved to have Dhanapala's eyes plucked out as a penalty for the offence the latter had committed on the previous occasion. This raised Dhanapala in Bhoja's esteem still higher.

Dhanapala composed several works some of which are connected with Jainism e. g. *Rishabhanchashika*. The chapter comes to an end with Dhanapala's leaving this world for his heavenly abode.

## Apabhramsha Literature

(H C Bhayani, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay)

### General Character —

In a glaring contrast with Sanskrit and Prakrit literatures, Apabhramsha (अपभ्रंश) literature in so far as it is available, has an overwhelmingly Jain character (Buddhist, Brahminical (known indirectly and through reference and sparse citations) and non sectarian contributions seem to have been dwarfed by the rich and varied Jain output. The Jainas can claim Apabh as their special domain. Thus, of course, is a transitional picture, as the activity of unearthing and bringing to light Apabhramsha texts is hardly fifty years old and so far it has never been undertaken with any vigour.

Aside from its predominantly religious tone, another outstanding trait of the discovered Apabhramsha literature is its almost exclusively poetic character. रामह and Dandin did know of some Apabhramsha prose tales, but no prose work, even of a modest length is preserved to us, and this creates grave doubts about any vigorous prose tradition in that literature.

### Apabhramsha Language —

Literary Apabhramsha, like the literary Prakrits, was considerably 'artificial'. It was a special language, which, though strongly dominated by Sanskrit and maintaining dominant features of the 'Prakrit' stage in its phonology, attempted to a limited degree to adapt its morphology and expressions (and, to a slight extent, its lexicon) to the constantly changing spoken idioms of the period. This fact of being continuously open to reinforcement through an undercurrent of living speech forms, slowly worked for undermining the rigidity that Apabh had attained as a highly standardized literary language, fostered in the linguistic surcundng of centuries-old aristocratic and stylized traditions.

The circumstances surrounding the origin of Apabh language and literature are very much shrouded in obscurity. The best part of the early literature is all lost. We have no means to trace the course of Apabhramsha evolution from its beginnings. The literary types and metrical forms, of great originality and vigour, remain quite unexplained as to their genesis.

### Beginnings and the main types —

On the showing of literary and inscriptional records, Apabhramsha enjoyed already in the seventh century A.D. an independent literary status. It was worthy of being mentioned alongside Sanskrit and Prakrit. The earliest Apabhramsha work preserved to us, however, does not go much further than the Ninth Century A.D., though stray citations from a few dozen earlier Apabhramsha poets, including some epic writers, testify that the literary activity in Apabhramsha during the few preceding centuries too was in full swing. This is also presumed

by the well developed form, style and diction of the earliest available specimens. From the theoretical treatment in two<sup>1</sup> pre-tenth century prosodists, विरहङ्क and Swayambhu (स्वयम्भू), we gather that Apabhramsha had evolved at least two distinct new poetic types, viz., the Sandhi Bandha (सन्धि-बन्ध), and the Rasa Bandha (रसा-बन्ध)<sup>2</sup>, besides a host of rhymed moraic metres unknown to earlier literatures.

### The Sandhi-Kavya (सन्धि-काव्य) :—

Of these, the Sandhi Bandha was the most favourite form of composition. It is found employed for a wide range of narrative themes. The Puranic epic, the biography, the religious narrative—single or the whole cycle of them—all could be handled with equal aptness and facility in this form. The earliest extant Sandhi-Kavya is not later than ninth century. But this had a respectable long tradition behind. Several earlier poets like Bhadra (or Danti-bhadra) and Caturmukha (चतुर्मुख) are known from literary allusions to have attempted before Swayambhu to work on the themes of Ramayan (रामायण) and Harivamsha (हरिवंश), and among them Caturmukha, highly respected by all the succeeding centuries of Apabhramsha literary tradition, possibly a non-Jain, was known to be the pioneer in treating those themes in the Sandhi form. Bhoja followed by (Hemacandra) especially selects the name of Caturmukha's Abdhimathasa (अब्धिमथन) for citing as an illustration of the Apabhramsha Sandhi-Bandha.

### Swayambhudeva :—

But since none of these early works are traceable, Swayambhu's epics (between the seventh and tenth century A. D.) serve us as the first source of information on the Sandhi-form. Kavaraja Swayambhudeva, Caturmukha and Pushpadanta make up the three greatest names in the field of Apabhramsha letters and one may be even tempted to assign the first place to Swayambhu. Poetry was in his family tradition. His literary activity was carried on probably in the Vidarbha and Karnataka regions under the patronage of different pious Jain laymen. He himself appears to be a follower of Yapaniya (यापनीय) Jain sect, flourishing at the time in those areas.

Only three of his works are preserved to us : two Puranic (पुराणिक) epics viz. the Paumacariya (पद्मचरित) and the Ritthanemicariya (रिद्धनेमिचरित) and a manual of Prakrit and Apabhramsha metres called Swayambhuchandas<sup>3</sup>.

### The Pumacariya :—

The Paumacariya, Sk. Padmacarita alternatively called Ramyanapurana (रामायणपुराण) continues the Sanskrit and Prakrit literary traditions of composing epics on the life-story of Padma i.e. Rama. The Jain versions of the famous narrative show wide and important variations

1. Possibly three, if we are to include Jnanashraya (ज्ञानाश्रय).
2. At present it cannot be quite ascertained whether some Rasa compositions reported to be in Sanskrit and Prakrit were original or derivative as a type.
3. Apart from its importance as an early and authoritative source for MIA prosody, it is of supreme value by virtue of its numerous illustrative citations that give us a glimpse of the lost literary riches of Prakrit & Apabhramsa.

who include twentyfour prophets (tirthankaras) twelve universal monarchs (cakrins), nine Vasudevas (heroes enjoying half the Status of a Cakrin), nine Baladevas (brothers to corresponding Vasudevas), and nine Prativasudevas (opponents of vasudevas) Lakshmana, Padma (or Rama) and Ravana constitute the eighth and Krishna, Balabhadra and Jarasandha, the ninth trio of the groups of Vasudevas, Baladevas and Prativasudevas. The works giving an account of these sixty three great men are known as Mahapurana (the great puran) or Trishastimahapurana (or shalakapurusha)carita (Lives of Sixty three Great men, The earlier portion dealing with the life of R. shabha, the first prophet and Bharata, the first universal monarch is called Adipurana, while the later portion containing the narratives of the rest of the great men is called Uttarpurana.

### The Mahapurana —

Before Pushpadanta the subject was already treated in Sanskrit and Prakrit. He was possibly first to write an epic on this in Apabhramsha. Of the 102 cantos of his magnusopus named Mahapurana or Trishastimahapurisagunalamkara (Sk Trishastimahapurushagunalamkara), the first thirty seven make up to Adipurana, and the remaining the Uttarpurana. For the narrative Pushpadanta follows the Trishastilakshanamahapurana-samgraha (completed in 898 A.D.) of Jinasena and Gunabhadra in Sanskrit, besides the lost work of Kavi Parameshtun. Here too the whole frame of the narrative with all its incidents and details was rigidly fixed by tradition and the poet had to depend on the resources of his descriptive and stylistic abilities and Shastric learning for investing his theme with a literary status. This was one of the reasons why the Jaina poets inspite of the puranic character of their themes, were compelled to follow in their treatment the great tradition of the ornate Sanskrit epics and to lavish all the wealth of elaborate rhetoric and erudite learning on the thin frame of the narrative. Svayambhu expressly tells us in his Rutthanemucariya that he had laid under contribution Indra for grammar, Bharata for flavour (rasa), Vyasa for bulk, Pingala for prosody, Bhamaha and Dandin for rhetorics, Bana for rich and sonorous diction, S'rinharsha for maturity of style and Catarmukha for the special metrical structure. Compared with Svayambhu, Pushpadanta draws, more upon the subtleties of rhetoric, abundance of metrical varieties and the treasures of traditional learning. Greater prosodic variation and the longer Kadavaka and Sandhu indicate a further elaboration of Sandhu bandha as found with Pushpadanta.

Some portions of the cantos 4,12,17,46,52 and a few others from the Mahapurana can be cited as the choicest flowers of Pushpadanta's poetic genius. Cantos 69 to 79 recount in brief the Ramayana, Cantos 81 to 92 narrate the Jain Harivamsha, while the end portion deals with the lives of Parshva and Mahavira, respectively the twenty third and twenty fourth Tirthankaras of the jainas.

### The Carita-Kavya —

The other two poems of Pushpadanta, viz., the Nayakumaracarita (Sk Nagakumaracarita) and the Jasaharacarita (Sk Yasodharacarita) reveal that aside from the vast puranic themes the Sandhu form was employed also for the biographical narratives of famous persons of Jain mytho-logy, legendry or traditional history. In its range and treatment the Carita-kavya or Katha-Kavya



reminds one of the Sanskrit Sarga-bandh-Kavya, though the Apabhramsha counterpart tends to have a shorter extent. In this case too Pushpadanta had before him several earlier models. From a stray reference or two we know the names of at least two such poems—the Suddhayacariya of Svayambhu and the Pancamicariya of his son, Tribhuvana.

The Nayakumaracariya narrates in nine cantos adventures of the hero Nagakumara (one of the twentyfour Kamadevas—'cupids'—of the Jain mythology) and his two powerful lieutenants, Vyala and Mahavyala with the object of illustrating the fruits of observing the fast on Shripan cami (the fifth of Phalguna).

Similarly the object of Pushpadanta's third work, viz. Jasaharacariya (Sk. Yashodharacarita) is to illustrate the evil fruits of the sin of taking life through narrating in four cantos, the story of king Yashodhara of Ujjayini. Numerous works on these very subjects in Prakrit, Sanskrit, Apabhramsha and modern Indian languages before and after Pushpadanta testify to the great popularity of the Parvakathas with the Jains.

Pushpadanta's mastery of the poetic craft, his matchless command of Apabhramsha language and his impressive erudition would entitle him to an honourable place among the great poets of classical India. At one place he has most aptly indicated his ideal of great poetry. It is to be resplendent with the figures of sound and sense, to have a delicate diction, harbour many sentiments and 'flavours', flow evenly with excellent sense, display numerous arts and sciences, illustrate the wealth of grammar and metres and be inspired by the sacred canon. The best of Apabhramsha literature appears to have attempted to realize this poetic ideal, but probably none succeeded as much as Pushpadanta.

### The Carita-Kavya after Pushpadanta.

After Pushpadanta, we get numerous Caritakavyas in the Sandhi form, but most of them are known so far only from manuscripts. Of the few published, the Bhavisattakaha of Dhanapala (probably before the 12th c. A. D.) is the most important. This poem too is a Parvakatha in twenty-two cantos. It recounts in a relatively simple style the romantic story of Bhavishyadatta to illustrate the fruits of observing a fast on Shrutapancami or Jnanapancami (ज्ञानपंचमी) which falls on the fifth of Kartika. The story tells us of a merchant's son Bhavishyadatta, who, along with his mother, was discarded for no reason by his father, who then married another wife. When grown up, once he went on a voyage in the company of his younger step-brother, who defrauded and deserted him twice over on a lonely island. But ultimately, thanks to his mother's observing the fast of Shrutapancami, all his woes and difficulties came to an end, he rose to the crest of fortune and for helping the king defeat an aggressor was rewarded with a share in the kingdom. Having died he underwent a few more births and eventually in his fourth birth he attained Omniscience by virtue of having observed the Shrutapancami fast.

Dhanapala's Bhavisattakaha had at least two literature forbears : Tribhuvana's Pancamicariya in Apabhramsha and Maheshvara's Nanapancamikaha (नानपंचमीकहा) in Prakrit. After Dhanapala we have Shridhara's Apabhramsha poem Bhavisattakaha (Sk. Bhavishyadattacarita) in six cantos, completed in 1174 A. D. and still unpublished.

The Karakandacarīya of Kanakamara treats in ten cantos the life story of a Pratyeka buddha (self-enlightened saint). The story of Karakanda figures also in the Buddhist literature.

Paumasini-carīya (Sk. Padmashri-canta) of Dhahula (before the 12th C. A. D.) illustrates in four cantos the evil fruits of deceitful acts by narrating the story of Padmashri in successive births.

The great bulk, however, of the Carita-Kavyas of the Sandhu bandha variety has not yet appeared in print. We cannot do here more than append a list which is far from exhaustive. The works narrate the biography either of some Tirthankara or of some notable figure of Jain mythology or history to illustrate some point of Jain belief, religious practice or pious conduct.

### The Kathakosha Type —

The Sandhu-form serves yet another class of subjects, viz. the one characterized by a chain of narratives woven round some particular body of religious or ethical beliefs, dogmas or practices. The Sayalavīhi-vihana-kavya (Sk. Sakala-vidhi-vidhana-kavya) of Nayanandin (1044 A. D.) in two parts respectively of cantos 56 and 58, and the Kathakosha (Sk. Kathakosa) of Shricandra (11th Cent. A. D.) in 58 cantos narrate stories associated with the verses of the Bhagavati Aradhana (भगवती अराधना), the well-known pro-canonical Digambara work in Jain Shauraseni dealing with monachism. Nayanandin and Shricandra appear to have based their works on similar previous Kathakoshas in Prakrit and Sanskrit connected with the Aradhana.

Here are also to be included the Damsanakaharayana-kosa (Sk. Darshana katha ratna-kosha) of Shricandra (1064 A. D.) in 21 cantos, the Dhammapanikka (Sk. Dharmapariksha) of Harishena (988 A. D.) in 11 cantos, the Chakkammovaesa (Sk. shatkarmopadesha) of Amarakirti (1191 A. D.) in 14 cantos, and possibly the Paramthipayasasara (Sk. Parameshtipralasasara-परमेष्ठिप्रलाससार) of Shrutakirti (1497 A. D.) in 7 cantos, all of which so far remain to be published.

Of these the Dhammapanikka is specially interesting on account of its remarkable subject-matter. It tells us how Manovega converts his friend Pavanavega to Jainism by effectively demonstrating the absurdity of the stories of the Brahminical Puranas. Quite an effective technique is employed for the purpose. Manovega narrates in the presence of Pavanavega all sorts of incredible and fantastic stories about himself before an assembly of the Brahmanas and when they refuse to believe him, he justifies himself by quoting equally absurd incidents from the great epics and Puranas. Harishena's work was based on a Prakrit original and was succeeded by several similar compositions in Sanskrit and other languages. Haribhadra's Dhurtakhyana (दूर्तख्यान—eighth Cent. A. D.) in Prakrit, having a similar purpose and motif was the earliest finished work of this type, though an unrefined version was known even earlier to Haribhadra.

The foregoing brief survey would suffice to give an idea of the importance and richness of the Sandhubandha in Apabhramsha literature.

### The Rasa bandha —

The second important genre in Apabhramsha literature was the Rasabandha which enjoyed the same vogue as the Sandhubandha. It was probably sort of a lyrical composition of moderate length (reminding us of the Sanskrit Khandakavya). In one of its forms it employed

one traditionally fixed metre for the general body of the poem and a variety of choice metres for the purpose of variation.

In the face of its popularity as can be gathered from definitions and extolling reference of the earliest Prakrit prosodists (Svayambhu proclaims it as a veritable elisir to the gatherings of the dilettanti), it is very strange that not a single name of any of these early Rasakas, let alone their actual specimens or excerpts, is handed down to us. And for the later times too, we have very little to relieve our ignorance about this important class of Apabhramsha poems. It seems that there were even some Prakrit and Sanskrit Rasas. But none has come to light so far. Having undergone continuous and basic transformation the Rasaka persisted in some of the New Indo-Aryan literatures down to the end of the nineteenth century (and as Rasas, it is even currently a popular poetic form of composition). There are hundreds of Rasas in early Gujarati and Rajasthani, most of the preserved ones being works of the Jaina authors. But for Apabhramsha all we have got is a tenth century reference to one Ambadevaya-rasa, (अम्बादेवय रास) a twelfth century reference to one Manikya-prastarika-pratibaddha-rasa, a unique thirteenth century poem, Samdesha-rasaka, from the pen of a Muslim author, and one small didactic Jain-Rasa of the twelfth century devoid of any literary significance.

The Samdesha-rasaka of Abdula Rahamana, is a charming Duta-kavya (दूत-काव्य) of 228 stanzas distributed over three prakramas or sections. But this division rests entirely on the development of the theme. After the prefatory section, we are introduced in the section to a Virahini's (विरहिणी) chance meeting with a traveller, through whom she sends a message to her husband who has failed to return from abroad at the promised date. In spite of the overworked theme of love-in-separation, the poet has succeeded in importing to it some genuine freshness and a very facile handling of diction and metre gets the lion's share of this credit. In using one metre for the general frame and more than twenty popular metres for variation, the Samdesharasaka supplies us a typical and the only preserved-example of a genuine Rasabandha. That it is from the pen of a Muslim poet further adds to its uniqueness.

The Upadesharasayana-rasa of Jinadattasuri (1076—1155 A. D.) is a sermon in eighty verses praising the genuine spiritual guide and religious practices and denouncing the spurious ones. It is not a real representative of a Rasaka poem, but a late specimen of a popular literary type pressed in the service of religion. In fact, as it is straight way composed in one single metre without any structural arrangement of parts that usually characterize the Rasaka form, it could as well go under the next section.

#### The Unstructured Types :—

Besides the above two types with a definite structure which required the literary subject-matter to be moulded and organized in a particular form, Apabhramsha also used the 'unstructured' verse form, for long and short themes.

#### The Carita Kavya :—

For the epic narrative, the Sandhibandha was not obligatory, as can be seen from a preserved instance or two of extensive narrative poems using only one metre continuously from

start to finish. This practice is known from Prakrit literature. Guṇadhara being a typical example. Haribhadra's *Neminatha cariya* (Sk. *Neminatha carita*), finished in 1150 A.D. has an extent of 8032 units of thirty-two syllables (*granthagra* ग्रांथग्रा) and is throughout composed in a mixed type of metre called *Radda* (रड्ढा), which consists of two units: a five-lined unit in the intricate *Matra* (मात्रा) metre with a four-lined unit in the *Doha* metre tied on to it. This type does not appear to have any formal divisions. One Govinda preceded Haribhadra by at least three centuries. From citations in the *Svayambhucchandas* of Svayambhu and from other sources Govinda appears to have an epic on the life of Neminatha in different varieties of the *Radda* metre.

Haribhadra's epic as its title indicates narrates the life of Neminatha along with the famous story cycle of the Jain *Harivamsha*. Like his predecessors Svayambhu and Pushpradanta and numerous others Haribhadra has an ornate style revealing a deep influence of the standardized conventions of the Sanskrit ornate *Kavya* in its later form.

### Religious—didactic and Mystical works —

Though Apabhramsha was very rich in narrative (and probably lyric) poetry it does not mean that it was quite so lacking in other poetic varieties. Besides some minor works of a religious—didactic character there are a few works of mystical spirit and contents which testify to the cultivation of spiritual poetry in Apabhramsha.

Of these the *Paramappa—payasa* (Sk. *Paramatmaprakasha* परममल प्रकाश) and *Yogasara* of Yogindudeva (Ap. *Joindu*) are the most important. The *Paramappayasa* is divided into two sections. The first section gives in 123 *Dohas* a free rambling exposition of three types of selves—the external self, the internal self and the supreme self. The second section of 214 stanzas mostly in the *Doha* metre deals with the topics of liberation and the means thereto. Yogindudeva preaches to the mystic aspirant (*Yogi*) the supreme importance of self-realization which can be achieved by renouncing sensual pleasures by adhering to the inner spirit rather than the mere external shell of religion by purifying the mind by meditating on the true nature of the self.

His *Yogasara* in 108 stanzas mostly *Dohas* purports to awaken and enlighten souls disgusted with wandering in the rounds—of births and aspiring for liberation. In form style and contents it has a family likeness with the previous collection.

The same remark applies to the *Doha—pahuda* (Sk. *Doha—prabhrita*) of Ramasimha (possibly before the 12th cent.) which in 212 stanzas stresses the same mystic—moral outlook that distinguishes the spirit from the body and regards realization of the identity of the individual spirit and the superspirit as the *summum bonum* of the spiritual aspirant.

These three works reveal a stock of ideas, terms and symbolisms that is commonly shared by them with Brahminical and Buddhistic works of mysticism. Together they make a noteworthy Jain contribution to Indian mystical literature.

Buddhists too like the Jainas had some of their mystical works in Apabhramsha. Their authors were Siddhas of the Tantric sects of *Vajrayana* and *Sahajayana* deriving from Mahāyāna.

# The Four Niksepas

( A Dissertation on Language and reality )

[Dr. Nathmal Tatia M. A., D. Litt.

Professor of Research in Buddhist Philosophy, Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda]

## 1. Introductory :—

The schools of Indian philosophy grew up as commentaries on texts which recorded the religious experiences and philosophical insights of the ancient seers. And the commentators had to devise techniques of exposition and also interpret texts in the light of the criticisms offered by their rivals in the field. The doctrine of four-fold निक्षेप is one such technique of exposition of words as well as interpretation of the nature of reality. Etymologically, the term stands for 'putting together, or 'classifying,' but this meaning can hardly be recognized in the developed forms of the concept of निक्षेप. We can however discern four distinct phases of the development of the doctrine in the exegetical and logical literature of the Jains viz., (i) निक्षेप as a doctrine of verbal usage, (ii) निक्षेप as a doctrine of aspects of reality, (iii) नाम निक्षेप as entailing a doctrine of import of words and (iv) निक्षेप as a critique of absolutisms. Accordingly, our treatment of the topic also would fall under four sections, each dealing with one of the above four phases. The subject is obviously very wide in scope, and cannot be treated fully in a small dissertation like this. We should therefore, try to study the problem only in broad outline, ignoring subtle details and polemics. In fact, the dissertation should form the subject matter of an independent monograph. The doctrine developed as a critique of a number of important theories regarding language and reality, and an exhaustive evaluation of the different phases of the doctrine involves a critical estimate of those theories. This is obviously a stupendous task which can be undertaken only by a patient scholar who is equally at home in all those philosophical schools which developed in our country.

## 2. निक्षेप— A Doctrine of verbal Usage:—

The Jaina exegetists evolved the doctrine of निक्षेप for the determination of the meaning of a word in its different usages. (I) A word may be used simply as a demonstrative symbol in order to identify a thing or a person. Thus the word इन्द्र can be used as the name of a particular person without the least reference to any king of the heaven, whom the word was originally conceived to refer to. Such usage is classed under what is called नाम-निक्षेप or the usage of a word as a proper noun or name (नाम). (II) The same word can again be used to stand for an image of a king of the heaven, erected in order to evoke feelings of devotion and for worship. Such usage is put under what is known as स्वस्वना-निक्षेप or the usage of a word for a representative form

(स्वापना), imaginary or real, of the person or thing which is the ultimate referend of the word (III) The word इन्द्र may again be used to stand for a person who once enjoyed the status of a king of the heaven or is going to enjoy the same in future and such usage falls under the इन्द्र-निक्षेप or the usage of a word for the material cause or the substance (द्रव्य) of the person or the thing for which the word really stands (VI) Lastly the same word इन्द्र may be used to refer to the actual glory and magnificence (which is the etymological meaning of the word) of a king of the heaven. And this is an instance of the नाम-निक्षेप or the usage of a word to connote the 'living' modes (भाव) of a thing or a person, which (modes) follow from the etymologies or the peculiar associations of the word itself

### 3 निक्षेप—A Doctrine of Aspects of Reality—

The Jain Philosophers discovered in this doctrine of the exegetists a complete view of reality. The name (नाम), the form (स्वापना), the substance (द्रव्य) and the 'living' modes (भाव) constitute the whole of a real. The name must be an internal characteristic (वर्ण) of a thing inasmuch as it has an intrinsic expressiveness with regard to it. Similarly, form is a common characteristic of all entities including our cognitions which derive it from their objects. A real must also have some substance as its core. And as regards the 'living modes', they prove the very existence of the thing and as such require no proof for themselves.

This exposition of the doctrine is obviously a complete reformation and was done when the age of exegesis was gradually giving way to an epoch of independent thinking.

### 4 नाम-निक्षेप—entails a Doctrine of Import of words—

Thirdly, the Jain logician विश्वानन्द developed a full-fledged theory of import of words in connection with his exposition of the concept of नाम निक्षेप.

(a) नाम मेव, a name, that is, a proper noun, and the wish of the speaker (वक्तुर निश्चयः) is the sole determinant of its usage for a particular thing or a person. There are also other factors—viz, universals, qualities, actions and substantives—which determine the usage of words. Thus the word 'cow' refers to a particular cow through the universal 'cowhood' which determines the meaning of the word. Similarly, the word 'white' refers to a white thing through 'whiteness' which is a quality, the word 'moves' to a thing moving through 'motion' which is an aspect of action, and the word 'wealthy' to a rich man because he possesses 'wealth' which is a substantive. The first three words, instanced above, respectively fall under the parts of speech known as common noun, adjective and verb. The word 'wealthy' is an instance of an adjective which is characterised by its reference to another substantive. What distinguishes a proper noun or name from other words is its determinant which is merely a sort of fiat of the speaker. A proper noun moreover is self-contained in the sense that it indicates its referend directly without reference to anything else.

(b) विश्वानन्द notes a view which regarded all words as symbols arbitrarily devised by man to stand for ultimate reals. The universals, qualities, etc., are only subjective

constructions without any objective reality. But the position is untenable inasmuch as the universals, qualities, etc., are distinct determinants of the application of words as shown above. Universals must be accepted as real, for otherwise the fact that the word 'cow' refers to a particular cow through the universal 'cowhood' will remain unexplained.<sup>1</sup> The claims of qualities, actions and substantives as determinants of the application of words to their referends can be similarly established. As regards those words which stand for the determinants—viz., universals, qualities, actions and substantives—themselves, they are pure names (devised by the speaker) inasmuch as an ultimate universal cannot have another universal as its determinant, nor can a quality be determined through another quality, and so on.

(c). There were again thinkers (the *मीमांसक*) who upheld that the words stand for universals alone, and cannot refer to anything else.<sup>2</sup> Thus the word 'cow' stands for 'cowhood' which is directly conjured up as soon as one hears the word. Similarly, the word 'white' conjures up 'whiteness', and the word 'moves' conjures up 'motion'.<sup>3</sup> Even the proper name "दिव" (which is a linguistic nonsense) stands for the vertical universal (viz., personality), which runs through the life history of the person, so named, as a child, a boy, a youth, and so on.<sup>4</sup> विद्यानंद criticizes the position as only a half truth, because it ignores the particulars without which universals would be void concepts.

1. Cf. "The question of the 'reality of universals' receives a certain kind of answer. They are real at least in the speech community, whatever other reality they may or may not have. They are the *sine qua non* of there being any linguistic meaning and therefore of any communication whatsoever. A word intends an object directly, but it always intends a universal indirectly, and these two intentions can never be separated. This situation may be put in the following way. We cannot look at a tall man, let us say, and give the result of our looking in words, without intuiting the seen man as a *man*. We cannot look at this man and give the result of our looking in words without intuiting him as *tall*. The universal is then not that which we see, but that through which we see." Urban : Language and Reality, p. 142.
2. Cf. "Nouns, verbs, adjectives, are all in a sense names and an element of universality inheres in them all. Lotze insists that this first universal is intuitive, is of a very different character from the ordinary class concepts of logic, and is indeed presupposed by them. Perception itself contains this universal." Ibid, p. 118
3. Cf. "There is a sense in which everything denoted by language is universalized. Whatever particular sign is named, the very act of naming, of speaking, transforms and universalizes it. To give the name "cold" to any particular experience not only takes it out of the realm of the merely individual and particular, but also takes it out of the realm of the subjective—objectifies it" —Ibid. p. 117.
4. The following, in continuation of footnote 1, may be compared : "This is true even of the singular term. Thus in the expression 'Nansen skates,' Nansen is a grammatical proper noun and may therefore be supposed to stand for a particular and not a universal.

(d) विद्यानद also records a number of views which recognised pure immutable substance (द्रव्य), in some form or other, as the import of words. Thus there were thinkers who accepted immutable discrete substance-units (गाना नित्यद्रव्यम्) as the meaning of words. There were again others who regarded only one unitary substance (एकम् एव प्रधानम्) as the ultimate referend of words. A third group of thinkers upheld the view that words can at best signify their own selves (स्वल्पमानस्य प्रकाशका) even as a thunder signifies nothing but its own sound. There were yet others who regarded the non-dual Self (पुरुषादेवम्) the ultimate reference of words. All these views have been discussed and criticized in detail by विद्यानद, and we reserve the topic for a separate paper.

(e) A class of thinkers proposed the view that words indicate only individuals. And the individuals, thus known, reveal the universals under which they fall. This revelation which is immediate and necessary, helps us to identify the desired individual on future occasions. विद्यानद rejects the view on the ground that when the individual, indicated by a word necessarily and immediately reveals the relevant universal, it is better to ascribe the power of revelation of the universal to the word itself.

(f) विद्यानद records another view which asserts particular configuration or shapes (वाच्यता) alone as the meaning of words. He, however, finds it untenable on the same ground as was advanced against the upholders of universals as the meaning of words.

(g) Finally, we come to the Fluxist Buddhists who advocated the doctrine of क्षणपोह which spelled a complete paralysis of speech. They regarded discrete momentary entities only as real. Such entities are quite incapable of being expressed in words. And consequently words were conceived to have only the negative function of exclusion of a thing from what it is not (व्यपपोह). Thus words do not stand for anything real, but only for an imaginary universe of things (विकल्प) which pretends to exclude the real forms what it is not. विद्यानद rejects the view on the ground that it ignores the patent fact that negation and affirmation go together and both are fundamental.

(h) The Jaina logician's view of the problem is conformable to his non-absolutistic position in philosophy. A real is both particular and universal in one, and consequently a word, in order to be an adequate expression for reality, must stand for both. The predominance of the universal over the particular in one case, and the predominance of the latter over the former in another are purely expediential.

## 5 निक्षेप—A Critique of Absolutisms—

5 The Jaina philosopher accepts as shown in section 3, name, form, substance and

---

But, as Stout points out, it is really a universal Nansen perceived must be Nansen eating or Nansen sleeping or Nansen skating. The individual Nansen is a universal, as a connecting link of his own manifold and varying states, relations, qualities and activities. We cannot see the individual Nansen except through the universal!—Ibid



## Nayas—ways of Approach and Observation

[ Dr. Nathmal Tatia, M.A., D. Litt., Professor of Research in Buddhist Philosophy,  
Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda ]

The Jaina philosopher has made some astonishingly original contributions in the field of logic and epistemology, which have not been properly assessed and appreciated by the rival schools of Indian thought. Among those I here propose to deal with is a problem which has living interest not only for the professional philosophers, but also for practical men of the world. The problem will have interest for the journalists, politicians and administrators who have to arrive at a decision and chalk out a line of action in the midst of conflicting views and demands actuated by diverse interests and inclinations. This problem is called *Nayas*—ways of approach and observation. Even when the problem is a self-identical singular question of fact or act, persons of different interests and inclinations are bound to study it in different lights and each will claim the infallibility and imperative necessity of his point of view being accepted and implemented. It is not necessary that all of them will be erroneous or misdirected. It is quite possible that there is truth in each of these conflicting presentations. It is a question of paramount importance that these different views and conflicting assertions and truth-claims should be assessed at their real worth and assigned their proper value in an impartial estimation of the situation confronting a thinker.

The Jaina philosopher asserts that each fact, however trivial it may appear, can be thoroughly understood in the context of the entire reality and only in the light of its interconnection with the rest of reality. A real is possessed of an infinite number of aspects and attributes which can be thoroughly comprehended only by a person who is directly acquainted with the whole order of reality, in one word, who is omniscient. But this does not mean that the Jaina here offers a counsel of perfection which amounts to a counsel of despair for a person like us whose resources are limited. Though the full knowledge of all the possible characteristics even of a particle of dust cannot be claimed by anyone of us, the knowledge of one or the other attribute can be attained if we are dispassionate and free from bias for one angle of vision and prepared for approaching it from other stand points. The standpoints are called *Nayas*. A *Naya* is a viewpoint and way of approach from which a person looks at the particular aspect of a thing impelled by a consideration which is in its turn determined by his interest, inclination and aesthetic, intellectual as well as moral equipment. It is entailed by our mental constitution and the exigencies of the human understanding that we should isolate one aspect of the reality and concentrate upon it. There is nothing to impune its validity or expediency provided it does not make us blind or hostile to the other aspects which present themselves to other viewpoints. The conflict becomes irreconcilable when the advocate of a particular aspect develops a fanatic zeal and refuses to view it from other angles of vision. The rivalry and antagonism among philo-

sophers, followers of different religious creeds and also politicians derive their genesis from this exclusive emphasis upon a particular glimpse of the truth.

As we are interested in the logical problem, we select examples of philosophical interest to drive home the truth of our position. An entity can be viewed as possessed of diverse characteristics as they are unfolded to different ways of approach. For instance, a pen is an existant fact and this shows that it has the character of existence which it shares in common with all other entities. Again, it may be regarded as a pen possessed of penhood which it shares with other pens. Again it is found to possess a distinctive individuality which distinguishes it from all other things—pens and not-pens. Now the first character of existence is entirely devoid of diversity. The second character is diverse and unitive. It is diverse from not-pen and is the unitive common character of all pens. So it may be called generic-cum-specific. The third is entirely specific as it belongs to the particular pen. The pen is thus found to possess an entirely generic (अविशुद्ध) an entirely specific (विशुद्ध) and generic-cum-specific (विविधविशुद्ध) character. None of these is to be dismissed as an untrue estimation of the character of the pen. This truth is also attested in ordinary assertions of workaday life. Asked about his residence a man may observe that his residence is in Asia or India or Bengal or Calcutta or Chowringhee or a particular house with a particular number. Ultimately he may observe for the sake of exactitude that as a soul he lives within his own body. Now all these observations are true though the first statement presents a broadly generalized concept and the last the most specific one, the intermediate locations representing graduated scale of specification. This way of approach has been called Nalgama Naya—the way of pantoscopic observation.

Now all these different traits are present and real. The philosophers of the न्यायवैशेषिक school approach reality from this point of view and the result is the discovery of these multiple traits varying in the scale of generalization down to the ultimate limit of specialized content which does not admit of any unitive common bond. The fallacy of this approach, according to the Jaina philosopher, consists in regarding these diverse traits as numerically and qualitatively different from one another and also from the substratum in which they are embodied. The Jaina philosopher admits the reality of these distinctive traits but insists upon their integration in a concrete—real, which is incompatible with their absolute otherness and diversity. They are necessarily bound with the substratum and one another only by virtue of their being related by way of identity-cum-difference. While appreciating the acuteness of the observation of the philosophers of the न्यायवैशेषिक school, he accuses them of abstractionist outlook which prevents the consideration of the unitive bond subsisting *interse*.'

The second way of approach is called synthetic vision which ignores the concrete entity in which the unity manifests itself. Now, a concrete entity is possessed of generic, generic-cum-specific and purely specific characteristics. The most generalized character which any entity exhibits is existence which is also the necessary characteristic of all existent

facts It is creditable for the philosopher who discovers the unitive bond in the diversity of multiple characteristics But when he regards this as the sole and absolute characteristic of reality and dismisses the diverse attributes as unreal appearance, swayed by the dictates of formal logic, he is held guilty of extremism and exclusiveness of outlook The Vedantist of the monistic school has approached reality from this angle of vision and arrived at the conclusion that existence is the only character of reality The diverse characters such as substantiality, cowhood and the shape, magnitude, colour etc are dismissed as unreal appearance on the ground that they cannot claim reality if they be other than existence And the only reality they can claim is due to their identity with existence This facile way of condemning the plain testimony of experience and the preferential treatment of a part of its content are regarded by the Jaina philosopher as the result of this way of approach and observation If, however, a person stops at this discovery of a common bond and asserts it to be the character of reality without any commitment regarding the other characteristics he will not be guilty of an aberration Certainly the knowledge of a slice of reality cannot be false unless the fanaticism of the observer makes it the sole and sufficient character of it This is called Sangraha Naya—the synthetic approach and observation

All extremism is by its very nature bound to create a reaction in the opposite direction This has been called the dialectic movement of thought by Hegel An extremist assertion is compelled by the dialectic of its nature to pass into its opposite The purely monistic outlook as exemplified in the aforesaid approach and angle of vision finds itself confronted by its diametrically opposite point of view which is called *अपह्नव-नय*—the analytic and particularistic approach The exclusively synthetic approach culminates in positing pure being as the only reality But pure being is equivalent to non being because both of them have no character and are as such indistinguishable It may sound paradoxical that being and non-being should be regarded as identical But the paradox will disappear if one calmly reflects on both It is generally supposed that pure being represents plenitude of wealth and non-being stands for absolute poverty But both are abstractions, pure and simple And when one thinks that being is something positive and affirmative as opposed to the negativity of non-being, one has before one's mind the idea of some concrete real A pure universal is only an empty idea if it is divorced from concrete facts of experience What we experience is always a concrete individual and the so-called universal is only an ideal abstraction Whatever has no individuality of its own is a chimera The sky-flower, a barren woman's son, a mare's nest are only names They are never perceived by anybody It is only individuals—say a pen, a table, a jar, a coat—that we happen to observe

Moreover, the criterion of reality is found in causal efficiency A universal *ex hypothesi* has no causal efficiency It is the individual cow that yields milk and not the so-called cowhood It is the pen that writes and not penhood The so-called universals are

only hypostatized concepts which pass for reals only because the mental inertia of the average man prevents him from the labour of judging their worth. Not only the verdict of experience is against these universals but also logic confutes their reality. Well, is the universal different from the particulars or identical with them? If it be identical, then it becomes the individual only, and if it be different it transpires to be an illusory fiction just like the ass's horn. A universal unrelated to individuals is an unthinkable concept, a mere name, an empty nonsense. Well, the opponent swears by the tree-universal or cow-universal or the pen-universal, but what is the tree-universal apart from the trees? If it be different from the trees it will be the negation of the tree and so, like the jar or pen, will cease to have any connection with the tree. No honest thinker can think of a tree which is not the oak or the mango or the teak etc. Nobody can conceive of a triangle which is neither equilateral nor isosceles nor scalene. Experience is the proof of the existence of a thing, and not pure thought. Experience always confronts individuals and not universals. A universal without an individual is an unperceived fact. This analytic empirical approach is sponsored by the nominalists and conceptualists. The Jaina philosopher convicts it of extremism because it puts the telescope on the blind eye like Nelson. The synthetic unity among the particulars of a class which renders classification possible cannot be ignored. Of course, the absolute identity of the universals in different individuals is not endorsed by the Jaina philosopher. But he does not repudiate the universal as an unfounded concept. The universal is an empirical concept and must be given a status in the scheme of reality. The close resemblance of the individuals of a class is too pronounced and patent a fact to be dismissed without incurring the charge of infidelity to experience.

Now the particularistic approach which takes delight in the analysis of a real into particular components cannot stop short at the substantive individuals. And if the individual be regarded as an enduring and abiding entity persisting through the past, present and future, it amounts to the assertion of a universal in another way. The past is defunct and the future is unborn. And if experience be the proof of the existence of a thing, the past and future existence of a fact must be rejected as the real traits of the individuals. What we perceive is the present and so it is the present that can be real. Furthermore, the past has no casual efficiency and so also the future. The real tree is the present one which exercises casual efficiency. The past tree does not serve any purpose or give any advantage or disadvantage. So logical consistency demands that we should regard only that as real which is existent in the present moment. This line of approach has been pursued by the Buddhist Fluxist who declares all reals to be momentary in duration.

This approach has been called कदुर्बल्य, that is, the approach which gives the straight and direct glimpse of the thing. The present is the real character of the individual. The past and future determinations are as alien to it as the character of other entities. It, of course does not consider the differences of name or of gender and number thereof as

the determination of the real individual. And so these differences of expression do not affect the individuality of the thing.

The advocate of the next Naya goes one step further in the process of particularization. He agrees with the advocate of the previous approach in the assertion that the present alone is real. But as the real is expressed and characterized by work and words are significant and not unmeaning symbols, the real must be understood in the light of the connotation of the term that stands for it. Each term designates an action, being derived from a verbal root, and it is this action which stamps the fact meant with its distinctive character. And so the word *वट* (a jar) which is derived from the *वृ* 'to exert' stands for the thing which is capable of action viz. drawing water etc. This is the case with all words. The king is one who is possessed of sovereign power. If a man is called by the name 'king,' it has not the meaning of the word 'king.' Similarly the portrait or the statue of a man is loosely identified with the man. The heir apparent to the throne is addressed by the Sycophants 'Your Majesty.' These are all unmeaning expressions because they do not possess the function which the word connotes. Of course this constitutes the difference of the Naya from the previous one.

This view also maintains that the connotation of the terms is bound to differ if they differ in gender and number. The terms with different number and gender cannot be identical. They are as different as their antonyms. The verbal expression is not an external label but has a definite connotation which is bound to differ when the number or gender differs. Man and Woman are different because they differ in gender. It is expressive of an entitative difference. Of course the advocate of this Naya makes concession in favour of synonyms. The synonyms have different connotation no doubt, but as the denotation is identical the reality is not made different by them. The other terms only signify the different attributes and functions which however belong to the same substratum. This is called *शब्द-नय*—the Verbalistic approach.

The next Naya is called *समन्वित* which goes another step further in the process of specification by identifying the etymological meaning (*शब्द-परिनिमित्त*) with the real meaning (*वस्तु-परिनिमित्त*). The advocate of this line of approach maintains that the meanings of words must differ with the difference of words. Each word has got a distinctive connotation of its own. So there can be no synonyms in the true sense of the term. Well, the jar is called *वट*, *कुट*, and also *कुम्भ* in Sanskrit. They are derived from different radicals and each of them has got a distinctive meaning. Thus the *वट*, stands for a particular action, *वृ* 'to exert' stands for crookedness, and *कुम्भ* which is derived from *Ku-* 'to fill up' stands for this action of filling. The derivative words should therefore be properly affixed to facts which have these acts as their connotation. It is not consistent to maintain that the words with different connotations do stand for a self-identical denotation.

If the difference of number and gender constitutes real difference in the meaning, the differences of the so-called synonymous words must be held to be expressive of real

differences. The advocate of this line of approach maintains that there can be no synonyms. Each word must have a different meaning of its own, and the etymological meaning is the real meaning of the word. He does not subscribe to the view that the real meaning and the etymological meaning are different. The very fact that a different word is called into request shows that it must have a different meaning, etymological as well as real. Otherwise it would be reduced to nonsense.

The last verbalistic approach, called *एवम्बुत*, affirms that only the actualized meaning of the word is the real meaning. The word signifies an action and the fact which actually exercises the action should be regarded as the real meaning. So the word *ज* should mean the jar which actually draws water and not the jar which remains idle in a corner of the room. The latter does not possess the connotation and so cannot be designated by the word. Thus the king is the person who actually exercises sovereignty, the minister is one who actually exercises the function of a counsellor and framer of state policy. So when the king is engaged in domestic affairs or talking to his wife he is not the king proper. The exponent of the preceding approach hits upon the truth that difference of words entails difference of meaning, but he fails to grasp the real significance of the connotation when he affixes the word to the fact which is bereft of the action connoted by it. The idle jar is as different and distinct from the water-carrying jar as the pen. If however the word could signify a fact devoid of the connotation there is no logic why it would not be labelled upon a different fact having a different connotation. Light, for instance, means an entity which actually illuminates. If it could be affixed to a lamp which has gone out it could with equal logical propriety be affixed to an opaque stone.

Now all these approaches may be employed in the determination of truth and their misemployment is bound to lead to aberrations. The Jaina philosopher with his characteristic catholicity of outlook and tolerance for other views and readiness to accommodate them and assess them at their proper worth has no hesitation to receive them as estimation of reality. This toleration is however subject to the proviso that they must not be allowed to outstrip their proper jurisdiction. The unitive bond in the midst of diverse attributes is endorsed by the Jaina logician as it is attested by uncontradicted experience. What the Jaina emphasizes is that all these traits are not isolated aspects but integrated in the concrete fact which we experience. The so-called antinomies conjured up by the dictates of abstract logic are only figments of formalism. Pure logic suffers from the defect that it ascribes rigidity to the different aspects and makes them fixed characteristics which come into conflict with their opposites. There is nothing fixed in the world. Everything is impelled to change by the inner dialectic of its constitution. So the opposition of unity to diversity is only a figment. The different approaches only illustrate the truth that the tendency to differentiation and specification, if not checked by reference to the other concomitant traits, will culminate in disastrous results. The specification begins from the third approach. The fourth only concentrates the attention of the knower upon the immediate presents. The

fifth makes the word a determinant factor and the sixth follows it up by abolishing all synonyms. The seventh asserts the actual presence of the verbal meaning to be the sole determinant of the reality. If however it were conceded that each trait is a real factor and it is indifferent to the other traits, then each of them can be accepted as a true estimation of the reality. Of course each way of approach only succeeds in catching hold of a part. But the actuality of the part is undeniable. If the advocate of these different ways of approach asserts that the several findings are exclusive and sole character of the real he will expose himself to the charge of extremism and fanaticism.

In practical life when a politician concentrates on the immediate need of the hour and refuses to take a retrospective or prospective view he makes himself guilty of exclusiveness. All dogmatism owes its genesis to this partiality of outlook and fondness for a line of thinking to which a person has accustomed himself. The Jaina logician welcomes all the light that comes from different ways of approach and integrates them in one whole in which all these finite traits can subsist as moments. This intellectual charity will resolve all conflict and rivalry. So whatever may be the calling and avocation a man may be called upon to pursue he can achieve success and combine it with benevolence and amity if he is alive to the importance and the utility of all the different ways of approach in the study of problems.

---

# Anekanta, Syadvāda and Saptabhaṅgi.

(बनेकान्त, स्यादवाद और सप्तभङ्गी)

[ Dr. Nathmal Tatia, M.A., D. Litt.

Professor of Research in Buddhist Philosophy, Nava Nalanda Mahavihar, Nalanda. ]

## 1. Anekanta (Non-absolutism)<sup>1</sup>

1. The real, according to the Jaina philosopher, is a variable constant. It is being and non-being (becoming included), unity and plurality (one and many), the universal and the particular rolled into one. If causal efficiency is the test of reality, the real cannot be an absolute constant, nor can it be an absolute variable. It must be a variable constant.<sup>2</sup> Similarly, absolute being and non-being, incompatible as they are with causal efficiency, cannot characterize reality. If being is the eternal cause-aspect of the real, non-being is its evanescent effect-aspect. The real is a synthesis of infinite potencies (बनेक-शक्ति-अवित) and also continues through change. It is thus unity and plurality or one and many rolled into one. The presiding and pervading nature of an entity is the universal and the ever changing mode the particular. The postulation of such pairs of characteristics by the Jaina philosopher has been responsible for the designation of his philosophy as बनेकान्तवाद (theory of manifoldness of truth or non-absolutism). Let us study these pairs in some detail.

### 1 (i). Being and Non-being

2. Being, in its universal aspect, pervades all reals, while in its personal character, it is the negation of that pervasion, that is, non-being.<sup>3</sup> Being, as personal, is the self-existence (that is, existence in respect of its own substance, space, time and mode) of a real and non-being is its non-existence (in respect of an alien substance, space, time and mode) which includes the negation of the modes of infinite past (अवस्थाभाव, i.e., non-existence after destruction) and of infinite future (अभाव, i.e., pre-non-existence) as well as absolute negation (व्यवस्थाभाव, e.g., non-existence of colour in air) and infinite numerical differences (व्यवस्थाभाव i.e., mutual non-existence or non-existence of identity of things). The denial of this non-existence would make the distinction of one thing from another impossible, and thus rob it of its individuality and determinate character.<sup>4</sup> Non-being, therefore, is as much an element in the constitution of a real as being is. Universal being is uncharacterized indeterminate existence or pure affirmation which is the uniting bond of all determinate reals. Personal being is characterized and determinate existence, and is non-being in the sense

1. We owe this happy expression to Professor S. Mookerjee. Vide his JPN.

2. For a detailed study of the problem of causation in absolutist philosophies, see JPN, pp. 25 seq.

3. Cf. TV, iv. 42 (15), p. 258 (lines 28ff.), where the conditions of 'position' and 'negation' are laid down.

4. For details see JPN, pp. 31 seq.



of other than or distinct from universal being. This personal being is determinate self-existence or self-affirmation as distinct from, that is, as non-existence or negation of other determinates coordinate with it. Being and non-being, existence and non-existence, affirmation and negation, thus are the constituents of a real at every stage.

3. This analysis of a real is necessitated by an analysis of the nature of any ordinary experience. Our experience is at once positive and negative. A purely positive experience, being altogether incapable of defining its object, is either a case of confusion or an experience tantamount to 'no experience'. The postulation of a purely negative experience also leads to a similar contradiction. Negation means exclusion of a determinate fact from other such facts.<sup>1</sup> But no such function can be fulfilled by a purely negative experience, as it does not claim any determinate fact as its object. This is obviously a contradiction.<sup>2</sup> This positive-cum-negative character of experience is a proof direct of its object as a synthesis of being and non-being, existence and non-existence, as explained above. This is also corroborated by the fact that the affirmative propositions become fully significant only when supplemented by the correlative negative propositions and vice versa. Neither the affirmative nor the negative proposition, taken by itself, is capable of giving the intended sense in its fullness.

4. Here the problem of the relation between the real and its characteristics and between the characteristics themselves crops up. For the sake of convenience, the real may be called a 'substantive' and its characteristic an 'adjective'. What then is the relation between a substantive and its adjective, and also between one adjective and another belonging to the same substantive? The relation cannot be absolute identity, for then the two terms would merge into absolute unity, that is, the relation would annihilate itself. Nor can it be absolute difference, for this would leave the terms unrelated and the relation would be equivalent to 'no relation'. The Jaina philosopher seeks to solve the difficulty by postulating a peculiar kind of relation called 'identity-cum-difference' ( *वेदाभेद* ) which is neither absolute

1. Cf. "...there is more, and not less, in the idea of an object conceived as 'not existing' than in the idea of this same object conceived as 'existing'; for the idea of the object 'not existing' is necessarily the idea of the object 'existing' with, in addition, the representation of an exclusion of this object by the actual reality taken in block." Bergson: *Creative Evolution* (London, 1954), p. 302. Although the Jaina philosopher does not agree with Bergson in regarding negation as a pseudo-idea and a mere species of affirmation, he is in perfect agreement with him in regarding negation as an exclusion of the negatum by positive facts other than it (viz. negatum) and to that extent as sharing the nature of an affirmation. He also does not agree with Bergson in admitting affirmation as 'a complete act of the mind' and negation but the half of an intellectual act, of which the other half is understood, or rather put off to an indefinite future? (*Ibid.*, p. 303). For him each is equally incomplete without the other.

2. न प्रमाणेन विधिमानस्यैव परिच्छिद्यते, परमार्थवृत्तिगुणानुसृत्य तस्य प्रवृत्तेः सौम्यमसंगतम् नमस्तिष्ठति-समानता-प्रसंगो वा । न प्रतिषेधमात्रं, विधियपरिच्छिन्नानस्य इदम् अस्माद् व्यासृजं इति ब्रह्मिण्यु-अथक्तेः SKh, IX, pp. 163-4.

identity, nor absolute difference, nor an artificial conjunction of the two, but a new type which is *sui-generis* (स्वयन्तरालक).<sup>1</sup> Accordingly, the real also as conceived by him, is neither absolute being, nor absolute non-being, nor an artificial synthesis of the two, but 'a focal unity of being and non-being, which cannot be reached by logical thought'—a unity which is 'immanent in the elements, but at the same time transcends them in that it is not analysable into elements'.<sup>2</sup> This estimate of relation does not allow the terms to merge, nor to fall apart. The substantive owns its adjectives on account of its identity with them, and the adjectives preserve their individuality on account of their difference from the substantive. The adjectives do not fall apart on account of their identity with the substantive, and the substantive does not lose itself in its adjectives on account of its difference from them.

5. The वैशेषिक philosopher has levelled the charge of truism (सिद्धसाध्यता) against the doctrine of existence in respect of one's own nature (स्वस्वेष सत्त्वम्) and non-existence in respect of an alien nature (परस्वेषेण असत्त्वम्) and the charges of triviality and insignificance also follow from it. But the above evaluation of the nature of relation, implied by the doctrine, should be considered sufficient for the refutation of these charges. For the वैशेषिक philosopher, the relation of identity-cum-difference is quite novel, and the light that it throws on the nature of the real is quite momentous and significant.<sup>3</sup> The real cannot be, as already shown, either absolute being or absolute non-being. Here by 'absolute being' we understand what is eternal, positive and absolutely unamenable to change, and by 'absolute non-being' what is absolutely negative and devoid of all characterization. These are respectively the postulates of the Vedantic monist and the Buddhist nihilist. Similarly, the real cannot be either 'pure being' or 'pure non-being'—the expression 'pure being' standing for 'being without becoming' or 'continuant without change' (change in the sense of real creative change and not mere actualization of the potential), and 'pure non-being' standing for 'becoming without being' or 'change without continuant'. These may respectively be regarded as the postulates of the सांख्य evolutionist and the Buddhist fluxist. The Jaina philosopher believes in being tolerant of non-being, and non-being tolerant of being.<sup>4</sup> For him, in other words, being and becoming are informed with each other and go *pari passu*, one without the other is impossible.

### 1.(ii) Unity and Plurality or One and many

6. From the above analysis of the real into being and becoming, it follows that it is also unity and plurality, or one and many. If the real as being is self-identical unity, i. e., one, the real as becoming is plurality, i. e., many. A positive entity (वाच) —e.g., the self—is *ipso facto* plural, unlike

1. See AJP, p. 65.

2. See JPN, pp. 114 and 115.

3. See AJP, pp. 90 Seq.

4. For the Jaina philosopher's arguments proving the absence of contradiction between being and non-being, vide infra, section 2, §/5.

negation (वन्नाव) which, being homogeneous, does not brook distinction or plurality within itself, and at least six distinct stages—viz origination, continuity, transformation, growth, decay and lapse—can be distinguished in its process.<sup>1</sup> Plurality, in fact, is plurality of aspects, and the multitude of concepts and the corresponding linguistic expressions, related to a single fact, is a proof of the reality of these aspects.<sup>2</sup> The unitary real ought to be regarded as plural also on account of its being an intergration of numerous energies (अनेक शक्ति-प्रवित्तत्वात्).<sup>3</sup> Its temporal continuity and ever emerging novelty also argue its manifold character. "Strictly speaking," as has been observed by Professor Mookerjee, "a thing is neither an absolute unity nor split up into an irreconcilable plurality. It is both unity and plurality all the time." There is no opposition between unity of being and plurality of aspects. The opposition would have been inevitable if the unity of a real varied with each aspect. But the varying aspects are affirmed of the self-identical subject and this proves that the unity is not affected by such predication. A thing is one and many at the same time—a unity and a plurality rolled into one."<sup>4</sup>

### 1(iii). The Universal and the Particular

7 Reals are universals and particulars synthesized into one. The universal is the unitive bond running through the particulars and the Jaina philosopher has recognized two kinds of it, viz the vertical universal (ऊर्ध्वतर सामान्य) and the horizontal universal (सिर्ध्वतर सामान्य). The self-identity of the real, running through its temporal process, is the vertical, and the bond that unites one real with others in space is the horizontal universal. Almost all later Jaina logicians however, under the influence of the Buddhist philosophers like चरकसिद्धि and others, have identified the horizontal universal with similarity which they regard as a quality different in different individuals. The disastrous consequences of this reassessment of the nature of a universal have been thoroughly examined by Professor Mookerjee in his celebrated work, 'The Jaina Philosophy of Non-absolutism' (Chapter IX), and an impartial student of philosophy cannot but agree with his findings. We should stick to the original (earlier) Jaina position and should not accept an interpretation as faithful if it goes against the fundamental postulates of non-absolutism. Let us now study in brief the grounds for the admission of real as a unity of the universal and the particular.

8 A 'jar as jar' cannot be distinguished from another 'jar as jar' and this incapacity of thought to distinguish the two argues their identity in respect of the characteristic of jar-hood. Although the two jars are separate in respect of their separate substantial, spatial, temporal and modal determinations, their identity *qua* jar cannot be got rid of. Identity, in the ultimate analysis, is an identity of characteristics belonging to different entities. What

1 TV, iv 42 (4).

2 TV, iv 42 (5).

3 TV, iv 42 (6).

4 JPN. pp 29-30.

cannot be distinguished in any particular respect must be accepted as identical in that respect. The 'colour as colour' of a coloured thing cannot be distinguished from 'colour as colour' of another coloured thing, and therefore the two colours must be regarded as identical, though they belong to two separate things and may also be two different colours, say red and green. Thus 'red' and 'green' are identical as colour and different as specific determinations of it.<sup>1</sup> Mere spatial separateness of two entities does not prove numerical difference of their characteristics. There can be spatial separateness without numerical difference, e. g., between two distant parts of a patch of colour, and similarly there can be numerical difference without spatial separateness, e. g., between the colour and shape of the self-same object. Thus there is nothing repugnant in admitting the relation of identity-cum-difference in respect of characteristics between any one entity and another. Neither identity without difference, nor difference without identity is possible. Now as the identity presupposes the universal and the difference the particular, the real is a synthesis of the two. In other words, the real is a 'concrete universal.' "Things are," observes Professor Mookerjee, "neither exclusively particulars, nor are they exclusively universals, but they are a concrete realization of both. The two elements can be distinguished by reflective thought, but cannot be rent asunder."<sup>2</sup>

9. This analysis of a real into universal and particular is significant in that it gives a penetrating vision of the interrelatedness of reals and their uniting bond. It should be understood that the two elements do not exhaust the real, but are mere indicators of the comprehensive and transcendent nature of it. "A real", again to quote Professor Mookerjee, "is neither a particular nor a universal in an exclusive manner, but a synthesis which is different from both severally and jointly though embracing them in its fold. A real is *suī generis*."<sup>3</sup>

10. We have now seen how the pairs of characteristics—viz. being and non-being, unity and plurality or one and many, the universal and the particular—unfold the nature of a real as a microcosm and macrocosm in one. The Jaina philosopher's dual points of view (*nayas*)—viz. synthetic ( *संश्लेषिक* or *निश्चय* ) and analytic ( *व्यतिरेकिक* or *अवधार* )—also point to the same truth.<sup>4</sup> The entire corpus of Jaina metaphysical literature is inspired by this dual approach, though the far-reaching implications of it are not always visualized, not unfolded in the light of the needs of ever progressing thought. The charac-

1. W. B. Johnson has proposed to call such comparatively indeterminate characteristics as colour and shape determinables in relation to such specific characteristics as red and circular which he calls determinates.—See his *Logic*, Part. I (Cambridge, 1921), p. 174.

2. JPN, p. 6.

3. JPN, p. 13.

4. JPN, pp. 301 and 309.

teristics of being-cum-non-being, unity-cum-plurality, universal-cum-particular are certainly repugnant to the abstract ways of our logical thought and understanding, but none the less they are verdicts of plain experience and as such true measures of reality. The whole truth may not be understood, but there is no reason why we should be dissuaded from pursuing the way shown by our plain experience and capturing whatever vision the pursuit may provide. In this connection, the following remarks of Bradley regarding the knowledge of unity which transcends and yet contains every manifold appearance are worth remembering. "Our complete inability to understand this concrete unity in detail is no good ground for our declining to entertain it. Such a ground would be irrational, and its principle could hardly everywhere be adhered to. But if we can realize at all the general features of the Absolute, if we can see that somehow they come together in a way known vaguely and in the abstract, our result is certain."<sup>1</sup>

## 2. Syadvada (Relativism)

11. A real, as shown, has pairs of characteristics which oppose (negate) each other, and we have also seen how this opposition is resolved in the uniqueness of the real. In order to exhibit the internal harmony of these apparently opposed characteristics and also to attain logical and linguistic precision, the Jaina philosopher has proposed to prefix the restrictive expression *स्यात्* (which means 'in some respect' or 'with reference to a particular aspect or context') to those propositions which have such conflicting characteristics as predicates. The expression *स्यात्* moreover brings out the relative validity of the predication and is thus a corrective against the absolutist ways of thought and evaluation of reality.<sup>2</sup> And the practical application of non-absolutism (*नवैकान्तवाद*) which necessitates the invention of this linguistic tool for logical precision is known as *स्याद्वाद* (relativism). To illustrate this application by a concrete example, let us take the eternal-cum-evanescent nature of the real. A real is eternal in respect of its substance (*द्रव्य*) and evanescent in respect of its modes (*गुण*). In other words, the characteristics of eternity and evanescence are to be predicated of the selfsame real with reference to its two different aspects, viz. the substantial and the modal. The real *qua* subject of a proposition, at every stage of its analysis, is found to be a unity of two 'opposite' elements and as the predicated characteristic can refer to only one of those two elements, it must be held to be true of only that element and by this very fact untrue of the other.<sup>3</sup> The predication is thus found to be

1. *Appearance and Reality* (Oxford, 1955), pp. 141-2.

2. Vide JPN, p. 132.

3. Cf. "There is only one way to get rid of contradiction, and that way is by dissolution. Instead of one subject distracted, we get a larger subject with distinctions, and so the tension is removed. We have at first A, which possesses the qualities c, and b, inconsistent adjectives which collide; and we go on to produce harmony by making a distinction within this subject. That was really not mere A, but either a complex within A, or (rather here) a wider whole in

only relatively true.<sup>1</sup>

## 2(i). Relativism and Laws of Thought

12. Let us now see if this relativism of predication has any bearing on the traditional Laws of Thought, which, to be significant, must, besides being true measures of reality, formulate principles of valid predication.

12 (A). The Law of Identity is the simplest of all possible laws of judgments and must, to be significant, set forth their minimum conditions, viz. meaning and truth. A judgment which has no meaning is no judgment, and a judgment whose truth cannot be ascertained is an idle gibberish.

q<sup>11</sup> In its bare form 'A is A', the law does not possess any significance and is apparently nothing more than tautology. If, however, it is taken to express the mere identity of the

which A is included. The real subject is A + D; and this subject contains the contradiction made harmless by division, since A is c and D is b. This is the general principle, and I will attempt here to apply it in particular. Let us suppose the reality to be X (a b c d e f g .....), and that we are able only to get partial views of this reality. Let us first take such a view of 'X (a b) is b'. This (rightly or wrongly) we should probably call a true view. For the content b does plainly belong to the subject; and, further, the appearance also—in other words, the separation of b in the predicate—can partly be explained. For, answering to this separation, we postulate now *another* adjective in the subject; let us call it  $\beta$ . The 'thatness', the psychical existence of the predicate, which at first was neglected, has now also itself been included in the subject. We may hence write the subject as X (a b  $\beta$ ); and in this way we seem to avoid contradiction. Let us go further on the same line, and, having dealt with a truth, pass next to an error. Take the subject once more an X (a b c d e .....), and let us now say 'X (a b) is d'. This is false, because d is not present in the subject, and so we have a collision. But the collision is resolved if we take the subject, not as mere X (a b), but more widely as X (a b c d). In this case the predicate d becomes applicable. Thus the error consisted in the reference of d to a b; as it might have consisted in like manner in the reference of a b to c, or again of c to d. All of these exist in the subject, and the reality possesses with each both its 'what' and its 'that'. But not content with a provisional separation of these indissoluble aspects, not satisfied (as in true appearance) to have a  $\alpha$ , b  $\beta$ , and d  $\delta$ —forms which may typify distinctions that bring no discord into the qualities—we have gone on further into error. We have not only loosened 'what' from 'that', and so have made appearance; but we in each case then bestowed the 'what' on a wrong quality within the real subject. We have crossed the threads of the connexion between our 'whats' and our 'thats'; and have thus caused collision, a collision which disappears when things are taken as whole."—*Appearance and Reality* (Oxford, 1955), pp. 170-1.

1. Cf. "We found that some knowledge was absolute, and that, in contrast with this, all finite truth was but conditional. But when we examine it more closely, this difference seems hard

subject and the predicate, it goes only half way towards the acquisition of meaning, because it leaves out the difference without which the identity is unmeaning.] In order, therefore, to invest the form 'A is A' with full meaning and truth, we should interpret the predicate A as a characteristic 'a' which is true of a part of the subject A. We now have the form 'A (a b...) is a' which is *meaningful*, because it exhibits in full the identity-cum-difference between the subject and the predicate, and also *true*, because the predicate belongs to the subject. In the language of the Jaina philosopher, the above form can be expressed as 'In one particular aspect (स्वात्), A is a'. The Law of Identity thus becomes significant if interpreted in the light of स्वादाय.

Here one important fact about judgment or proposition<sup>1</sup> should be clearly understood. A proposition which is once true is always true. Certain logicians have denied this dictum, and their denial appears to be due to, in the words of Mr Johnson, "a confusion between the time of which an assertion is made, and the time to which an assertion refers ; or as Mr Bosanquet has neatly put it—"between the time *of* predication and the time *in* predication".<sup>2</sup> Thus taking as example the proposition 'The mango is green,' we must say on the one hand that if the proposition is true at any time, it is true at all times ; but on the other we must not say that if the predicate 'being green' is true of a given subject at one time, it will be true at all times. The time *of* predication, i.e., the time at which the judgment is made, is, relatively to the content of the judgment, a mere accident. The time *in* predication is the relation of the predicated characteristic to the subject. 'Green,' in the above example, is true of 'mango' at only a particular moment or duration of time of the latter's existence, and thus the time here is an essential constituent of the subject of the judgment. With the change of this temporal context of the subject, the truth of the predicate may change. But this change has no effect on the time of the judgment and hence also on its truth. The problem however

---

to maintain. For how can truth be true absolutely, if there remains a gulf between itself and reality? Now in any truth about Reality the word 'about' is too significant. There remains always something outside, and other than, the predicate. And, because of this which is outside, the predicate, in the end, may be called conditional. In brief, the difference between subject and predicate, a difference essential to truth, is not accounted for. It depends on something not included within the judgement itself, an element outlying and, therefore, in a sense unknown. The type and the essence, in other words, can never reach the reality. The essence realized, we may say, is too much to be truth, and, unrealized and abstract, it is assuredly too little to be real. Even absolute truth in the end seems thus to turn out erroneous."—Ibid., p. 482.

1. We agree with W. E. Johnson (*Logic*, Part I, p. 1) in regarding a proposition as 'that of which truth and falsity can be significantly predicated' and also in refuting the view that the proposition is the verbal expression of the judgment as an error.
2. Johnson : *Logic*, Part I, p. 235. Also Bosanquet : *Logic* (2nd Edition), Vol. I, p. 203.

concerns the nature of propositions in general and not the Laws of Thought in particular. We understand the laws as laws of the truth or falsity of predicates only, and not, as some modern logicians have done in order to avoid the difficulties, as laws of the truth or falsity of propositions.

The Law of Identity is also formulated as 'whatever is, is', which may ontologically be interpreted to lay stress on the static character of things. But nothing, as shown, is static according to the Jaina philosopher, and so the formula is not acceptable to him.<sup>1</sup> The Vedantist would have no objection against this interpretation of the law, because he believes in reality as static.

12 (B). The Law of Contradiction is symbolically expressed as 'A is not both A and not-A', and may be regarded as only the complement of the Law of Identity. It supplies something without which the Law of Identity is not logically complete or distinctly intelligible. If A is A, A cannot be not-A. In other words, 'nothing can both be and not be.'

The Jaina philosopher has shown being and non-being as simultaneously true of a real and hence we cannot agree to the above interpretation of the law. Absolute being and absolute non-being are certainly exclusive of each other. But this is not the case with concrete being which alone is real according to the Jaina philosopher. Concrete being is being tolerant of non-being. Absolute being and absolute non-being are only figments of abstract logic.

The field of application of the Law of Contradiction, therefore, should be ascertained by the observation of concrete cases in the real world. Characteristics which cannot exist together simultaneously are contradictorily opposed, and the law can be usefully applied to the cases of such characteristics. Thus a patch of colour cannot be red and green at the same time and hence red and green can be accepted as contradictorily opposed. But a variegated linen showing patches of different colours can be red and green at the same time (though of course in different parts), and the Jaina philosopher, unlike the Vedantist and the Buddhist absolutists, does not find any contradiction in this. Our experience is thus the sole determinant of contradiction and no abstract logical formulas can give an insight into the nature of the concrete things of the world.

12 (C). The Law of Excluded Middle is symbolically represented as 'A is either B or not-B'. Interpreted in the plain sense, this law means that the negation of any predicate is an absolute alternative to it, that is, if one is false the other must be true. This means that falsehood can establish truth. But this discovery of truth is vague and practically useless, because one of the terms, viz. not-B, is indeterminate and absolutely incapable of giving a determinate fact which alone makes the predicate significant. This is a defect which makes the law trivial and insignificant.

13. The Laws of Thought are thus found to be vitiated by serious defects—all of

---

1. See JPN, pp. 8 Seq.



which are primarily due to their aprioristic foundations. By the idealist philosophers the laws were used for the refutation of the positions of the realists who could never be convinced of the validity of these laws as instruments of the discovery of truth. "The difference between the realist and the idealist," in the words of professor Mookerjee, "hinges upon this fundamental difference of view of the validity of the Laws of Thought—whether they are known empirically or *a priori*." It seems that the difference between them is irreconcilable, being more or less bound up with the innate difference of our predispositions and tendencies from self to self. The result is an uncompromising antagonism between our respective outlook and attitude."<sup>1</sup>

## 2 (ii) Opposition

14 The fountain-head of all this logical controversy is the estimation of the relation between being and non-being. The formulations of the Laws of Thought are inspired by the belief that there is innate opposition between being and non-being—an opposition which is absolutely incapable of dissolution. But the Jaina philosopher is unable to appreciate the *raison d'être* of this belief. Opposition (*viruddha*), according to him, is exhausted by the following three types of relation, none of which can be shown to obtain between being and non being.<sup>2</sup>

14(A) The first type of oppositional relation is represented by the relation of destruction, which obtains between the destroyable and the destroyer ( *वध-वातक* ), e.g., between snake and mongoose, or fire and water. The destruction in such cases is possible only when two coexistent positive facts come together into collision and the one overpowers the other. There is not such relation of destruction between being and non being, as the two, according to the opponent himself, do not coexist in a common substratum even for a moment. If, however, the two are admitted to coexist in a common substratum, none would destroy the other, because both are equally powerful on account of their independent and equally powerful origin.

14(B) The second type is represented by the relation of non-coexistence ( *सहानवस्था* ), which obtain between characteristics originating at different moments of time, e.g., between greenness and yellowness of the selfsame mango at different moments of its existence. Yellowness in this context can only succeed greenness and can never coexist with it. This type of opposition also does not hold good between being and non-being. The characteristic of non being cannot succeed the characteristic of 'being' in the same sense as yellowness succeeds greenness. Non being cannot inherit the locus of being, because the locus of being has ceased to exist along with the cessation of being. And non being without a locus is as ununderstandable as square-circle. The logical difficulties of pure being and pure non being have already been discussed.<sup>3</sup>

1 JPN, pp 15 6

2 TV, iv 42 (18)

3 Vide supra, section 1 (i)

14(C). The third type of oppositional relation is represented by the relation of obstruction, which obtains between the obstructed and the obstructor (प्रतिवन्ध-प्रतिवन्धक); e. g., the conjunction of a fruit with its stalk obstructs the gravitation of the fruit towards the earth. This type of opposition also is not possible between being and non-being. Being is not an obstructor of non-being, because the existence of being does not obstruct the existence of non-being. We have already seen how the object of our experience is a synthesis of being and non-being.<sup>1</sup>

15. None of these three types of opposition can be discovered by pure thought unaided by empirical knowledge. The destructive opposition is observed when two positive facts actually collide, the opposition of non-coexistence is witnessed when one fact vanishes in advance in order to give place to another fact, and the obstructive opposition is admitted when one fact is found to resist the occurrence of another. We cannot admit any collision between being and non-being, as one of the terms, viz. non-being, is not a positive fact. Nor do they exhibit the opposition of non-coexistence, because neither being nor non-being can be conceived as vanishing in order respectively to give place to non-being and being. The obstructive opposition also does not obtain between being and non-being, because none of the two can obstruct the occurrence of the other. The opposition between being and non-being thus cannot be illustrated by any empirical example. In fact, pure being and pure non-being are themselves only imaginary creatures and consequently the question of their mutual opposition should not arise at all. Determinate being and determinate non-being alone are true. Such being and non-being are only two diverse characteristics synthesized into the unity of the real. There is not any kind of opposition between them, as there is none between the colour and the shape of the same thing. Opposition or contradiction, in fact, arises when there is mere conjunction and no real synthesis. Characteristics are not contradictory because they are diverse, for the real holds diversity in unity. "Contradictions exist", says Bradley, "so far only as internal distinction seems impossible, only so far as diversities are attached to one unyielding point assumed, tacitly or expressly, to be incapable of internal diversity or external complement. But any such fixture is abstraction, useful perhaps, but in the end appearance. And thus, where we find contradiction, there is something limited and untrue which invites us to transcend it."<sup>2</sup>

### 3. Saptabhangi

(The Doctrine of Seven Ways of Predication or Seven Modes of Truth)

16. The सप्तबंगी (the doctrine of seven ways of predication or the seven modes of truth) is the logical consummation of the doctrines of अनेकान्तवाद (non-absolutism) and स्वाभाव (relativism) described above. We have seen how a real is characterized by

1. Vide supra, section 1 (i).

2. *Appearance and Reality*, p. 505.

pairs of characteristics which are 'opposed' to each other. Now if we take any one of these pairs—say the pair of the characteristics, viz., existence and non-existence (being and non-being)<sup>1</sup>—and examine the nature of the real, revealed by these characteristics as predicates we find that there are just seven, neither more nor less, ways in which the characteristics can be predicated of the real, each way of predication revealing a new mode of truth. We have seen<sup>2</sup> how a real is 'a focal unity of being and non-being (or existence and non-existence) which cannot be reached by logical thought. Now as this unity transcends the reach of logical thought, it is also, for the purpose of predication, beyond the range of speech. In other words, a real is inexpressible or unspeakable (or indefinite from the standpoint of formal logic)<sup>3</sup>. We thus get a third characteristic, viz., inexpressibility (which, as shown, stands for the unique synthesis of existence and non-existence), besides the two, viz., existence and non-existence. These are three quite independent characteristics. Now as the total number of combinations of three things taken one, two or three at a time is seven, the total number of predicates that can be constituted by various combinations of the three characteristics is also seven. These seven predicates are—(1) existence, (2) non-existence, (3) existence and non-existence, (4) inexpressibility,<sup>4</sup> (5) existence and inexpressibility, (6) non-existence and inexpressibility and (7) existence, non-existence and inexpressibility. There cannot be any eighth combination without repeating the same characteristic twice. What is now to be examined is whether each of these seven predicates reveals a new mode of truth. This can be best done by examining the import of the seven predicates together with the significance of the propositions embodying them.

### 3(1) Import of the Seven Predicates

17(1) The first predicate is 'existence' which means 'existence in a specific context,' that is, determinate existence. A jar certainly exists in its own context (एवाद् अस्ति पद) It has its own substance (द्रव्य), space (क्षेत्र), time (काल) and mode (भाव). In one word, it has a determinate (personal) being. The determinate existence rebuts the possibility of absolute being and absolute non-being. This point has already been elaborated<sup>5</sup> and

- 1 The Jaina philosopher does not distinguish between being and existence, which are always concrete.
- 2 Vide supra, section 1 (i), § 4.
- 3 Vide JPN, p. 115.
- 4 This fourth predicate is sometimes given as the third, and in that case the third is given as the fourth. See TV, IV 42(15). In fact, the oldest source of these predicates, viz., the भावनी-सूत्र (X 11 10 469) assigns to it the third place and this is also the demand of the logic behind the dialectic of sevenfold predication. For the order followed by us, see TV, I 6(5). Both these orders of enumeration are followed by the Jaina logicians without discrimination. See also the note on this point by Professor Dalsukh Malvaniya in his Introduction (pp. 40 ff) to his edition of the भावनी-सूत्र (Singh Jain Series, XX).
- 5 Vide Supra, section 1 (i), § 5.

needs no repetition. The significance of the proposition follows from the unique import of the predicate.

It is however to be understood that none of the seven predicates denies the other predicates. Each predicate on the other hand implies the other six as equally important and true characteristics of the real. This implication is expressed by the word *स्यार्*<sup>1</sup> prefixed to every proposition, e.g., in *स्यार् अस्त्येव पटः* which means 'The jar certainly exists in its own context.' This should be carefully noticed in our exposition of the import of the predicates. The implication of *एव* (certainly) in the above proposition is the exclusion of the negation of 'existence.'

17(2). The second predicate is 'non-existence' which means 'non-existence in a specific context'; that is, determinate non-existence. The jar certainly does not exist in another context (*स्यान्नास्त्येव पटः*). This determinate non-existence rebuts the possibility of absolute non-being and absolute being.

The first predicate is concomitant with the second and the second is concomitant with the first. And this is the reason why both can belong to the same subject without conflict and opposition.

17(3). The third predicate is 'existence and non-existence' which means consecutive togetherness of existence and non-existence, that is, distinguishable compresence of the two. The jar exists and does not exist respectively in its own context and in a different context (*स्यार् अस्ति च नास्ति च पटः*). This predicate gives a richer glimpse of the real than that provided by the first and the second. It is not however a mere combination of the two, but presents a complex character of the real—a character which reveals the equipollence of existence and non-existence in the constitution of the real.

17(4). The fourth predicate is 'inexpressibility' which stands for the unique synthesis of existence and non-existence. The jar is certainly inexpressible as having both existence and non-existence as its characteristics at the same time (*स्यार् अवक्तव्य एव पटः*). The third predicate revealed the equipollence of existence and non-existence. But this fourth goes further and gives a glimpse of the real as a unique synthesis of existence and non-existence—a synthesis which transcends the equipollence of existence and non-existence by dissolving them into a unity. This character of a real cannot be grasped by a definite concept and so is not expressible by a definite linguistic symbol which can express only what is positive or negative but never what is 'positive and negative rolled into one'.

This inexpressible or the unspeakable, that is, the indefinite is a peculiar concept of Jaina philosophy. In the words of Professor K. C. Bhattacharya, "The given indefinite—the 'unspeakable' or *अवक्तव्य* as it has been called—as distinct from the definite existent, presents something other than (the) 'consecutive togetherness' (expressed by the third predicate): it implies *सहसंपन्न* or co-presentation which amounts to non-distinction or

---

1 For further implications of *स्यार्*, vide supra, section 2, § 11.

indeterminate distinction of being and negation. It is objective as given. It cannot be said to be *not* a particular position (expressed by the first predicate) nor to be non-existent (expressed by the second predicate). At the same time it is not the definite distinction of position and existence (expressed by the third predicate 'existence and non-existence'), it represents a category by itself. The commonsense principle implied in its recognition is that what is given cannot be rejected simply because it is not expressible by a single positive concept. A truth has to be admitted if it cannot be got rid of even if it is not understood.<sup>1</sup>

One formal difficulty about the term 'inexpressible' requires elucidation. In the third predicate—viz, existence and non-existence—the two characteristics are presented consecutively (क्रमपित), while in the fourth the same two are presented simultaneously (सहपित)<sup>2</sup>. No difficulty is felt in conceiving two diverse characteristics consecutively. But if the same two are to be conceived at once as one concept, the difficulty arises, because the elements of existence and non-existence that are brought together to compose the concept are driven away as fast as we assemble them. This conceptual difficulty is reflected in the incapacity of language to express the two diverse characteristics at once. But this inexpressibility should not be taken to imply the unreality of the co-presented characteristics. Inexpressibility here means mere impossibility of any adequate verbal symbol to express the situation at once. It cannot imply the unreality of the co-presentation of existence and non-existence. Inexpressibility does not prove unreality because expressibility is not the sole criterion of reality.<sup>3</sup> An *ad hoc* symbol also cannot express the situation, because that would also generate its corresponding concepts consecutively.<sup>4</sup> A compound word or even a full proposition also is of no avail on account of the same difficulty. It is because of this complete paralysis of speech to express at once their unique nature that the co-presented characteristics are called 'inexpressible'. 'Inexpressible' thus is a negative term which simply means 'not expressible in language' and nothing more.<sup>5</sup> The proposition 'The jar is inexpressible'

1 This 'non existence', according to Professor K. C. Bhattacharya, is 'universal existence'. Cf. JTA, p. 342, where he describes the second predicate as 'negation or universal existence', cf. also, p. 341, where he says "a determinate existent A is in one respect and is *not* in another respect. This does not simply mean that A is A and is not B. It means that existent A, as existence universal, is distinct from its particularity."

2 JTA, pp. 341-2, The bracketed portions are ours.

3 Vide AM, 16, TSV, I 6 (verses 50-1) SBT, p. 60.

4 For detailed arguments see TSV, p. 140. कञ् अवक्तव्यो जीवादि सत्तामात्रनिबन्धनत्वामावाह्यं वाच्यतायाः

5 साकेतिकमेकपदं तद् अभिधातुं समर्थमित्यपि न सत्यं तस्यापि क्रमेणार्थद्वय-प्रत्यायने सामर्थ्योपपत्तेः—Ibid, p. 140.

6 वक्तव्यत्वाभावस्यैव एकस्य धर्मस्याऽवक्तव्यत्वेन प्रत्यायनात्—Ibid, p. 141.

See JPN, pp. 122-3, where this view is ascribed to Nisargadas. the author of SBT (pp. 69-70).

But SBT has only reproduced TSV.

pressible', therefore, means 'The jar has a complex characteristic which is not expressible in language'. विद्यानन्दि has recorded a view which regarded the 'complex characteristic' as expressible at least by the term 'inexpressible' itself. But he rejects the view on the ground that if the term 'inexpressible' be admitted as capable of expressing the 'complex characteristic', any other word could be invested with that capacity by mere convention—a contingency which leads to self-contradiction in that it refutes the position that the 'complex characteristic' is inexpressible.<sup>1</sup> The purely negative interpretation of the term 'inexpressible' however raises a serious difficulty. It has been asserted by the great Jaina logician Samantabhadra that *if things were absolutely incapable of being expressed, the affirmation of the predicate 'inexpressible' would be illogical*.<sup>2</sup> This is in direct conflict with the negative interpretation. But Vidyanandi solves the problem by interpreting this assertion of Samantabhadra as follows: "If things, that is, reals as characterized by individual characteristics (like existence and non-existence taken one at a time) as well as the reals as characterized by complex characteristics taken simultaneously (as in the fourth predicate) were all alike (admitted to be) *absolutely incapable of being expressed, the affirmation of the predicate 'inexpressible' of any real would be illogical*, because the real (as admitted) is characterized by the absence of expressibility, that is, is incapable of being expressed even by the term inexpressible." The implication of this interpretation is that though expressibility is absolutely negated of the fourth predicate, it is affirmed of the other predicates which take one characteristic at a time. The absolute negation of expressibility thus also does not violate the general principle of the Jaina philosopher that any significant affirmation is concomitant with negation, and any significant negation is concomitant with affirmation.<sup>3</sup> A real is inexpressible in respect of the fourth predicate and expressible in respect of the other individual predicates. Expressibility and negation of expressibility are thus to be understood in different contexts. 'Admission of expressibility' and 'negation of expressibility' in respect of the same aspect of the real is on a par with the admission of 'existence' and 'non-existence' in the same respect, which is a case of self-contradiction.<sup>4</sup>

17(5). The fifth predicate is 'existence and inexpressibility', that is, 'inexpressibility as qualified by existence (which was the first predicate)'. The jar exists (in its own context) and is inexpressible ( स्याद् अस्ति नावस्तव्यत्वं षट् ). The proposition asserts the

1 तच्च न सर्वैवावस्तव्यत्वेन.....सकलिक्रयवान्तरादिव विशेषाभावः—Ibid., pp. 140-1. I have given only the central theme of the arguments.

2 अवस्तव्यत्वात्तेऽप्युक्तिर्वा वाच्यमिति युज्यते.—AM, 32.

3 अस्तित्वं प्रतिबध्येतां विनाभाव्येकधमिणि ।

नास्तित्वं प्रतिबध्येतां विनाभाव्येकधमिणि । —AM, 17-18. For elucidation, see JPN p. 152.

4 TSV, pp. 141 : कथमिदानीम् "अवस्तव्यत्वात्तेऽप्युक्तिर्वा वाच्यमिति युज्यते" इति उक्तं षट्ते.....सर्वं स्याद्वादान्तर-विद्वेष्टितामते । Also see JPN, pp. 123-4, and SBT, pp. 70-1.

comprehension of 'existence' with the 'inexpressible' The jar is inexpressible (indefinite) *qua* a synthetic unity of existence and non existence, but it is none the less expressible (definite) *qua* existent In other words, the 'indefinite' as affirming itself as a 'positive definite' Otherwise, the indefinite would turn out to be an absolute affirmation This fifth predicate is therefore significant in that it reveals the positive aspect of the fourth predicate

17(6) The sixth predicate is 'non-existence and inexpressibility', that is, 'inexpressibility as qualified by non-existence (which was the second predicate)' The jar does not exist (in other than its own context) and is inexpressible (स्यान्नस्ति वाक्व्यवहार इति) The proposition asserts the comprehension of non-existence with the inexpressible The jar is inexpressible (indefinite) *qua* a synthetic unity of existence and non existence, but it is none the less expressible (definite) *qua* non-existent In other words, the 'indefinite' as negating what is other than itself is a 'negative definite' Otherwise, the indefinite would turn out to be an absolute negation This sixth predicate is, therefore, significant in that it reveals the negative aspect of the fourth predicate

17(7) The seventh predicate is 'existence, non existence and inexpressibility', that is, 'inexpressibility as qualified by existence and non-existence (which is the third predicate)' The jar exists (in its own context) and does not exist (in other than its own context) and is inexpressible (स्यास्ति च नास्ति वाक्व्यवहार इति) The proposition asserts the consecutive presence of existence and non-existence with the inexpressible The jar is inexpressible (indefinite) *qua* a synthetic unity of existence and non existence, but it is none the less expressible (definite) *qua* existent and non-existent consecutively In other words, the 'indefinite' as consecutive affirmation and negation is both a positive and a negative definite This seventh predicate is significant in that it reveals the double character of the indefinite

### 3 (u) The Seven Predicates as Seven Exhaustive and Unique Modes of Truth

#### 3(u) (A) The Seven Predicates are Exhaustive

18 We have now explained the import and significance of the seven predicates We have also seen how the number 'seven' is derived by different combinations of the three predicates, viz, existence, non existence and inexpressibility, and also that no further combination is possible without repeating the same predicate twice Of the seven predicates, the first and second are simple, the fourth is complex, and the remaining four are compounds constituted by all possible combinations of the first, second and fourth taken two or three at a time Now if it could be proved that the first, second and fourth predicates—viz, existence, non existence and inexpressibility—exhaust all possible elemental<sup>1</sup> predicates of a real, the conclusion would naturally follow that there are exactly seven, neither more nor less, predicates which can characterize a real in respect of the pair consisting of

1 By 'elemental', we mean 'unitary' The fourth predicate which is a 'complex' is also considered 'unitary' because it stands for the synthetic unity of the real

the characteristics of existence and non-existence. It should, however, be clearly understood in this connection that the seven predicates considered above merely exemplify the patterns which would be followed also by other heptads of predicates constituted by pairs of characteristics like permanence and impermanence, oneness and maniness, and so on. We should also here note that 'expressibility' cannot be regarded as an additional predicate, because the very act of affirmation or negation of a predicate implies it. 'Expressibility' together with its opposite 'inexpressibility' can, however, give rise to another heptad of predicates after the pattern illustrated by 'existence' and 'non-existence'.

19. To come to the main problem, let us see whether the triad—e. g., existence, non-existence and inexpressibility—exhausts all possible elemental predicates of a real. And for this purpose let us analyse the nature of our cognition.

20. Our simplest cognition or judgment exhibits two factors, viz., subject and a predicate, that is, a substantive and an adjective qualifying it. The substantive is the determinandum and the adjective is the determinans.<sup>1</sup> Thus the judgment 'This is jar' may be rendered as 'a particular real manifests the character (indicated by the adjectival import of the word) jar'.<sup>2</sup> Akalanka, in his *सत्त्वार्थवार्तिक*,<sup>3</sup> has discussed in detail the possible meanings of the predicate 'jar', which we shall here briefly notice. He states the proposition in

1 These terms are borrowed from W.E. Johnson who defines them as follows: "We find that in every proposition we are determining *in* thought the character of an object presented *to* thought to be thus determined. In the most fundamental sense, then, we may speak of a determinandum and a determinans: the determinandum is defined as what is presented *to be* determined or characterised by thought or cognition; the determinans as what *does* characterise or determine in thought that which is given to be determined. We shall regard the substantive (used in its widest grammatical sense) as the determinandum, and the adjective as the determinans."—*Logic*, part I, (Cambridge. 1921), p. 9.

2 I am indebted to W. E. Johnson for this rendering of the judgment. The passage which has suggested the rendering is as follows: "The exclamatory judgment 'Lightning' may thus be rendered formally complete by taking as subject term 'a manifestation of reality'. Here I do not propose to take simply as the equivalent of the exclamatory judgment 'Reality is being manifested in the lightning', but rather '*A particular portion of reality* manifests the character (indicated by the adjectival import of the word) lightning'.—*Logic*, Part I., p. 19.

Johnson's view of judgment or proposition, expressed here, is indebted to the views of Bradley and Bosanquet, as he himself has admitted in the following words: "Our conclusion, briefly expressed, is that any proposition *characterises* some fact, so that the relation of proposition to fact is the same as that of adjective to substantive. Bradley has represented a proposition as ultimately an adjective characterising Reality, and Bosanquet as an adjective characterising that fragment of Reality with which we are in immediate contact. In adopting the principle that a proposition may be said, in general, to characterise a fact, I



the accredited form 'In some respect, this is jar (स्याद् षट्).' Here the object represented by the substantive 'this' has two aspects—native (स्वात्म) and alien (परात्म)—which vary according to the intention of the cognizer or speaker. Thus (1) if the intended native aspect is the aspect expressed by the concept or the word 'jar' (in its usual sense), the alien aspect is the aspect expressed by the concept or the word 'non-jar'. In other words, the object in its native aspect is jar (स्वात्मना स्याद् षट्), and in its alien aspect non-jar (परात्मना स्याद् अषट्).<sup>1</sup> The object thus is both jar and non-jar. The principle implied is that the object is a comprehensive fact which includes in itself the opposite characteristics like jar and non-jar. The object as determined by the particular characteristic cognized, that is, as determinandum is the native aspect, and the object as not so determined, that is, the non-determinandum is the alien aspect. Corresponding to the determinandum and the non-determinandum, there are also the determinans and the non-determinans. It is thus seen that the substantive and the adjective of a proposition have two aspects each—one positive, another negative. (2) If, again, the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' as an *ad hoc* symbol, the corresponding alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' as a symbol standing for the usual or any other conventional or attributed meaning of the word 'jar'. The upshot is the same as in the first analysis, viz., the object in its native aspect is 'jar' and in its alien aspect 'non-jar'. Similarly (3) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for the jar-particular, the alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' standing for the jar-universal. Here also the object in its native aspect is 'jar', and in its alien aspect 'non-jar'. Similarly (4) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for the jar-concept, the alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' standing for the external jar-shape (बाह्यो षटकार). In the same way, (5) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for its objective cognition (ज्ञेयाकार, that is, cognition *qua* contemplation, to use Professor Alexander's phrase), the alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' standing for subjective cognition (ज्ञानाकार, that is, cognition *qua* enjoyment, again to use Professor Alexander's phrase). Thus here also the object in its native aspect is 'jar', and in its alien aspect 'non-jar'.

21 This analysis of a cognition has clearly demonstrated that the object of our cognition is always a fact having two aspects—(1) the aspect that is determined by the predicate of the cognition and (2) the aspect that is not so determined. The object is jar

am including with some modification what is common to these two points of view"—*Logic*, Part I, p 14

3 TV, I 6(5).

1 त्व स्वात्मना स्याद् षट् परात्मना स्याद् अषट् को वा षट्स्य स्वात्मा, को वा परात्मा ? षट्बुद्ध्यभिधानप्रवृत्तिरिति स्वात्मा, अथ तयोऽप्रवृत्तिः स परात्मा पदादि । —TV, I 6 (5)

as well as non-jar, existent as well as non-existent, and so on. It is determinandum as well as non-determinandum, that is, determinate as well as non-determinate. This double nature of the real, obtained by analysis, is symptomatic of the fact that the real is a complex of opposites inexpressible by definite linguistic symbol. Thus the predicate 'inexpressible' is also obtained. The real, therefore, is found to be possessed of the triad of predicates—viz., existence, non-existence and inexpressibility—all of which are elemental in the sense that each of them presents a unitary characteristic. The analysis does not yield any fourth predicate which is elemental, and so the triad should be regarded as exhaustive.

22. Now, as the triad of elemental predicates is found to be exhaustive, it follows, on grounds already given, that there are exactly seven, neither more nor less, predicates which can characterize a real in respect of pairs of 'opposite' characteristics. Let us now see whether each of these seven predicates is a unique mode of truth.

### 3 (ii) (B). The Predicates are Unique Modes

23. While discussing the import of the seven predicates in section 3(i), we showed also the significance of each one of them. And as uniqueness, in the ultimate analysis, is nothing but significantness, the unique character of each of the predicates is self-evident. What, therefore, needs a critical estimate here is whether the predicates are modes of truth. By 'a mode of truth' we understand 'a true mode of the real'. The Jaina philosopher, as a realist, believes in the direct cognition of the real and for him, therefore, the judgment 'This is jar' is a judgment about the real. Consequently, he accepts a significant predicate which is not vitiated by any error as a true mode of the real. And as such the seven predicates stand for seven unique modes of truth.

### 3(iii). The Seven Propositions—Their Forms, Significance and Mutual Relation.

24. There are, as shown, seven significant predicates or modes of truth (मंगाः) and as each mode—though obtained by an analysis of any simple cognition or judgment and established by reflective thought—is *prima facie* subject to doubt because of its dialectical nature, there can be seven kinds of doubts (संशयाः) about them. The seven doubts give rise to seven forms of curiosity (विज्ञासाः), which, in their turn, give rise to seven questions (प्रश्नाः). The seven questions require seven answers (उत्तराणि) and the seven propositions, therefore, are asserted to meet the requirement.<sup>1</sup>

25. The accredited forms of the seven propositions—e. g., स्याद् अस्त्येव षट्, and the like—have been given while discussing the import of the predicates in section 3(i), and need no repetition. Their individual significance has also been discussed in the same

1 मंगाः सत्त्वाद्यः सप्त संशयाः सप्त लक्ष्णाः । विज्ञासाः सप्त सप्त सूः प्रश्नाः सप्तोत्तराण्यपि ।

—Quoted in SBT, p.8. See TV, iv. 42 (15) and TSV. p. 132 where all the five heptads of मंग ? (अस्तित्व, नास्तित्व, etc), विप्रतिपत्ति (संशय), विज्ञासा, प्रश्न and वचन (उत्तर) are given.

section The only important problem, therefore, that remains to be examined is the significance of the seven propositions in general and then interrelation

26 A proposition is a sentence which expresses what is either true or false,<sup>1</sup> and what is expressed is its significance True and false propositions are equally significant } if true, they express facts, if false, they fail to do so The seven propositions are significant because expressive, and true because what they express are, on reflection, found to be facts They are also not mere truisms, because they express truths which are not ordinarily recognized as such These truths again are necessary, universal and constructive necessary because neither experience nor logic contradicts them, universal because they are true of all reals, constructive because they give a synthetic view of reality The propositions are also interrelated, and make a system Existence and non-existence are mutually concomitant and they together qualify the same object<sup>2</sup> All the seven propositions follow logically from this dictum In fact, the very first proposition, when logically unfolded, leads to the other six as a matter of necessity Each proposition taken singly is also significant in that it "constitutes", in the words of Professor Mookerjee, "an estimation of reality, which has been either advocated by a school of philosophers as a matter of historical fact or is capable of being entertained as a possible evaluation"<sup>3</sup> But an isolated proposition, according to the Jaina philosopher, does not give the whole truth It may, on the contrary, give an untruth, if taken as negation of other truths, and it can at best, provided it only asserts itself without negating others, give a partial truth, that is, *naya* which is described as neither truth nor untruth<sup>4</sup> The Jaina philosopher, therefore, rejects the validity of the isolated propositions because they stand for extremisms, and knits them together into a system which is known as non extremism or non-absolutism (*anekantavada*)

### 3(1v) Pramāṇa-saptabhāṅgī and Naya saptabhāṅgī

27 प्रमाण stands for the 'whole truth' and नय, as just stated, is 'neither truth nor untruth, but only a partial truth', in other words, if the प्रमाण is a comprehensive

1 Cf Aristotle "Every sentence has meaning' not as being the natural means by which a physical faculty is realized, but as we have said, by convention Yet every sentence is not a proposition, only such are propositions as have in them either truth or falsity Thus a prayer is a sentence, but is neither true nor false"—*De Interpretatione*, 17a

2 अस्तित्व प्रतिषेधेनाऽ विनाभाव्येकवर्गिणि ।  
विशेषणत्वात् सामर्थ्यं यथा भेदविवक्षया ॥  
नास्तित्व प्रतिषेधेनाऽ विनाभाव्येकवर्गिणि ।  
विशेषणत्वाद् वैधर्म्यं यथाभेद विवक्षया ॥ —AM, 17-8

3 For further details, see JPN, pp 166 seq

4 Cf नाप्रमाण प्रमाण वा नयो ज्ञानात्मको यत ।  
स्यात् प्रमाणैकदेशस्तु सर्वथाऽप्यविरोधत ॥ TSV, p 123

(सकलादेहिन्) view of reality, the नय is only a partial ( विकलादेहिन् ) view of it<sup>1</sup> in the sense that it takes into consideration only a particular aspect of the whole situation. In its widest sense, the term प्रमाण means 'valid knowledge', sensuous (consisting of मति and श्रुत) as well as supersensuous (consisting of अवेधि, मनःप्रमाय and केवलज्ञान).<sup>2</sup> But the concept of validity, when analysed, is found to include 'comprehensiveness' without which knowledge is not completely valid. A प्रमाण thus turns out to be a comprehensive knowledge, though there are admittedly different grades of such comprehensiveness, ranging from the most perfect in the केवल-ज्ञान (omniscience) to the most imperfect in the lowest type of मति-ज्ञान (sense-perception). Knowledge as a natural function of the self is inherently comprehensive. This comprehensiveness however lapses as soon as the knowledge is influenced by the abstractionist tendencies of logical thought and language. The lapse in its turn may either halt at the assertion of a particular position without negating (but only implicitly recognizing) the truth of other plausible views, and thus give rise to what has been called नय (or more accurately, दृष्टय); or, it may lose the balance and climb down further by asserting a particular position as the only truth intolerant of other truths and thus give rise to what is known as दुर्नय (wrong view).<sup>3</sup> The contingencies

---

In this connection one may read with interest the following note of Bradley; "And hence it follows also that every 'part' of this whole must be internally defective and (when thought) contradictory. For otherwise how from one to others and the rest could there be any internal passage? And without such a passage and with but an external junction or bond, could there be any system or whole at all which would satisfy the intellect, and could be taken as real or possible? I at least have given my reason for answering this question in the negative. We may even, forgetting other points of view, say of the world,

Thus every part is full of vice,  
Yet the whole mass a paradise."—

Appearance and Reality, p. 510.

1 See TSV, p. 118 (verse 3).

2 For an idea of मति, श्रुत, अवेधि, मनःप्रमाय and केवलज्ञान, see my *Stu dies in Jaina Philosophy* Ch. II.

3 Cf. धम्मचरित्तान्तेपेक्षाहानिलसंज्ञत्वात् प्रमाणनय-दुर्नयानाम्—AS, p. 290 (The passage belongs to बट्टश्री). Also see सम्प्रतिर्क, I. 21st seq. Also cf. वन्यवोधवच्छेद, 28 :

सदेव सत्त्वास्तदिति विचार्यो ।

मीयेत दुर्नीति-नय-प्रमाणैः ॥

According to the last quotation, the propositional forms of दुर्नय, नय, and प्रमाण are respectively सद् एव । (a real is existent only), सत् (a real is existent) and स्यात्सत् (a real is existent in some respect).

In this connection, the views of वीरसेन are worth mention. According to him, a दृष्टय (नय in the above quotations) gives prominence to a particular aspect and must

of नय (sunaya) and दुर्नय arise only when a knowledge situation is sought to be expressed in or understood through inadequate logical categories and linguistic symbols, which fail to express the knowledge in its pristine comprehensiveness unless their significance is rightly analysed. A right analysis leading to a comprehensive logical understanding and linguistic expression is called स्वाहाद,<sup>1</sup> and what leads to only a partial apprehension and expression is नय. In other words, while the स्वाहाद<sup>2</sup> is a complete logical estimate and linguistic expres-

have स्वाह—it does not matter whether it is expressly stated or taken as understood—in its propositional form, while a दुर्नय is a proposition which asserts the exclusive truth of a particular aspect as in the proposition सद्एव (पद्म Vol IX, p 183). Both सुनय and दुर्नय, however, give rise to a comprehensive knowledge inasmuch as the knowledge is ipso facto comprehensive and cannot be fragmentary (जयवल्ग, Vol I, p 204). दुर्नय चापवाद अपि सुनयवाक्यादिव श्रोतुं प्रमाण भवेत्तद्वदे, विषयीकृतकान्तबोधानामाद् । A sunaya expresses the real in its entirety through a particular aspect. This expression of the real in its entirety is known as सकलादेश which is प्रमाणाधीन, that is, under the dominance of प्रमाण. The fragmentary expression of the real, on the other hand, is known as विकलादेश and is embodied in propositions like वस्तुवेव, नास्त्येव, and so on, which are dur-nayas. The विकलादेश is नवाधीन, that is, under the dominance of नया (जयवल्ग, Vol I, pp 201-4). These observations of बीरसेन leaves us in darkness regarding the line of demarcation between a sunaya and a प्रमाण inasmuch as both of them are found to be सकलादेश. The problem of विकलादेश has also been left obscure by बीरसेन. Akalanka has prescribed the use of the expression स्वाह even in the case of विकलादेश (IV, IV 42, 17) and therefore he regards it as sunaya. But according to बीरसेन, the विकलादेश, though giving rise to प्रमाण, is never the less, in its propositional form, a dur-naya.

The distinction between sunaya and प्रमाण is of course very meagre. A sunaya must recognise the reality of aspects other than the one expressed by itself, and in this respect its distinction from प्रमाण is nothing but formal. The element of neutrality or indifference (उपेक्षा) towards other plausible aspects as the distinctive feature of a sunaya is also not very important, because ultimately the indifference in the present context must be taken as conscious of other plausible aspects, and this consciousness is tantamount to an assertion of those aspects. The distinction thus, if any is only quantitative and not qualitative. The problem of विकलादेश may also be viewed from a different angle. विकलादेश is of course an imperfect way of expression and as such it may be viewed as erroneous. The error must find place in its propositional expression and hence the propositions like वस्तुवेव, नास्त्येव and so on, as vehicles of its expression may be justified. The observations of बीरसेन might have been influenced by those weighty considerations, and probably he did not think it necessary to dilate on these details which obviously follow from his above statements.

1 For further information about syadvada and the meaning of the term syat, see section 2 above.

2 Cf. स्वाहाद-केवलज्ञाने सर्वज्ञत्वं प्रकाशने AM, 105.

tic symbols do not play any significant part in their case. Their intuitional comprehensiveness is not disturbed by the vagaries of conceptual thought and the defects of abstract linguistic symbols. Of these four, the *केवलज्ञान* is the most perfect inasmuch as it knows its object completely in all its details. The other three are imperfect in that they are capable of knowing only a limited number of objects with a limited number of attributes and modes. But, in spite of this, they are regarded as comprehensive because of their direct touch with the object and freedom from the association of false opinions and doctrines which destroy their natural freshness and purity. The case of *श्रुतज्ञान*, however, is quite different. It is knowledge derived from verbal expressions and artificial concepts engendered by them, which, on account of their inherent limitations, present a hazy or even a distorted view of the object, and an intellectual effort is needed to clear the haziness or rectify the distortion. The recapture of the full original intuition hidden under logical categories and linguistic symbols is the function of *श्रुत qua प्रमाण* (also called *स्वास्वाद्य*), to understand the standpoint and intention which inspire a particular statement of facts is the function of *श्रुत qua नय*,<sup>1</sup> and the blind insistence on the distorted view is *दुर्नय*.

29 But how can our language overcome its inherent limitations and express the original comprehensive intuition in full? A word (predicate) can express only one characteristic (attribute or mode) at a time and a number of characteristics can be expressed only consecutively (*क्रमेण*) by a number of words. The simultaneous (*परिपक्षन*) expression of all the characteristics of a real in its entirety (*सकलादेव*) is beyond the capacity of language, and hence the problem of the expression in language of the original comprehensive intuition arises. The Jaina philosopher has tried to solve the problem by a device which is symptomatic of his non-absolutistic position. From the substantial (*द्रव्याधिक*) standpoint, a word expresses a characteristic in its aspect of identity with the other coordinate characteristics, and this ontological identity (*अभेदवृत्ति*) among the characteristics of a real is taken as the basis for the extension of the import of a word to all the other coordinate characteristics, from the modal (*पर्यायाधिक*) standpoint, on the other hand, a word expresses a characteristic in its aspect of difference (individuality) from the other coordinate characteristics, and here the basis of a similar extension of the import of the word is metaphorical identity (*अभेदोपचार*) among the characteristics of the real.<sup>2</sup> The

1 Cf. *नयोक्तानुरूपिप्राम*—*लघुटीयस्त्रय*, ५२

*जावक्ष्या वयमयहा तावक्ष्या होन्ति नयवाचा*—*सम्मिलितक*, III 47

*स्वास्वाद्यप्रतिभक्तप्राथमिकव्यञ्जकोनय*—*AM*, 106

2 Cf. *यदा लघुश्रमेण वस्तु एकगुणरूपेण उच्यते, गुणिना गुणरूपम अन्तरेण विशेषप्रतिपत्तेरसम्भवात् एकोहिनीबोअस्तित्वादिव्येकस्य गुणस्य रूपेणाभेदवृत्त्या अभेदोपचारेण वा गिरस समस्तोवक्तुमिच्छते विभाग निमित्तस्य प्रतियोगिनी गुणान्तरस्य तत्रानाश्रयणात्, तदा सकलादेव । कथमभेदवृत्ति कथं वा अभेदोपचार ? द्रव्यार्थत्वेनाश्रयणे तदव्यतिरेकात् अभेदवृत्ति, पर्यायार्थत्वेनाश्रयणे परस्परव्यतिरेकेऽपि एकरवाच्यारोप, तदव्यतिरेकोपचार*—*TV*, iv 42 (14)

extension of the import of a word is thus found to be possible on the basis of identity, either ontological or metaphorical according to the standpoint of the speaker. And the expression *स्यात्* is used to manifest the intended extension of the import of the predicates of the propositions.<sup>1</sup> Each of the seven propositions of the *सप्तसंगी* can thus, if so intended, be made to mean the whole truth in its own peculiar way through the individual characteristic (e.g. existence, nonexistence and the like) directly expressed by its predicate.

30. It may be mentioned in this connection that the Jaina philosophers have enumerated eight distinct factors—viz., time (काल) and the like—which are conceived as differentiating limits as well as integrating bonds of the characteristics of a real and as such respectively conditions of the consecutive and simultaneous expression of these characteristics.<sup>2</sup> Thus (1) time (काल) is a differentiating limit, because a unitary entity cannot *prima facie* possess a number of different characteristics at one and the same time, and if it is found to do so, its unity is dissolved into plurality, there being as many entities as there are characteristics. This is the finding of the analytic (व्याप्य) standpoint. In the synthetic (द्रव्याप्य) standpoint, on the other hand, time is an integrating bond. The plurality of characteristics is found to be somehow bound into a unity by means of simultaneity. Similarly, (2) self-identity (आत्मक्य) of a characteristic is a differentiating limit, because it differentiates one characteristic from another. It is a uniting bond as well in view of its reference to an entity which is the common referend of all other coordinate characteristics. (3) The substratum, (सर्व) likewise, is regarded as a differentiating limit in respect of its aspect that varies with each of its characteristics and as an integrating bond in respect of its aspect that is the constant reference of all those characteristics. In the same way, (4) the relation (सम्बन्ध) of identity-cum-difference that obtains between an entity and its characteristics functions as a differentiating limit when taken as a relation of difference, and as an integrating bond when taken as a relation of identity. Similarly, (5) the influence (वपकार) exerted by each characteristic upon an entity, viewed as an isolated event, is the differentiating limit and the same influence *qua* a common function of all characteristics is the integrating bond. (6) The substance-space (द्रुगिन्द्रेय), likewise, viewed as an inelastic space-point of a particular characteristic is a differentiating limit; but, viewed as a common locus of the coordinate characteristics, it is an integrating bond of those characteristics. In the same manner, (7) the association (संसर्ग)<sup>3</sup>

1 Cf. अथवा स्याच्छब्दोऽयं अनेकान्तार्थस्य चोक्तकः । चोक्तकश्च वाचकप्रयोग-सन्निधिमन्तरेणाभिप्रेतार्थविधोतनाय नालमिति तद्व्योत्यवर्मावाराधमिधानाय इतरपदप्रयोगः क्रियते । अथ केनोपात्तोऽनेकान्तार्थोऽनेन शोष्यते ? उक्त-  
मेतत्त्वमेदं द्रव्या अनेदोपचारेण वा प्रयुक्तशब्दवाच्यताम् एवास्त्वदिति इतरे वर्मा इति—TV. iv. 42(15).

2 तस्य शब्देनाभिधानं क्रम-योगसंबन्धमात्रम् । ते च कालदिगिर्गन्धसंज्ञादार्शन्यात्—TV, 42 (Varttikas 12 and 13)

3 This *संसर्ग* is different from *सम्बन्ध* (the fourth factor mentioned above) in that the former stands for 'difference qualified by identity' while the latter for 'identity qualified by difference.' In other words, in *samsarga* the element of difference is prominent while in *sambandha* the element of identity is salient.—SBT, pp. 33-4.

between an entity and its characteristics can be viewed as a differentiating limit as well as an integrating bond. Lastly, (8) the verbal symbol (शब्द) standing for a characteristic is a differentiating limit in so far as it is expressive of that particular characteristic, but, in so far as it is an expression for the thing possessed of similar characteristics, it is an integrating bond.<sup>1</sup>

31. The possibility of the simultaneous expression of all the characteristics of a real in its entirety being thus established, the concepts of प्रमाण-सप्तभंगी and नय-सप्तभंगी can be easily understood. Each of the seven propositions of the प्रमाणसप्तभंगी for stands for the whole truth. As a member (संग) of the प्रमाणसप्तभंगी, the proposition 'A jar certainly exists in its own context (स्वादस्त्येव षटः)' is intended to be expressive of all the characteristics of the jar in its entirety (सकलादेशः). And this is the case with each of the other six propositions also. Each of these seven propositions expresses the whole subject by means of the particular characteristic predicated in it. The comprehensive character of each of the seven propositions does not make the six propositions other than itself redundant, because each stands for the whole truth in its own peculiar way through a particular characteristic which is directly expressed by the predicate—the remaining characteristics being indirectly implied (by the predicate).<sup>2</sup> Thus, for instance, if in the first proposition 'A jar certainly exists in its own context', the predicate 'existence' directly (प्राधान्येन) expresses the substantial continuity of the jar, it indirectly (गुणभावेन) implies the modal discontinuity of the same thing.<sup>3</sup> In the second proposition the position is reversed, that is, the modal aspect is directly expressed and the substantial aspect is indirectly implied. The meanings of the other five propositions are to be expounded on similar lines.

32. The same septad of propositions (सप्तभंगी) can be viewed as नय-सप्तभंगी if the predicate of each of the propositions is intended to stand for the characteristic which is directly expressed by it without any intention of affirming or denying the indirectly implied characteristics other than the one directly expressed. The intention of affirming the other characteristics indirectly implied would make the proposition a member of the (प्रमाण-सप्तभंगी,) while the intention of denying the same would make it a case of दुर्नय (untrue proposition), and this is why a proposition, in order to be a member of the नय-सप्तभंगी, must be inspired by the intention of asserting the particular characteristic only, without any further implication, positive or negative.

33. The use of the expression स्वात् (e. g. in स्वादस्त्येव षटः) is to be made both

1 See TSV, p. 136.

2 Cf. यद्येव स्वात् अस्त्येव जीव इत्यनेनैव सकलादेशेन जीवब्रह्मगतानां सर्वेषां धर्माणां संग्रहाद् इतरेषां भगवान्मानसं कथं भासयति; नैव दोषः, गुणप्राधान्यव्यवस्था-विशेष-प्रतिपादनार्थत्वात् सर्वेषां भगवानां प्रयोगोऽर्थवान्—TV, iv. 42 (15).

3 Cf. ....तद्यथा, ब्रह्मादिकस्य प्राधान्ये परमिगुणभावे च प्रथमः—Ibid.



## ABBREVIATIONS

AJP	अनेकान्तजयपत्रिका of Hanbhadra
AM	आप्तमीमांसा
AS	अष्टसहस्री of विश्वामित्र
JPN	The Jaina Philosophy of Non absolutism by Dr Satkari Mookherjee
JTA	The Jain Theory of अनेकान्त in 'Studies in Philosophy' Vo 1 —By K C Bhattacharya, Calcutta, 1956
SBT	सप्तभंगीतरंगिणी of विमलदास
SKH	षट्सङ्ख्यगम
TSV	तत्त्वावस्थानवार्तिक
T	तत्त्वार्थवार्तिक (ed by Pt Mahendrakumar न्यायचार्य)

---

# The Problem of Time

J S ZAVERI

The riddle of time is among the oldest and most perplexing of all the problems which confront the philosopher as well as the scientist. Every body, be he a common man, a scientist, an engineer or a philosopher acknowledges not only the existence, but also the usefulness of time. Its tremendous influence on the most common as well as most unusual events is universally recognised. Whenever we talk of any kind of happening, from a casual meeting of two friends to the explosion of a distant star, one of the first questions would be "when did it happen". Time is the immediate and inevitable condition of the modification of every substance. It is an important factor in the movement and other activities of the animate and inanimate things. The velocity of their motions, acceleration etc can only be known and made useful by the application of time. Similarly, freshness and staleness, oldness and youngness, before and after are all results of the influence of time.

But, if we ask a simple question "What is time?" each of these people will probably give a different answer. For most of us common men time is an abstraction marked by events and harnessed by means of clocks and calendars. In mathematical Sciences it is a postulate necessary to explain the laws of Dynamics and useful for the construction of equations of velocities etc. In experimental Sciences (and engineering) it is a continuum which is very useful for calculations of experimental results, making formulae and depicting them by graphs or vector diagrams. For the followers of Einstein's theory of relativity time is the fourth dimension of the four dimensional space—Time continuum. None of these people—common man, Scientist, Mathematician or Engineer—however, care whether time is an ultimate reality or not. It is the business of the metaphysician i.e. the philosopher to be directly concerned with the question of the reality of time.

For the metaphysician, the fundamental problem is whether time is subjective or objective. Expressed in a different (and perhaps a better) way the question becomes Is time ultimately real or merely phenomenal? Do things wear the modes of succession in time merely as a consequence of our own finite imperfect knowledge? Is the entire Reality when directly apprehended by an absolute all embracing experience (as that of a Kevalin i.e. omniscient) non temporal? Is time limited? Continuous? Is there a quantitative element in it? Is it indivisible or infinitely divisible? The questions are posed more with a view to indicate the nature of the problem rather than provide definite answers to them which will be far beyond the scope of the present article. All that we intend to do here is to deal very superficially with some of them by putting the modern conceptions side by side with the ancient ones.

**Classical Philosophical Conceptions :**

The word Kala meaning time is very ancient one in Indian philosophical literature. It is used to express many different meanings. In R̥gveda Kala is said to be the 'Destroyer of the Universe'. It is also used there to mean an Era or Age. In Atharva Veda, Kala is accepted as an eternal reality and the determinant factor of all creation. In Upanishads, such as Brahadaranyaka, Maṭrayana etc. the word Kala is used in many different senses. In Mahābhārata there is an elaborate commentary on Kala. It has been used to mean 'Creator', 'Future', 'That which is bound to happen', 'Destiny', etc. etc. In Jain scriptures, we come across two words—Kala and Samaya—both meaning time.<sup>1</sup> The latter is also used to mean the smallest ultimate unit of time which is further indivisible and which therefore can be called a time point.

According to Jains, Time is the necessary condition of duration (continuity), change (modification), motion, newness and oldness of substances.<sup>2</sup> Though time alone cannot cause a thing to have continuity of existence, duration necessarily implies moments of time in which existence is prolonged. Modification or change of states also cannot be conceived without time. Similarly, motion which implies the assumption of successive positions in space by an object can be conceived only with the existence of time. Lastly the distinction between the old and new, the before and the after cannot be explained without time.

Jain writers (sometimes) distinguish between (i) Parmarthika Kala i.e. absolute or transcendental time and (ii) Vyavaharika Kala (also called Samaya) i.e. empirical or conventional time. Absolute time is real and infinite (eternal) but it is formless and not perceptual. It is the determinant factor of continuity or duration (Vartana) of substances. The empirical time, on the other hand, is conventionally divided into instants, minutes, hours etc. and is limited by a beginning and an end.

Jains hold that every object known by us possesses innumerable characters. As in common conversation so also in philosophy a distinction is made between the qualities (dharm), and that which possesses them (dharma). The latter, which is thus an ultimate substratum in which the qualities inhere is called a substance (dravya). A substance is ultimately real. Ultimate reality according to Jains consists of three factors: permanence, origination and decay. They believe that things change, that within the unity of the one thing there is a succession of different states. The old state is destroyed and is succeeded by a new one. But there is an eternal essence in every substance which enables its possessor to persist through transformations i.e. unceasing succession of its changing modes. Only what is identical and permanent can change. The self which changes with the flux of time is still the same old self.<sup>3</sup> There are six such ultimate substances which compose the entire universe viz. (1) Dharmastikaya (2) Adharmastikaya (3) Akasastikaya (4) Pudgalastikaya (5) Jivastikaya and (6) Kala.

1 Kalaha Samyadhi.

2 Vartana-parinama-Kriyah-partvapartvadibhiḥ lakṣhyaḥ (Jam. Siddhant Deepika, Chapter I Aph. 19 and 20).

3 Cf. Tempora mutantur, nos et mutamur in illis.

While there is unanimity of opinion about the ultimate reality of the first five, there is considerable disagreement amongst the Jains themselves regarding Kala. One section does not accept Kala as an ultimate reality but maintains that the unceasing mutability (paryaya) of other substances like Jiva and Pudgala etc. is itself symbolised into an 'existent' called Kala. It is merely a postulate required by our practical needs for expressing their modifications in terms of instants, minutes, hours, etc. But transcendently they (instants etc.) have no existence independent of soul, matter etc. Thus according to this school of thought, time is a phenomenal appearance of higher reality like soul, matter etc. which, of course, are themselves ultimately real.

According to another traditional school, empirical time is considered a mode or state of transcendental time (which itself is accorded the status of a reality). In its turn the empirical time (hour, minute, etc.) is the modification of the soul, matter etc. A third school accords the status of reality to time without differentiating between empirical and transcendental time. This belief is again subdivided into atleast four viz. (1) Time exists as innumerable unconnected points, (2) it exists as a continuous unity composed of connected points and pervades the whole inhabited Universe (Loka), (3) it is a continuous unity but is confined to a limited space inhabited by human beings, and (4) it exists as a single point.

It will be out of place to enter into a detailed discussion of the various opinions. Suffice it to say that if Time is accepted as a continuous unity composed of mutually connected points, it becomes an Astikaya<sup>1</sup> and the contention will be in opposition to the Agamic belief according to which the number of Astikayas is five and not six. On the other hand the number of real existents (Dravya) is six and hence there is no contradiction to Agamic opinion if Time is accorded this status at least empirically.

The difference of opinion regarding Time is not confined to Jain schools alone. It is also to be found in the Vedic and Buddhist schools of philosophy. Naiyayika and Vaisheshika accept Time as an all pervading indivisible, continuous unity and ultimate reality. Its empirical divisions into hours, minutes, etc. are only symbolical. Purvamimamsa also accept the independent real existence of Time. One Buddhist School (Sasvatavadins) also accept the existence of present, past and future Time. In direct opposition to the above, Samkhya, Yoga, Vedanta, Vijñānavadins and Shūnyavadins do not accept the existence of time as an independent reality. The Samkhya thinker Vijñānabikṣhu says that eternal Time is an attribute of Prakṛiti and divisible time (hour, etc.) is produced by the space. In Yogashastra it is stated that Time is not an ultimate reality. Days and nights have symbolic existence for the sake of popular convenience. Here the 'Time' is defined as a Time-point. A time-point is destroyed as soon as it is produced and another point is produced. The points cannot possibly be integrated into a unity and so at the best the existence of Time

1 Astikaya means a substratum extended in space of a homogenous body (Kaya) composed of a number of units called pradesa (or asti). According to another definition, it means that which exists (asti) like a body (Kaya) possessing extension.

can only be ideal and not real. Vedantists are notorious monists and do not accept the real existences of anything except Brahman. Like Shankaracharya, Ramanuja, Nimbarka, Madhava and Vallabha also reject the real existence of Time. Buddhist thinkers like Shantrakshita etc. also do not accept the existence of Time as an ultimate reality.

#### Division of Time •

Empirical or conventional time is limited by a beginning and an end and is divisible into small and big intervals, but it is not infinitely divisible.

Samaya is the smallest unit of time or time point. It cannot be sub-divided further into smaller intervals. The time point (Samaya) is beyond human comprehension and can be intuited only by the omniscient. Countless samayas flow away in the twinkling of the eye. To explain the subtlety of the time point two illustrations are commonly given in the Jain scriptures.

(1) When a strong man pierces a Thousand lotus petals put together, by a pointed sharp needle it would appear as if the piercing of all the petals occurred instantaneously, but actually that cannot be the case. The second petal can be pierced only after the first one and the third after the second is pierced and so on. Innumerable time-points must elapse in piercing each of the petals.

Again (2) When a strong youth quickly tears an old worn out fine piece of cloth it would appear that the whole action was instantaneous. But the cloth is made up of many yarns and each yarn is made up of many cotton fibres. Each fibre is again made up of infinite Samutis. Each Samuti contains infinite 'Samudays' each of which is composed of infinite Sanghatas and infinite Paramanus one integrated to make a Sanghata. Now the tearing process accounts for the division of each component in turn. The time interval taken to tear a single fibre contains countless Samayas.

A table for time according to Jain system of units is given in the Appendix.

#### The Modern (Western) Metaphysical Views

The modern metaphysical treatment of the subject insist upon distinguishing between what they call (1) perceptual time and (2) conceptual time. The former is the time as directly known to us in sense perception while the latter is a concept elaborated by the process of synthesis and analysis of the essential features of the former.

Perceptual time consists of a quantitative element as well as a qualitative character. Different times can be quantitatively compared in respect of the duration comprised in them. On the other hand, lapses of duration also have their special direction i.e. transition from before to after.

The most important peculiarity of the perceptual time is that it has an unique relation to the perceiving subject. Its directions are irreversibly and unambiguously determined by reference to the "now" or the "focus of consciousness" of the perceiver. What is actually focal is "now", what is ceasing to be focal is "past", what is just coming to be focal is "future".

### Conceptual Time :

It is easily seen from the above that every individual has its own special perceptual time-system. For the purposes of the practical life it is essential to establish equations between these different individual time systems. It is imperative that one should be able to reconstruct mentally the temporal aspect of experience in a form independent of reference to the individual "now". Thus the establishment of a single conceptual time-system is ultimately required by our practical needs. This system could be constructed by a combined process of synthesis, analysis and abstraction of the perceptual data. The indefinite repetition of the conceptual synthesis of individual "now" leads to the thought of a duration reaching out endless by into past and future and this gives us the familiar concept of the Infinity of time. The conceptual time is therefore unlimited. It can be easily seen that by a similar indefinite repetition of the process of analysis, it is indefinitely divisible or possessed of no ultimately indivisible last part.

Similarly, there is enough valid ground for regarding it as mathematically continuous. All moments time are alike i.e. conceptual time is homogeneous throughout. This is an inevitable consequence of the abstraction from all reference to the "now" of immediate feeling. There is absolutely no means of distinguishing before from after, past from future; And lastly it is commonly thought of as a unity of some kind.

Time is held to be merely phenomenal and not ultimately real. It is argued that perceptual time cannot be ultimately real because it involves reference to the 'now' of a finite and imperfect experience of an individual. Conceptual time, again, cannot be real because it is a mere postulate. It contains no principle of internal distinction and is thus not individual. It represents mere abstract possibility of a finite point of view. Neither it gives a point of view both individual and infinite and nor therefore can be the point of view of an absolute-experience. The contention that time is phenomenal, the result of a process of construction forced on us by our practical needs is further supported by the arguments that by the recognition of this, both sides of the antinomy founded upon the concept of temporal infinity become relatively true. Time, then, must be the phenomenal appearance of a high reality which itself must be timeless.

### Time in Scientific Principles :

We shall conclude the discussion after briefly examining the development of the conception of time in scientific literature from Sir Isaac Newton to Dr. Albert Einstein.

"Absolute, true and mathematical time of itself and from its own nature, flows equally without relation to anything external", wrote Sir Isaac Newton two and a half centuries ago. The entire structure of Newtonian laws of mechanics was based on the existence of time absolute and relative. Incidentally the ancient division of time into transcendental (absolute) and empirical may be compared to the absolute and relative time of Newtonian principles.

The concept of absolute time—of a steady unvarying inexorable universal time flow, streaming from the infinite past to the infinite future—was discarded by Dr. Albert Einstein,

According to him time has no objective reality, no independent existence apart from the order of events by which we measure it. An instant, an hour or a day is nothing without an event to mark it. The subjectivity of time is best explained in Einstein's own words thus: "The experiences of an individual appear to us arranged in a series of events; in this series the single event which we remember appear to be ordered according to the criterion of 'earlier' and later. There exists therefore for the individual an I—time or subjective time. This in itself is not measurable. I can indeed define it by means of a clock by comparing the order of events furnished by the clock with the order of the given series of events. Thus according to Einstein we make time an objective concept by referring our own experience to a clock. Yet the time intervals provided by a clock are by no means absolute quantities imposed on the entire Universe. In fact there is no such thing as fixed interval of time, no such thing as simultaneity and no such thing as 'now' independent of a system of reference. If we try to ascertain, for example, what is happening on the star Arcturus 'right now' a very complicated situation arises because this star is 38 light years away. If we were to send a radio message to Arcturus 'right now' it would take 76 years for us to receive a reply.<sup>1</sup> And when we see Arcturus now in 1960 we are actually seeing a ghost light rays that left their source in 1923."

The space of our world is a three dimensional continuum. To describe any physical event involving motion, however, it is not enough simply to indicate position in space. It is necessary to state also how position changes in time. For instance, the fact that an air liner is at latitude X, longitude Y and altitude Z means nothing to the traffic manager of airline unless the time co-ordinate is also given. So time is the fourth dimension and if one wishes to envisage the light as a whole as a physical reality, it must be envisaged as a continuous curve in a four dimension space time continuum.

Thus Einstein has elevated time to the status of a fourth dimension in the space time continuum and equated it with the space. Today it has become common place to use the expression 'light years'. Space and time has been expressed in comparable units by using the velocity of light as the factor of conversion. Thus a distance of 1,86,000 miles is one light second and one light year corresponds to 5,879,000,000,000 miles (roughly six trillion miles). Similarly the time interval of 15 minutes becomes 800,000,000,000 light feet and one light foot is 0.000000011 second. Thus by ordinary life standards the rational unit of time is very small indeed.

### Conclusion

We have now put down the various conceptions regarding time. The reader has already been warned in the beginning that it will not be easy to give specific answers to the various questions. Even to draw definite conclusions it would be necessary to make a systematic inquiry into the meaning of the distinction between the real and the apparent and the general character of reality as such.

---

1 (Radio waves travel at the same speed as light waves, viz. 1,86,000 miles per second.)

Jains present a non-absolutistic attitude towards reality. There is no such thing as an absolute existence. They do not accept absolute permanence or total cessation. Change is as much real as permanence, and not a mere illusion of our senses. The distinction between Paramarthika and Vyavaharika Kala is a typical instance of their non-absolutist comprehension of the problem of reality. Time, therefore, is an ultimate reality (Dravya) but is not an Astikaya. To say that the existence of time is only subjective and it has no objective existence is an absolutist statement and is to be rejected by Jains. Again, the statement that time must be merely an appearance, an imperfect phenomenal manifestation of some higher reality, raises the question "of what is it the appearance". The answer by the Western metaphysician could obviously be "of the Absolute". But if the Absolute is held to be absolutely timeless how can time be its phenomenal manifestation? Moreover, to the question "how then is time transcended in the absolute all embracing experience", the Western metaphysician's answer is bound to be "we cannot say".

We would just add a short paragraph on the conception of space-time equation. We have seen that micro-space can be very conveniently measured and stated in terms of light-years. We are not aware of a similar equation for micro-space. The Jain Agamas give some idea of the relative subtlety of time and space. As stated before, Samaya is indivisible ultimate constituent of time or time-point. Similarly a space-point which is the ultimate indivisible unit of space is called Pradesa. Now it is conceived (by Jainas) that a number of space points of a small space of one angula is more than the number of time-points of a countless number of cycles of time. Thus a space-point is subtler than a time-point. The equation, unfortunately, has little practical utility but at least proves that the idea of equating time with space is an ancient one.

#### APPENDIX

##### Division of time

##### Micro Time

Samaya	...	...	Indivisible unit of time. i.e. a time point.
Countless Samayas	...	...	One Avalika.
4446 $\frac{2458}{3773}$ Avalika	...	...	One normal pulse-beat

##### Measurable normal Time

7 Normal breaths	...	...	One Stoka
7 Stokas	...	...	One Lava
38 $\frac{1}{2}$ Lavas	...	...	One Ghadi = 24 minutes.
77 Lavas	...	...	Two Ghadis = One Muhurt.



## Jaina Monachism

S B DEO, M A , Ph D , Deccan College, Poona

It is an often stated fact that whereas Buddhism, a junior contemporary of Jainism, has been wiped off its face from the region of its origin, Jainism has been still a thriving culture. Several reasons have been put forth by scholars for this phenomenon. However, the best method of understanding this long and chequered history of Jainism, is to know in all its aspects the nature of Jain (Jaina) monachism, its beginning, development and culmination, its relations with the laity, its conservatism, its peaceful role and its ethical nature. These will reveal the secret of the survival of Jainism in India. Such a study will also help the reader to compare the nature of Jain monachism with that of Buddhist monachism.

### Antiquity

Let us therefore begin at the very beginning. It is well known that the antiquity of Jain monachism can be now traced back to at least the 8th Century B. C. from the point of view of historical treatment, though its adherents claim it a hoary antiquity on the basis of its mythology. Gone also are the days when Jain monachism was taken to be an offshoot of other Indian monachisms, as some scholars advocated it. Equally disproved is the opinion that Jainism started with twenty-four Tirthankaras.

### Origins

The origin of Jain monastic institution has to be linked up with the origin of Sramanism. It is well known that both the Jain and Buddhist texts frequently refer to numerous communities of wandering Sramanas and Nigganths. The Sutrakritaya, Sthananga and the Aupapadika Sutras refer to a host of these. This is also corroborated by a number of Buddhist texts like the Anguttara—Nikaya, Samyutta—Nikaya and the Milindapanho. A detailed study of the discipline of these reveals that there were a number of basic features which were common to several of these wandering ascetics. The wandering mode of life, adhering to celibacy and acknowledging no caste barriers are the chief attributes which were common to all the various groups of Sramanas.

How did these Sramanas and Nigganths originate? Several theories have been put forth by various scholars in possible explanation of this. Garbe holds that the origin of Sramana monachism has to be linked up with the Kshatriya protest against Brahmin priesthood and their emphatic caste—superiority. This does not seem to be perfectly correct as Jainism and Buddhism were not against ideal priests but against the degenerate priesthood and the degenerate ideas that they propounded for sticking to their social

superiority In this connection, it may be noted that the Uttaradhyayana uses the epithet '*Mahana*' in the sense of one who was the symbol of purity and equanimity

Another theory advocated by Ken and Hardy is that the Sramanas adopted their mode of life and discipline from the Brahmacasins Some hold that the Brahmacasins and the Brahnavadin jointly contributed to the theoretical and practical make up of the Sramana Institute There is yet some other who see in the Sramana discipline either a mere copy of or a degeneration of the Brahmanical rules for Sannyas All these theories, though apparently seem to hint at the possible solution of the problem, do not take into consideration the comprehensive historical and social background of the problem Each seems to emphasise on a single aspect The origin of the Sramana school of ascetics can not be the outcome of only one or two reasons, but must have been a process of slow amalgamation of indigenous elements prevalent prior to Lord Mahavira Dr Upadhye rightly designates these elements as *Magadhan* religion and holds that the Samkhya, Jain, Buddhistic and Ajivika tenets are no more perversions of the Aryan thought current, but are the outcome of an indigenous stream of thought current in Magadha prevalent much before the Aryan advent in the Gangetic valley

Jaina monachism, thus, can legitimately be taken to be an indigenous discipline, independent of Brahmanism And this quality of being indigenous, being the upholder of the rights and claims of the masses, being the denouncer of costly ritual of the privileged classes, is the secret of the survival of Jaina monachism to this day

#### The Tenets.

What then are the principles that were adopted and enunciated by the Jaina Sramanas that have such an everlasting value.

✓ The entire structure of Jaina monastic discipline is based on, if we may say so, on the three *Guptis* and the five great *Vratas* The three *Guptis* comprise mental, verbal and physical control in the thrice threefold way in the sense that one is not to do anything evil, nor get it done through somebody else, nor consent to somebody else doing it Through this ninefold control over mental, verbal and physical channels of action, the monks were expected to follow the five great vows Ahimsa, Satya, Asteya, Brahmacharya and abstinence from night meal

#### The Practice.

The compulsion of following the three *Guptis* and the five great vows gave rise to a framework of several rules and subrules which controlled the behaviour of a monk as a member of group As we shall see later on, the spread of Jainism to different regions having different climatic conditions and social practices, gave rise to quite a numerous exceptions so as to meet the emergency Let us, therefore, see under different heads of monastic conduct, the rules which guided the discipline of a Jaina monk It may be made clear here that this article expects the readers to have a broad knowledge of the basic

That inspite of such an inevitable expansion the masters of Jaina church were keenly awake to realities is evident in the rules regarding seniority and succession. In these, due respect was shown both to age and learning. No person who lost the confidence of the majority of his followers could continue in office. Due consideration was shown to physical incapacities—like sickness etc.—when question of seniority arose. Thus, this democratic set up was practically the life breath of Jaina monastic organisation which has contributed enormously for its survival.

The rules for Jaina monastic life pertaining to other fields such as food, clothing, study etc. reveal a keen foresight in the working of human mind in relation to the social environment.

Take for instance, the rules regarding food. The basic list of the forty two faults pertaining to food and begging aims remain the same in early as well as in later texts. However, in later texts like the *Bṛhatkalpasūtrabhāṣya*, we come across a number of exceptions to the general rule. It is as it should be. For with the spread of Jainism to diverse regions, the monks and nuns came across peculiar social customs and habits to which they had to adjust without marring the core of their monastic discipline. For instance in regions like the Konkani or Sindhu Sovra, people had diverse food habits. Or in the country of Thana people used garments with their ends (*sadasa*), which was not the practice elsewhere always. Naturally, the monks could not overlook the society and its customs as they led a wandering life throughout the year except the four months of the rainy season. Besides this awareness of social customs, the rules regarding begging of food show at their basis a keen commonsense and the utmost regard to Ahimsa. For instance the rules forbidding a monk from accepting food from a pregnant lady or a lady feeding her child or from a person who has to take out that food from a high place show nothing but commonsense which shows a foresight of avoiding any likely physical trouble that such a donor might have to undergo. Similarly, the non-acceptance of food which was specially prepared for the monk reveals the precaution against developing an attachment for the food as also between the monk and the donor. From the physical point of view spicy food was no good, and as such was not acceptable to the monk. The stories given in the *Pindaniryukti* in justification of and in explanation of the spirit of the rule may appear to many as far-fetched and cooked. But to an impartial sympathiser, these stories show the keen knowledge of human mind on the part of the framers of these rules.

There is not much difference between the rules regarding the acceptance of proper and pure food from those regarding a residence. The texts and the commentaries go eloquent in citing stories in explanation of these rules. Too much extensive residences, too small ones, too lonely and deserted, situated too much in the bazar—all such were not to be accepted. However, whereas the earlier *Anga* texts give us all these basic rules it is not till we come to the *Bṛhatkalpabhāṣya* that we have an elaborate description of the guarding of the nunnery, the covering of the door by a curtain, the system of defence in case of attack, so on and so

forth. It will thus be apparent, that Jaina monachism was elastic enough to adjust itself to the circumstances of diverse nature without, at the same time, affecting the core of monastic discipline. Even the monks were allowed to go to the rescue of such nuns. It may not be wrong to hold that such an awareness of circumstances on the part of Jaina church has led to the survival of Jaina monachism.

We had an occasion to refer to the laying down of a regular curriculam of studies over a period of twenty years. This we find only in the *Chedasutras* and not in the still earlier texts of Angas. Study formed the most important item of monastic life and the daily routine of monks and nuns. Even then, occasions indicative of bad omens and accepted as such by the people at large, were to be avoided. Apart from the natural phenomena like the eclipses of the sun and the moon, it is significant to note that monks and nuns were not allowed to study in the event of the death of great personalities like the king and others. Study on such an occasion was likely to be interpreted as a sign of indifference to the departed for whom the people at large were sorry. It was therefore in the fitness of things that such an occasion was taken to be unfit for the study.

The learning which a monk acquired out of such a study and the actual practice of the rules imbodyed in the texts was deemed a greater qualification for a higher post in the hierarchy than a mere long standing as a monk. However, provision was also made in the case of older monks who could not master an essential text due to illaess. In such a case, even though an younger monk had mastered it, he was not on that account given the higher post. On the contrary, the older monk of longer standing was asked to master it within a specific period after which he was given the higher post in preference to the younger monks of less standing who had mastered the texts. It is these major and minor aspects of human relations which were taken note of by the Jaina masters. It is, therefore, no wonder if these human touches have contributed to the growth, spread and survival of Jaina monachism.

More or less same basic rules as in the case of food and residence were made applicable in respect of clothing and other apparatus. The elaboration increases when we come to the *Niryuktis* which give innumerable rules regarding the type of clothing, the proper type of other equipment such as begging bowl, stick, bedding so on and so forth. Even proper *Nakshatras* for colouring the pot, the process for getting oil for it, the number of coatings to be given etc. are minutely and metaculously detailed down. This elaboration is characteristic of the mid-phases of the development and spread of Jainism to different regions. These sundry rules reflected the minute care the monks took in avoiding being found fault with by the people even in minor items of monastic discipline. For, it was by their actual behaviour rather than the theory of monastic discipline that they could impress the society, bring to their notice the rigours of monastic purity and then add to their ranks.

Equipped with these rules and their proper understanding and practice, the Jaina monks and nuns led a wandering life, staying for a night in the village and five nights in a town, save in the rainy season. The canonical texts give elaborate rules for such a touring

life and for study at one place in the rainy season. However, as in the case of other items of monastic discipline, quite a formidable list of rules arose when the monks spread out in the newer and newer regions. These are evidenced by the *Niryuktis* and the *Brhatkalpa-bhasya*, which not only give details about the *omens* and *Nakshatras* etc. associated with the proper time for starting on tour after the *Vassava* but many other details regarding the method of asking of proper road, protecting the *Acharya* from robbers in case of attacks writing signs on the road in the event of kidnapping etc. are given for the first time. Thus the monks were trained not only in monastic discipline but even in the practical ways of getting over the emergencies. And all this, without affecting the core of ideal monastic behaviour.

The most notable aspect of Jaina monachism is that its gates lay open to all, irrespective of caste or social status or creed. This spiritual democracy was the backbone of Jaina monachism. And this democratic method was worked out without getting the order or any member of it involved in political turmoil of any nature. The monks were not to visit anarchical regions, not to participate in political tangle in any country, not to visit regions where rebellions were current and not to take sides in case there were more than one claimants for the throne. In case of a blockade, they were not to go out of the city for begging alms in order to avoid being suspected as spies. It is indeed a tribute to the framers of Jaina monastic rules that they could think of such minute possibilities and frame rules in awareness of these.

The internal discipline of the order was rigorously adhered to and the defaulters were adequately punished according to the severity of the transgression committed. The democratic set up, which we have emphasised earlier, is revealed in this aspect of monastic discipline also. Nobody, by virtue of his position in the church hierarchy, could evade punishment for faults and transgressions committed knowingly or unknowingly. Right from the *Acharya* to a newly initiated novice all had to face punishments which involved either the undergoing of fasting or the cutting of standing (*Panyaya*) in the order. This levelling of all before discipline had a nice effect as it afforded solace to juniors against the lax behaviour of the elders.

The most significant aspect of Jaina monachism is its relations with the laity. These relations were neither so cordial as to degenerate into attachment, nor so formal as to develop into indifference. The laity always had a keen eye on the proper behaviour of the monks whereas the monks acted as the ideals of proper conduct before the laity. This balance is peculiar only to Jain monachism, and has acted so far as one of the most important factors in the upkeep of Jaina monastic discipline.

The survey of the remarkable aspects of Jaina monachism brings out the factor that contributed to the survival and growth of Jain monachism. The marked conservatism and yet the elasticity to adjust the democratic set up and yet the stern discipline, the harmony between standing and learning, the awareness of the working of human mind in relation to the social environment and the last but not the least, the mutual control between the laity and the monk order all these stand out remarkably when one studies the structure of Jaina monachism. And it is these factors that have contributed to its uniqueness and survival.

## Asrava

( Contamination of Soul According to Jain Philosophy ).

Harisatya Bhattacharyya, M.A., B.L., Ph. D.

Those who are even cursorily acquainted with the Jaina moral philosophy are sure to be impressed with its fundamental doctrine viz, the Asrava or the doctrine of the soul being vitiated by the non-physical Karma-matters flowing into it. The Asrava is a doctrine, peculiar to the Jaina philosophy and it has been emphasised by all the Jaina Omniscients and sages, from the Adisvara to the Vira. The great saint of the modern age, Bhiksu-Svami also laid considerable stress on this doctrine of the Asrava and all his moral teachings and exhortations to his followers may be summarised—'Stop the inflow of the dilating Karma-matters into the essentially pure Soul, In the following lines, we shall shortly describe the Asrava-operations, described in the Jain Philosophical works.

The Asrava paves the way for the inflow of the various forms of the Karma into the Self and the Jainas describe the particular states and activities of the Self which induce the inflow of a particular mode of the Karma in each case. Thus it is said that the Jnavarana and the Darsanavarana Karmas i. e. the Karmas which suppress the perfect knowledge and apprehension, inherent in the Soul are introduced by the 'Pradosa' or a tendency to under-appreciate the people who are well-versed in the Scriptures, the 'Nihuava' or a tendency to conceal knowledge, the 'Matsarya or a tendency to refuse the imparting of knowledge out of envy, the 'Antaraya' or a tendency to hinder the progress of knowledge, the 'Asadana' or a tendency to deny the truth, proclaimed by another, openly by speech or by bodily gestures or postures, or the 'Upaghata' or a tendency to refuse the truth, inspite of knowing it to be nothing but the truth. The Mohaniya Karmas are either the Darsana-moha which stupefy one's right faith or the Caritra moha which delude his right conduct. The former mode of the Mohania is introduced by the Avarnavada which consists in denouncing the 'Arhat' i.e. the Omniscient Being, the Sruta or the true Scripture, the 'Samgha' or the Assembly of Saints, the 'Dharma' or the true religion or in having a wrong idea about the gods. e.g. thinking them to be fond of animal sacrifices, wine, etc. The Caritra-mohaniya or the Karmas that are responsible for a wrong conception about the right conduct are said to be caused by the intense internal state, resulting from the activity of the Kasayas or passions (as well as of the No-Kasayas or lesser passions viz., for joking, liking bad companies etc.). The Antaraya Karmas are what obstruct one's natural powers of gaining (Labha), giving (Dana) enjoying consumable things (Bhoga), enjoying non-consumable things

(Upabhoga) and of exercising powers (Vīrya) The influx of the Antaraya Karma is caused by ones interfering with another exercise of his powers for 'Labha', 'Dana', 'Bhoga', 'Upabhoga' and 'Vīrya'

The above are the four forms of the 'Ghatiya' Karma or Karma's which in some sense, are destructive (for the time being) of the fundamental nature of the Soul

The next mode of the Karma, affecting the Soul, is the Aghatiya or the non destructive,—the first form of which is the 'Vedaniya' It is again of two sorts viz, the Sata—Vedaniya and the Asata—Vedaniya The former mode of the Vedaniya Karma—the Sata—yields pleasure to the self and their inflow into the Soul is induced by 'Bhutanukampa' (or a feeling of compassion for all living beings, Vṛayanukampa, a feeling of compassion for all persons who have adopted the Vratas or vows, 'Dana' acts of charity, 'Sarasasamyama', practice of self control, though attended with an apparent feeling of attachment still, Samyamamasamyama, self control with respect to some of the passions—not of all (through the the practice of vows), 'Akama nirjara', ungrudging surrender to the fruition of Karma, Bala tapa, penances, unattended with correct knowledge, 'Yoga' contemplation, 'Kshanti', a spirit of forgiveness, and 'Sauca', a spirit of contentment consisting in want of all forms of greed The other form of the Vedaniya in the Asata, which yield feelings of unpleasantness and is introduced by 'Dukkha', feelings of pain, 'Soka', feelings of sorrow, 'Tapa' feelings of repentance, 'Ālrandana' shedding tears, 'Vadha', injury to or loss of life, 'Paridevana' pathetic moaning in order to attract others' compassion These six sources of the unpleasant Karma's may be subdivided into eighteen—in consideration of the fact that these feelings may be aroused in one's own self or in others or both in one's own self as well as in others

The influx of the Gotra (lineage) Karma's causes one's birth in a high or a low family, The Uccā gotra karma which accounts for one's birth in a high family, is introduced by 'Para prasaṃsa', praising others, 'Ātma-ninda', condemning one's own self, 'Sad gunodbhavana', discovering goodness in others Asadguna cchadana, not publishing the goodness of one's own self, 'Nīcaīrṛti', (humility towards superiors), and Anutsaṃsa, want of pride for what one has got or achieved, The opposites of the first four of these six introduce the 'Nīca gotra karma' i.e., Karmas which results in one's being born in a low family viz,—the 'Para ninda' vilifying others, 'Ātma prasamsa' extolling one's own self, 'Sad gunacchadana', not publishing the good qualities of others, and Asad gunodbhavana, giving publicity to the fact of one's own possession of some good qualities which he really does not possess. The Ayu is the period for which a being is confined within a particular body and is of four spans in accordance with whether it is the life duration for the celestial beings or for the human beings or for the subhuman beings or for the infernal beings Taking active interest in the affairs of the world, however slight the activity or the taking of interest may be, together with the non practice of the Vratas or vows and the Sīlas or sub-vows, is the general cause of the influx of the Ayu Karmas The 'Deva ayu' or the Karma ensuring a life period fixed for the gods is introduced by 'Bala-tapa' i.e. penances not backed by

right knowledge Alamānasya or calm surrender to the fruition of one's own acts Samya masamyama self control with respect to some of the passions only not of all (when found in a layman) Sanyasa samyama self control though attended with a feeling of attachment still (when found in a monk) and Samyaktva or right belief (when developed in a human or a sub human being) The Manusya yu or the life period for a human being is also the result of the inflow of a corresponding group of Karmas and these Karma's are introduced by Alparimbha' one's putting in a comparatively small amount of worldly activity Alpa parimbha' one's interest in worldly affairs being comparatively small as well as by Svabhava mardava or a natural humble disposition The Tiryakaya Karma is the Karma which secures for one the life span fixed for a sub human being and its inflow is caused by one's Mrya or deceitful attitude and acts Finally the Naraka ayu karma or the Karma which gives one the life duration fixed for an infernal being is introduced by one's Bahvarimbha one's putting forth the greatest amount of worldly activities and Vahu parigraha or taking considerable interest in the affairs of the world The Nama or the body building Karma is either Subha i.e. good or Asubha i.e. bad The latter is introduced by the Yoga Vakraata or crooked or deceitful operations of the mind body and and speech and by Visamvada or continuous wrangling, and vilification of others self applauding etc., while the Subha nama karma which secures a goodbody is brought into the Soul by the opposites of the forgoing two Tirthamkara or the Arhat is the exalted Being who attains Omniscience and other perfections, while still in a body and as such it is the effect of an influx of some Karma's—called the Tirthamkara Karma The Tirthamara Karmas are certainly the best of all the Karma's and are introduced into the Soul by the following sixteen Bhavanas or subjective activities 1 The first of these sixteen Bhavanas is the 'Darsana visuddhi' i.e. the right faith with its excellent marks viz, the Nihamskita, the Nihkamksita etc etc The rest of these attitudes are—2 the 'Vinaya sampannata' or reverence for the path of liberation or for those who are on it 3 the 'Sila vrittevanaticara observance of the Silas and the Vritas' 4 the Abhiksna jnanapayoga' continuous pursuit of right knowledge 5 the Somvega not for a moment forgetting the miseries of the worldly existence 6 the 'Saktitastyaga' charity according to one's capacity 7 the 'Saktitastipah, practice of penances according to one's capacity 8 the Siddhu samadhi helping the saints in every way 9 the Vriya vityakarana serving those who are really good 10 the 'Arhat bhakti, reverence for the Omniscient Lord 11 the Acharya bhakti reverence for the leader of the religious assembly 12 the Vahu srutabhakti reverence for the learned religious teachers 13 the Pravachana bhakti, reverence for the religious discourses 14 the 'Avasyaka paribha attending to the six prescribed duties daily without fail 15 the 'Marga prabhavana, propagation of the path of Liberation 16 the 'Pravachana vatsalya' affection for the brother in faith

This finishes our rapid survey of the nature and the course of the Asrava The influx of the foreign elements into the Soul causes its bondage It is Asrava which serves as



the channel for the inflow of those foreign elements. It should be noted that the Soul cannot be subjected to bondage, even if it comes in closest contact with things of sense unless it is already in a weakened state. This weakness in the Soul, which is preparatory for its Bandha or bondage, consists in the following five subjective conditions. First of all there is the 'Mithya-darsana' or wrong belief. The wrong belief may take the form of the 'Ekanta darsana' or laying exclusive stress on only one aspect of a thing or phenomena, or it may be an entirely perverse faith i.e., the 'Viparita darsana'. The 'Samsaya' or sceptic attitude towards a matter of truth is another form of wrong belief. The ultra obliging tendency, called the 'Vinaya', which considers all forms of faith, divinities and all practices involved in all the religions, to be of equal merit is a mode of the 'Mithya darsana'. The last form of wrong belief is 'Ajnana' or utter ignorance, consisting in an inability to distinguish right from wrong.

The second subjective ground for the psychical bondage is 'Avirati'. It consists in non-restraint of the five senses and of the internal organ of mind and in want of a compassionate attitude towards all classes of animals.

'Pramada' or carelessness is another phenomena which weakens the Soul and prepares it for its bondage. Sleep (nidra) affection (sneha) and the careless permissions to the five senses as well as to the four passions to have their full play are forms of the Pramada. Another mode of the Pramada consists in 'Kathas' or careless talks about food, women, politics and scandalous matters. These also make one's self weak.

It is the 'Kasayas' or the four fold passions of anger, greed, deceitfulness and conceit which are important 'Bandha hetus' or causes of psychical bondage.

The last but not the least of the Souls' infirmities which bring about its bondage is of course, the 'Yoga', which is a proneness on the part of the self to welcome foreign elements into it—a psychical inclinatory vibration in correspondence with peculiar activities of one's mind, body and speech.

Thus, the Asrava introduces foreign elements into the Soul and if the Soul is already affected and weakened by its own subjective states of wrong belief, passions, non-restraint etc., those foreign elements find a fruitful soil and take deep roots in the nature of the Self and get the mastery of it—bringing about its bondage.

We have considered the act and attitudes which bring about the inflow of foreign forces and activities into the self as well as those which complete its bondage. These Asrava-inducing and Bandha-causing actions are the negative aspect of morality—indicating as they do, the thoughts and practices which one, wishing to tread the moral path, is to begin by avoiding. There can be no question about this that those acts which invite in one's self Knowledge obscuring, faith suppressing, deluding and enervating influences must be avoided. There is further no doubting that acts, which cause unpleasant feelings, birth in a low family, a bad bodily structure, parts, constituents or a miserable status, would be avoided by all, more or less automatically. But if the state of one's ordinary existence is felt to be far

from the desirable and if the quest for the Moksa or the escape from the miseries of the empirical life is real, it can be said that the connection with this experiential world is to be progressively cut up. This implies that not only are the acts which introduce the evil karmas into the Self, with their unpleasant results to be avoided but also, those activities which cause the inflow of even the Subha-karma's with their results, all desirable for the time being, or for some duration, are also to be given up. The Jaina Philosophers maintain that even the Arhat so long as he is embodied in a frame, admittedly the most brilliant and auspicious one, has not the final liberation. His Moksa is complete only when He is 'Videha', i.e. only when the Arhat gives up the body and completely separates his self from it. Even the Tirthamkara-karma and the Tirthamkara-body stand in the way of the Arhat's complete emancipation, which becomes real only when that Karma and the body, resulting from it are finally shaken off. Karma, in all its forms, is an obstacle to the attainment of the final bliss and all acts, described in the fore-going lines, which cause the Asrava of the Karma, are to be scrupulously avoided by a person who wants to be on the path of beatitude.

---

# Jaina Moksa in the Perspective of Indian Philosophy

RAM JEE SINGH Principal, P B S College, Banka (Bihar)

## Introductory .

The concept of Moksa is perhaps the biggest invention of human ingenuity in its quest of happiness. Sri Ramashankar Bhattacharya says that the science of Moksa is an experimental science of mental power<sup>1</sup>. The history of human existence is a history of endless effort to eliminate sorrow and attain happiness. This is human nature. But we do not get what we aspire after. We are a miserable lot. Death alone is the full stop to our sufferings. But if we accept this idea of death, it would mean a tragic blow to the sense of human adventure, freedom and effort. Thus our ingenuity came across with the idea of Soul an eternal entity. Let the body perish soul is immortal. We are children of immortality. The immortal in man imparts to it its own quality of happiness. This state of eternal joy bereft of all sufferings is regarded as Moksa or liberation. This liberation in itself seems to be a purely negative idea but since the search for absolute freedom involves the search for ultimate purpose of the life of the individual (Parama Purusartha)<sup>2</sup>, there is a positive aspect also.

The concept of Mukti roughly distinguishes Indian from Western thought. The reason is to be found in the concept of Soul in Indian Philosophy, the basis of bondage and liberation. With the exceptions of Plato and Plotinus, the Western philosophy is quite unaware of a philosophy of Self, on other hand all Indian systems, both orthodox and heterodox, recognise the idea as the first requisite for any philosophical adventure<sup>3</sup>. This is the spiritual basis of our ethical life. All the three pursuits of human life such as Dharma (virtue), Artha (wealth), and Kama (enjoyment) are regarded as simply subservient to it. Moksa is the highest pursuit (moksa eva paramapurusartha). The genesis of the idea of Moksa is traced in 'the endeavour of man to find out ways and means by which he could become happy or at least be free from misery',<sup>4</sup> or in the state of "sound sleep"<sup>5</sup>. Common people in India however very little bother, whether this state of Mukti is logical or not, or actual or unreal. They accept it as an article of faith in the nature of religious dogma.

1 Darsanika, July 1955 article on "Moksa-Darsana"—p 63

2 Deshmukh, C D, The Concept of Liberation in the Philosophical Quarterly July, <sup>3</sup> and  
p 135

3 Udyotakara, Nyaya-Vartika—p 366

4 Ramchandranm N, "Concept of Mukti in Indian Philosophy"

read before

5 Shamsastry, R (Dr), "The Concept of Mukti in India, Proceedings of Indian philosophical congress 1944, p 243

### Concept of Moska in Indian Philosophy :

Just as no school of Indian philosophy, not even the Carvakas, deny the concept of Self, similarly there is absolute unanimity regarding the central conception of Moksa as the highest goal of life,<sup>1</sup> although they differ with regard to the nature of Mukti and the means for its realisation, according to their different metaphysical positions and attitudes.

For example, in consonance with their materialistic conception of Soul (Chaitanya—visista-deha eva-atma) the Carvakas come to materialistic conception of liberation (dehachchedo moksah or Moksastu marana ch pravayu-nivartanam). Similarly, in consistence with the doctrine of Middle Path and Dependent Origination the Buddhists reject both Eternalism (Sasvatavada) of the Upanisads and Nihilism (Uccedavada) of the Carvakas. They deny the continuity of an identical substance in man, but not the continuity of the stream of unbroken successive states of the five aggregates (Pancas-skandha). The Soul or ego is nothing more than the collection of the five-aggregates and hence, Nirvana must be the destruction of the mental continuum (Cittam Vimucyate) or at least the "arrest of the stream of consciousness (Santati-anutpada) leading to the cessation of the possibilities of future experience (Anagatanutpada)".

In Nyaya, the destiny of the individual Self is determined by the concept of Self and its relation to consciousness which has not been regarded as an essential and inseparable attribute of the soul. Consciousness arises when the soul is related to the mind which in turn is related to the senses, and the senses are related to the external objects. So in the disembodied condition, self will be devoid of consciousness. Release is freedom from pain.<sup>2</sup>

So long as the soul is related to the body, pain is inevitable and pleasure and pain are produced by undesirable contacts with objects. Thus the state of freedom is like the state of deep dreamless sleep, devoid of consciousness,<sup>3</sup> stone—like existence<sup>4</sup> so much so that people would prefer to be jackal than to attain this lifeless brand of Mukti. Pleasure and pain go together like light and shade. So absolute cessation of suffering (atyantika-duhkha-nivrtti) must by implication mean cessation of pleasure too. Now to escape from this dilemma, faced by the majority of the Nyaya-thinkers like Vatsyayana, Sridhara, Udyana, Raghunath, Siromani, there is the opposite thesis of the Nyayaikadesins and other Naiyayikas like Bhasarvajna and Bhusana that freedom is bliss,<sup>5</sup> instead of a state of painless, passionless, unconscious existence free from the spatio-temporal conditions. However, they cannot do it unless revise their conception of self and its adventitious relation with soul.

Like Nyaya, the Self of the Vaisesikas has cognitions of things when it is connected by.<sup>6</sup> So it is only when the Soul is free from the qualities (either pleasure or pain)

hadra, Yoga-drsti-samucchaya, pp. 129-0. Bhava-Prabharta of Kundakunda.

bhasya—III. 2.67.

utra —IV. I. 1.163.

—17.75.

pp. 39-41., Nyaya-Bhasya., 1.1.22

li— p.57.

produced by contact with name and from (Atmavisesa-gunanam Atyantocchedah) or as Sridhara would say *Nirvanam Atmavisesa-Gunanam-Atyantoccheda Mosca*, that is moksa is the absolute destruction of the nine specific qualities of the self. To save itself from the charge that this kind of Moksa comes perilously near the unconscious condition of a pebble or a piece of stone, the Vaisesikas propound a doctrine of Inherent Felicity in the State of Moksa. But they have yet to say how Felicity is Unconscious ?

The Mimamsakas, like the Nyaya-Vaisesikas, regard the soul as eternal and infinite, with consciousness as its adventitious attribute, related to the body. It survives death to reap the consequences of action. Since the Mimamsaka school is the outcome of the ritualistic period of the Vedic culture, the final destiny of an individual is regarded as the attainment of heaven the usual end of rituals (*svarga-kamo yaseta*). But later on, the idea of heaven is replaced by the idea of liberation, for they realised that we have to fall back on the earth as soon as we exhaust our merit. The concept of heaven was indeed a state of unalloyed bliss (at least temporary). But the state of liberation is free from pleasure and pain, since consciousness is an adventitious quality of the soul. To the Prabhalakas, Moksa is the realisation of the Moral Imperative as duty (*Niyoga sidhi*). To Kumarila, it is the "Soul's experience of its own intrinsic happiness with complete cessation of all kinds of misery",<sup>1</sup> which is very much like the Advaitic conception. However the general conception of the Bhettis is the realisation of the intrinsic happiness (*Atmasaukhyasubhuti*). Parthasarathi Misra<sup>2</sup> and Gargyabhatta deny this. Narayanasubhatta, Bhattasavajna and Sucaritra Misra clearly admit the element of happiness in the state of Mukti, since the soul is consciousness associated with ignorance (*Ajnanopahitacaitanya*).

According to Sankhya, consciousness is not a mere quality but its very essence. It is pure, eternal and immutable. Hence it is not blissful consciousness (*Anadda-svarupa*) or stream of consciousness (*Caitanya-pravaha*) or material consciousness (*Caitanya-dehavisista*). So Self (*Purusa*) of Sankhya remains untouched either by joy or sorrow, migration, bondage and liberation.<sup>3</sup> Bondage and liberation are phenomenal, which requires the fide of and final cessation of all the three kinds of sufferings without a possibility of return. Impermanent and colourless state of *Kaivalya* is again an unattractive picture with no foe to all the aspirant. Similarly in Yoga, freedom is absolute isolation of Matter from Self attitude by that we can effect a cessation of the highest principle of matter (*Citta-mahat*)—the state of absolute isolation and redirection of our consciousness is possible when an abstruse practical discipline. However there is clear ambivalence in Sankhya-Carma<sup>4</sup> and release so far as it says that "that it is the spirit (*Purusa*) that is to obtain relief. Doctrine of

12 Manimeyodaya, v. 26

13 Sutra-dipika, 125-31

14 Sankhya Karika of Isvara Krishna, 62

15 Sankhya-Karika & Sankhya Tattva-Kaumudi K. 64-68, Sankhya Pravachin  
3 65-84 ) /

m' read before

apparently predominant characterization of spirit is such that it is impossible that it should either be bound or released"<sup>1</sup>.

Unlike Sankhya-yoga, the Self in Sankara is not only consciousness but also blissful consciousness, which is the produce of a sense of identification between the soul and Brahman. Hence unlike Sankhya-Yoga and Nyaya-vaisika, there is an intuition of identity instead of an intuition of difference. Unlike Purva-Mimamsa, Moksa, in Advaita Vedanta is not only destruction of individual's relation with the world, (Prapanch-sambandha-vilaya) but dissolution of the world itself (Prapancha-vilaya). Identity and difference between God and Man. Man's body and soul are real. Then Soul is not pure and impersonal consciousness but a thinking substance with consciousness as its essential attribute. Hence, Moksa is not the self annulment in the absolute but a self-realisation through self-surrender and self-effacement, the supreme satisfaction of religious emotion. The liberation soul is not God but neither is he separated from his all-comprehensive existence,<sup>2</sup> even in the Kingdom of God (Vaikuatha), This is Sayujya-bhakti (unitive devotion). To Madhva, the distinction between God and self is real.<sup>3</sup> Though the Jiva is absolutely dependent upon God, they are active and dynamic.<sup>4</sup> Hence Moksa is "blessed fellowship" and not a mere identification. Thus in the state of Mukti, there not only the utter absence of pain but also the presence of positive bliss. To Nimbarka, with whom the soul is both different non-different from (Bhedaveda), complete submission results in both-God and self-realisation, which is endless joy and bliss. Sudhadvaita school of Vallabha regards the relation between God and Soul as that of whole and part. Duality and distress go together. The moment, the soul is one with God, we get final release which is utter bliss. To the other Vaisnavites like Sri Chaitanyadeva, Jaideva, Vidya-pati, Chandidas etc. to whom the ultimate reality is love and grace, liberation means love through divine grace. Bhakti is Mukti.

In the Gita we find the status of soul as different fragments of God, hence Moksa must be the unity with Purusottama-indeed a blissful state. However, it must be Equivocal (Sadharmya) with God and not Identity (Sarupya). But in the Upanisads as in the Advaita Vedanta, the realisation of the oneness with God is the ideal of man, which is a man, the stasis and rapture, a joyous expansion of the Soul.

In the Vajna and the Kapalikas, Moksa is found in the sweet embrace of Hara & Parvati (Haravya-  
bhava), to the Pasupats, it lies in the holding of all dignity (Paramaiswaryam); to the  
revision (athiest), it is in the extinction of egoism (ahamkara nivritti); to the Vyasa-  
Like in the power of speech (Brahma rupya hanya darsanam); to the Sarvaganas, it  
body.<sup>6</sup> The continuum of the feeling of the highest felicity (Nitya niratishaya sukh

<sup>1</sup> Radha, F., "Theories of Consciousness and Liberation in the Sankhya phil. & the  
bhaskar Santayana. Proceed of Ind. Cong (1954)—p. 17.

<sup>2</sup> Radha, F., The Critical Exam. of the Phil. of Religion., Vol. II. p. 986.

<sup>3</sup> Radha, F., on Brahma-Sutra—III. 3. 1;

<sup>4</sup> Radha, F.

bodhi) etc Broadly there are two different approaches to the conception of liberation in Indian Philosophy —

1 Materialistic Conception of Moksā of the Charvas and

2 Non materialistic conception —

(a) Positive conception —VEDANTA & JAINISM

1 Sarupya—Becoming like God in Nature and Form=GITA

2 Samipya—Blessed fellowship Mādva Nimbarka Vallabha Chaitanya etc

3 Sālokyā—Residing in the word of God worshipped (Vaikuntha=Ramoujists)

4 Saṃyoga—Becoming one with God=ADVAITA VEDANTA

(1) Negative Conception —BUDDHISM

1 Uccheḍa—Nihilism=Madhyamika Buddhism

2 Nirodha—Cessation of suffering=Naya—Vaisesikas & Mimamsakas

(c) Neutralistic Conception —SANKHYA & YOGA

However, there is ample evidence to prove that some of the Buddhist texts some Sāṃkhya and Mimamsakas go to prove a Positivistic conception of liberation

### III THE JAIN OUTLOOK —

Jainism is an important ideological phenomenon in the religious philosophical history of mankind. By nature it attempts a rapprochement between the warring system by a breadth of vision which goes in the name of Syādvāda or Anekantavāda<sup>1</sup>. It shares the realism of the Vedas the idealism of the Upanisads the worship cult of the Puranas the colourfulness of the Epics the logical analysis of the Naiyayikas the atomism of the Vaiśeṣikas the metaphysical dualism of the Sāṃkhyas the mysticism of the Yogins, and most surprisingly even the monistic trends of the Advaita Vedānta reflected specifically in Kundaḷunda & Yoginḍu<sup>2</sup>. It seems that like a mother it has equal love for all her children' — as Rishabhdeva Anandaghosha figuratively describes the six systems of Indian Philosophy as different forms of sweets made of the same sugar. Siddhanta affirms that all heretic views combined constitute the sayings of Lord Jina. This is non absolutistic attitude of Anāgatajīva, which is an extension of Ahimsa in intellectual field. Absolutism or imperialism in thought word and deed is unknown to the Jains the spirit of which is a foe to all kinds of force and fanaticism. Jainism has tried to develop a neither nor attitude by avoiding extremes.

1) Soul & Karma—The Basis of Freedom & Bondage —

The Jainas believe the Doctrine of Soul as the Possessor of Material Karma<sup>3</sup> and the Doctrine of Extended Consciousness<sup>4</sup>. The Jainas subscribe to the Doctrine of

1 Jain H. L. What Jainism Stands For<sup>2</sup> Jain Antiquary Vol II No 2 of Sasti, K. C. Jain Dharma (2nd ed Hindi), p. 63

2 Reference may be made to author's article on 'Advaita Trends in Jainism' read before I. P. C. 1956 (Nagpur)

3 Mehta M. L. Outlines of Jaina Philosophy p. 61

4 Tattvartha Sutra V 16, Syādvāda Manjari v. 8

Constitutional Freedom of the Soul and its Potential Four-fold infinities, meaning thereby that the Soul is intrinsically pure and innately perfect. But Soul & Karma stand to each other in relation to beginningless conjunction<sup>1</sup>. Karma is an aggregate of very fine imperceptible material particles, which are the crystalised effect of the past activities or energies. The link between the matter & spirit is found in the Doctrine of the Subtle Body (Karma-Sarira or Linga-Sarira) a resultant of the unseen potency and caused by a Principle of susceptibility due to Passions and Vibrations. "The soul by its commerce with the outer world becomes literally penetrated with the particles of subtle-matter"<sup>2</sup>. Moreover, the mundane soul is not absolutely formless, because the Jainas believe in the Doctrine of Extended Consciousness, like the Doctrine of Pudgala in Buddhism and the Upanisads,<sup>3</sup> and also to some extent in Plato and Alexander, while the Sankhya, Yoga, Vedanta, and Nyaya Vaisesikas and the Budhists kept consciousness quite aloof from matter, The Jains could easily conceive of the inter-influencing of the soul and Karmic-matter, hence the relation between the soul and Karma became very easy. The Karmic-matter mixes with the soul as milk mixes with water or fire with iron. Thus formless (Amurta) Karma is effected by Murta Karma, as consciousness is affected by drink or medicine. This is the relation of concrete identity between the soul and the Karma: Logically, if like begets like, and the cause is non-different from the effect, the effect (body) is physical, hence the cause (Karma) has indeed a physical form<sup>4</sup>. But unless Karma is associated with the Jiva (soul), it cannot produce any effect, because the Karma is only the instrumental cause and it is the soul, which is essential cause of all experiences. Hence the Doctrine of Soul as the Possessor of Material Karma is inevitable to explain our concept of life. But why the conscious soul should be associated with the unconscious matter? Unlike Sankhya, in propounding a Doctrine of Unconscious Teleology, the Jainas work out a Karma-phenomenology, according to which Karma is a substantive force or matter in a subtle form, which fills all cosmic space. It is due to Karma that the Soul acquires the conditions of nescience or ignorance. Ignorance or nescience is the "force which prevents wisdom shining from within, that is that which holds it in latency"<sup>5</sup>. The relation between soul and non-soul is beginningless and is due to nescience or Avidya. This is responsible for the worldly existence, or bondage which is determined by the Nature (Prakrit), Duration (Sthiti), Intensity (Anubhava) and Quantity (Pradesha),<sup>6</sup> of Karmas. Jiva takes matter in accordance with own Karmas because of self-

1. Nahar & Ghosh. An Epitome of Jainism., p. 285.
2. Radhakrishnana, S. Indian Philosophy, Vol. I. p. 319.
3. Kath. IV. 12 ; Chand. III. 14.3. ; Svet. Up. I. 16.
4. Mehta, M. L. Ibid-p. 63 Nyayatar-vartika-p. 292.
5. Jain C. R. The Key of Knowledge. p. 743.
6. Tattvartha-Sutra. VIII. 3. Dharmasarmabudhyama. XXI. 108. Panchastikaya-sara. V. 148 ; Vardhamana Purana XIV. 45 Adhyatmakamal-Martanda IV. 7. Dravya-Sangrah. 33. K. G. 16.



possession (kasayas) This is known as bondage<sup>1</sup> the cause of which are Delusion (mithya drsti) Lack of control (avirati) Inadvertence (Pramada) Passions (Kasaya) and vibrations (jona)<sup>2</sup> Nescience is at the root of all evils and cause of all worldly existence The Jainas do not like to bother about its whence and why It is regarded as co-eval with the soul hence eternal and beginningless Both the questions of the Self and Nescience are accepted as facts on the basis of uncontradicted experience As the bondage is determined by the nature of Karma which are of eight fundamental varieties<sup>3</sup> with their numerous divisions and subdivisions Now as Vidyānandī Swāmī says that as Right Attitude, Knowledge Conduct constitute the path of liberation the anti thesis of this trinity (Wrong Attitude Knowledge and Conduct) must lead to the bondage If the very outlook is wrong one cannot expect Right Knowledge and there cannot be Right Conduct without Right Knowledge<sup>4</sup> Theory and practice are interlinked So, on this realistic ground the Jainas reject the metaphysical position of all those who subscribe to the Unitary Principle of the cause of Bondage

#### V JAIN MOKSA, —

##### (1) Definition of Moksa —

Moksa the last of the Jaina moral categories, is the gist of Karma phenomenology and its relation to the Science of Soul Mukti is toto and total deliverance of the Soul from all Karmic veil—*sriyava ranvumukturmuktib* As Umasvāmī defines Moksa is the total and final freedom from all Karmic matter, owing to the non-existence of the cause of bondage and the shedding (of all the Karmas)<sup>5</sup> Ashrava is the influx of the Karma particles into the Soul It is nothing but the actions of the body speech and mind Jiva<sup>6</sup> takes matter in accordance with its own Karma because of self possession<sup>7</sup> Now since the Karmic inflow is the principle of bondage and hence its stoppage must be a condition of Moksa So Samvara is opposite to Ashrava<sup>8</sup> Samvara literally means controlling But Samvara only arrests fresh flow of Karma particles, but what we require is not only stoppage of the fresh flow but also dissipation of the old one This shedding or dissipation called Nirjara is possible by austerities<sup>9</sup> This scheme of Samvara and Nirjara reminds us of the Hindu idea of the different varieties of Karma<sup>10</sup> Uma Svami has two prefixes—VI (Visesharupena) PRA

1 Tattvartha Sutra VIII 2

2 T S VIII Dravya Sangraha 30, Sarvartha Sidhi p 374 5

3 Tattvartha Sutra VIII 4 1 2 Dravya Sangraha 31 Prasamrati Prakarana of Uma Svati 34

4 Uttaradhyana Sutra XXVIII 30

5 T S X 2

6 T S VI 1-2

7 T S VIII 3

8 T S IX 1

9 T S IX 3

10 Devi-bhagavata 6 10 9 14, Prakaranapanchika p 156

(Prakṣarūpena)<sup>1</sup> in defining Mokṣa, meaning thereby that Mokṣa is the total and exhaustive dissolution of all karmic-particles, which is the condition of omniscience

(b) The Nature of Mokṣa —

The Agamic verse 'Sukhamatyantīkam yatra' etc admits the experience of eternal bliss in the state of Mukti. "It is the safe, happy and quiet place which is reached by the great sages"<sup>2</sup> Some of the Jaina Acharyas regard bliss as an attitude of knowledge<sup>3</sup> Budhists, however, regard them as opposite. In Advaita Vedānta, consciousness and bliss co-mingle together in the undifferentiated one Brahman. Mallisena<sup>4</sup> ridicules the Naiyāyikas for reducing Mokṣa to a state which is indistinguishable from the pebbles etc. He says that our phenomenal life is better in which happiness comes at intervals, than in the state of Mukti, which is emotionally dead and colourless. But the Jaina claim for attaining state of eternal happiness in the state of Mokṣa faces a serious dilemma. If it is a product (or spiritual Sadhana), it is non-eternal, and if it is not such a product, it must be conceded that either it is constitutional and inherent or impossible to be attained. Hence, bondage and salvation are indistinguishable. So the very conception of Jaina Self and bondage makes the enjoyment of happiness well nigh impossible. This might be a logical objection, but the Jaina idea of Mokṣa is one of Infinite Bliss, which follows from the Doctrine of Four-fold Infinities of the Soul.

(c) Doctrine of Constitutional Freedom and Four-fold Infinities —

The Jiva possesses four infinities (anātī chatustaya) inherently, which are obscure by the veil of four Ghata (Destructive) Karmas. But the Jaina doctrine of constitutional Freedom of Soul together with Four Infinities present a difficulty. If Self is inherently good and essentially perfect how can Karma be associated with the Soul. If Karma is said to be the cause of bondage, and vice versa then there is fallacy of regressus ad infinitum. But if Karma is beginningless, then how Soul can be essentially perfect. All the doctrines of Mokṣa Sadhana then seem to be quite meaningless attempt since bondage and Mokṣa are both phenomenal and not real as Sāṅkhya-Kārika says—"Of certainty, therefore, not any (Spirit) is bound or liberated"<sup>5</sup>. It seems then that Mokṣa is not the product of a new thing but self-realisation. What I feel is that Soul is constitutionally free but it is potential freedom. It cannot be manifest without spiritual discipline. This is in consonance with the Jaina doctrine of Satkaryavāda which makes a distinction between the Manifest and the Unmanifest. Sāṅkhya and Advaita Vedānta hold that Mokṣa is not the attainment of what is unattained but what is already attained (Prāptasya Prāptih). But where as Sāṅkhya stresses the need of 'discrimination', and Advaita Vedānta emphasises 'identification', the Jainas work out a

1 T S X 1

2 Sūtra kratāṅga I 1, I 15 16

3 Sarvārtha-Siddhi of Puṇyapada X 4

4 Syādavādamanjari V 8

5, Kārika—63,

scheme of 'manifestation' The logic is simple If what is non-existent cannot be produced,<sup>1</sup> hence it follows that the effect is existent even before the operation of the cause

(d) Jīvan Mukti and Videh Mukti —

The Jainas like the Upanisadic thinkers<sup>2</sup> Buddhists<sup>3</sup>, Nyaya Vaisesikas<sup>4</sup>, Sankhyas<sup>5</sup> Yogins<sup>6</sup>, Vijnābhikṣu and Vallabha etc recognise the existence of Jīvan Mukti together with Videh Mukti But Rīmanujists, Nimbarka, Madhava etc do not accept Jīvan Mukti Apart from Jīvan Mukti and Videh Mukti, there is an idea of karma Mukti (gradual salvation) in the Upanisads,<sup>7</sup> which resembles to the gradual ascendance of the stepping stones to Higher things, (Gunaṣṭhānakramaroha) or the field of Yogacharya, and the Bhūmika of Vaidika philosophy However, Mukti is Mukti—it must be one and indivisible Any reference to the persistence of body etc is meaningless The duality of Mukti in Jainism is perhaps a legacy of the Upanisadic influence Since the Jainas like Advaita Vedānta believe through the dawn of wisdom and the annulment of re-scence, Jīvan Mukti is the one and only legitimate concept Mukti refers to the Soul, not to the body, and the dissolution of the body is neither an inevitable pre-condition nor an integral feature of Mukti<sup>8</sup>

(e) Nirvāṇa & Mokṣa

Mokṣa literally means 'release'—release of the Soul from eternal fetters of Karma Nirvāṇa (Buddhist) is derived from the Pali root 'nibbuti', which means 'blowing out' However instead of taking it in a metaphysical sense of blowing out of (passions etc) it is taken in the sense of extinction However, there is ample evidence to believe that Buddha looks upon Nirvāṇa as positive state of conscious The distinction between Sopadhūśeṣa and Nirupadhūśeṣa Nirvāṇa is a significant one One refers to the annulment of the dirt of mind, while the other refers to the annulment of the very existence What all we can say is that Buddhist Nirvāṇa is mostly regarded as negative, leading to the passions<sup>9</sup> However, according to the Vaisesikas, their conception of Nirvāṇa means the total annihilation of all the attributes of the Soul Mokṣa also refer to the concept of 'migration' and re-birth

(f) Bhava Mokṣa & Dravya Mokṣa —

The Jīva attains Mokṣa when it is free from the snares of Karma (Karma-phala-vinirmuktah mokṣa) The Mokṣa is either Bhava (objective) or Dravya (subjective) When

1 Introduction to Śrīmāyā Sāra (Ed A Chakravarti) p CLV II

2 Kath II, 3 14-15, Mundak, III 2 6 Brah, IV 4 6 7

3 Visudhu Magga, 16 73

4 Nyaya bhāṣya IV 2 2

5 Sankhya karika, 1 67

6 Yoga Sutra, IV 30

7 Kath, II 3 5

8 S S Suryanarayan Sastri's paper "Jīvan Mukti" The philosophical Quarterly, Jain 1939 (Vol XIV No IV)

9 Tattva-Sangrah, p 184,

the Soul is free from four Ghatia Karmas (Jnanavarniya, Darshnavarniya, Mohniya, Antaraya), it is Bhava Moksa, and when it is free from Aghatia Karma (Nama, Ayu, Gotra, Vedaniya) it is Dravya Moksa. Bhava moksa is negative since it is in this state the Soul is in the process of Nirajara, of course which is almost complete. But after freedom from Aghatia Karmas (Action-currents of non-jury), the Soul attains a state of never ending blissful beauty. A person attains the state of Omniscience when Mohniya (Deluding), Jnanavarniya, (Knowledge-obscuring), Darsnavarniya (Faith-obscuring) and Antaraya (Obstructive) Karmas are destroyed<sup>1</sup>. After the attainment of Keval Jnana, a person is free from all kinds of Karmas and attains final liberation<sup>2</sup>. The Soul comes into its own and regains infinite knowledge, infinite faith, infinite bliss, and infinite power.

**(g) The Abode of Moksa :—**

When the Jiva attains freedom, it rises higher and higher and reaches the summit of Lokakasha which is called Sidha Shila (Region of the Free & Liberated). It may be pointed out that this is a new conception. The Vedic conception regards Atma as all pervasive and the Buddhist do not point any such thing as Atman, hence they do not posit a Locus of Moksa (Moksa-sthana). The nature of Soul is ever-progressive and never regressive. The Mandali sect of the Jainas regard that there is no such fixed place of Moksa but it is ever-progressing, in the nature of an ideal. But the Jaina concept of Dharma and Adharma (medium of motion and rest) present in each object leads us to think that there must be a fixed state where the motion must stop. The Hindu conception of Vaikuntha or Parmadham the Kingdom of God, not of Man.

**Conclusion :—**

Moksa in Jainism is not the product of something new. It is a rediscovery of man himself through self-realisation. True happiness lies within. 'Look within'—is what Jainism says. "Self-realisation is the ideal of the systems such as Nyaya-Vaisesikas and the Sankhya too<sup>3</sup>. Advaita Vedanta also is a philosophy of self-realisation par excellence—leading to the identification of the Soul and Brahman. Avidya is the common principle of bondage, so knowledge is essential for Mukti. The Karma-phenomenology of the Jainas is the outcome of their realistic and externalistic approach. Constitutional freedom of the Soul is a logical necessity. This is simple Satkaryavada. Unless the Soul has got some potentiality, how can it manifest ?

---

1. Tattvartha-Sutra., X. 1.

2. Ibid.

3. Dr. T. M. P. Mahadevan's Presidential Address to the Nagpur Session of Indian Philosophical Congress (Proceeding)—p. 7.

## Kundakunda, Vattakera and Sivarya

### ON THE TWELVE ANUPREKSAS.

Professor Dr. A. N. UPADHYE, Kolhapur.

The Anupreksas are, in general, topics of meditation or for reflection, twelve in number, and embrace a wide range of subjects practically covering all the principles and cardinal teachings of Jainism. They are in the form of reflections on (i) the transitory character of things (anitya-anupreksa), (ii) helplessness (asarana-a), (iii) the cycle of rebirth (sam-sara-a), (iv) loneliness (ekatva-a), (v) separateness of the self and non-self (anyatva-a), (vi) the impurity of the body (asuci-a), the inflow of Karmas (asrava-a), (viii) the stoppage of the inflow of Karmas (samvara-a), (ix) the shedding of Karmas (nirjara-a), (x) the constitution of the universe (loke-a), (xi) the difficulty of attaining enlightenment about true religion (bodhi-durlabha-a), (xii) the law expanded by the Arhat (dharma-svakhayatva-a).<sup>1</sup>

These topics are associated with study as well as with meditation. The ultimate objective of Anupreksa—contemplation is the stoppage (samvara) of the influx of and the shedding of Karma. As intermediary steps, many a virtue is developed by the soul by contemplating on one or the other Anupreksa.

In the Ardhamagadhi canon all the twelve Anupreksas are not enumerated as a group: it is only in the later stratum, namely the Mahanishasutta and the Maranasamahi, the twelve Anupreksa, called Bhavanas, are enumerated. Throughout the canon there are found captivating passages expounding individual Anupreksa, and they can be looked upon as gems of ascetic poetry, full of didactic appeal and moral fervour. The Anussatis in Buddhism very much correspond to these Anupreksa<sup>2</sup>.

A good deal of literature has grown round about the topics of Anupreksas in Prakrit, Apabhramsa, Sanskrit and modern Indian languages, both Aryan and Dravidian. The Tattvarthasutra (IX.2) and its commentaries have supplied a good capital of ideas in this context. It is proposed in this paper to deal with the contribution on Anupreksas by three authors, namely, Kundakunda, Vattakera and Sivarya whose exposition has more or less a common pattern. These three authors are older than the Tattvartha-Sutra.

The Barasa-anuvekkha (B) of Kundakunda<sup>3</sup> is an important Prakrit text solely devoted to the twelvefold reflection. The printed text shows in all 91 gathas, but a palm-leaf Ms. with a Kannada gloss from the Laksmisena Matha, Kolhapur, omits gathas Nos. 35, 41, 45, 67 (identical with Kattigeyanuvekkha 104), 90 and 91 (which specifies Kundakundamuninatha as the author), and has a different gatha in place of No. 19, which happens to be identical

with the *Damsanapabuda*, gatha No. 3. As already pointed out by me years back,<sup>4</sup> there is an appearance of antiquity about this work. First, some of its gathas are common with the *Mulacara* VIII, and possibly they are ancient traditional verses. Secondly, five gathas from this work (Nos. 25-29) are quoted in the same order in the *Sarvarthasiddhi* (11. 10) of Pujyapada. Lastly, the method of exposition is quite traditional. For some of the ideas and similes (like *Jala-budbuda*) Pujyapada seems to have been indebted to Kundakunda.

In the method of exposition it is characteristic of Kundakunda that he uses both *Niscaya Vyavahare nayas*. Apart from his discussion about transitoriness etc. of external adjuncts, he necessarily insists on the meditation of the Atman which is eternal, the ultimate shelter, unique on account of its distinguishing characteristics, quite separate from all others, not to be lost sight of in this transmigratory circuit, worthy of being realised in this universe, pure as distinguished from its body, to be understood as quite apart from influx, stoppage, bondage and shedding of Karma, to be realized in purity without any confusion either with the routine of a monk's or householder's life, and to be known, fully for attaining spiritual happiness. Self-realization is the ultimate and the only object of twelve-fold reflection ; and Kundakunda does not lose sight of this unlike others who are often lost in didactic exhortations which obscure the central theme of self realisation. The *Anupreksas* cover a wider purpose of religious practices such as reporting of, renunciation of and atonement for sins and equanimous attitude and meditation. Kundakunda's gathas on *anitya-a* are as below :—

समभवज्जाय वाहयतयथासथ देवमनुष्यरायाणां ॥५॥  
 मातृपितृकुलजनमित्रसंबन्धिनो य पिदिविवागिन्ध्या ॥६॥  
 सामानिदियत्स्वं आरोग्यं जीवन्तं बलं तेजं ।  
 सोहर्षां लाघण्यं सुरमणुमिव सत्सह्यं न हवे ॥७॥  
 जलज्ज्वलदसकृत्पण्यस्यवदविषयतोहमिव भिर न हवे ।  
 अहमिदं दृढाणां बलदेवयद्बुदिपञ्चाया ॥८॥  
 जीवजिह्वं देहं क्षीरोद्वमिव विषस्तदेसिगृध्रं ।  
 भोगोपभोगकारणद्वयं शिखं कर्हं होदि ॥९॥  
 परमेष्ठेण दुःखादा देवापुरमनुष्याय विद्मेहि ।  
 मदिरित्रो सो ज्ञया सत्सदमिदि चित्तरा शिखं ॥१०॥

The *Mulacara* (M) of Vattakera 6), chap. VIII, in 74 gathas is devoted to a discourse on the 12 *Anupreksas* or *Bhavanās*. The personality of Vattakera (who is the author of M according to the commentary of Vasunandi) is still in obscurity ; and his age, especially with reference to that of Kundakunda (who is also mentioned by some Mss. as the author of M) is a matter of investigation. The *Mulacara* is undoubtedly an ancient text and shows by its contents close affinity with *Ardhamagadhi* canonical texts and the *Nijjuttis*. The nature of the language excludes the possibility that it is a direct adaptation of the present-day canonical passages.

In the exposition of *Anupreksa* both the *Barasa-anuvekkha* and *Mulacara* show some common gathas partly or fully (B 1, a Kannada Ms. reads *siddhe-namamsidana-ya* for *namana-*

savva-siddhe & M 1 ; B 2 & M 2 : B 3 & M 3, especially line 2 ; B 4 & M 4, especially line 1 ; B 14 & M 9, of. Marana-samahi 585 ; B 22-3 & M 11-2, cf also Marana-smahi 588 ; B 36 & M 19) ; and there are some similar ideas apart from common dogmatical and ideological inheritance (cf B 8 & M 5 ; B 24 & M 13 ; B 49 & M 45 ; B 52 & M 38). The Mulacara has further some gathas similar to those in the Marana-samahi, referred to above (M 46 & Mara. 618 ; M 50 & Mara. 621-2 ; M 57 & Mara. 628 ; M 68 & Mara 635). According to both, reflection on the Anuprekhas gives rise to Vairagya or spirit of renunciation (M 73 Mera. 638). Some gathas, possibly of traditional nature, have their counterparts in texts like the Trifokasara.

Kundakunda and Vattakera show some marked differences in their approach and in some of the details. Kundakunda lays special stress on the positive aspect of the Anuprekhas that the Atman must be realized as such ; he introduces both the Nayas ; and his description of dharma covers both the duties of monks and householders. Vattakera does not go much beyond the literal and dogmatic meaning of each Anuprekha ; he has primarily the ascetic life in view ; and his exposition of bodhi-durlabha-a is more of a traditional nature and reminds one of canonical descriptions. Vattakera prefers the term asubha-a which is asuci-a according to Kundakunda who confines himself to bodily impurity without any reference to artha, kama etc. which figure prominently in the Bhagavati-aradhana and also Marana-samahi. According to Kundakunda Samsara is of five kinds (No. 24), but with Vattakera it is of four kinds, or of six kinds (with reference to anyoge-dvara), or of many kinds with reference to gatis (Nos. 14-5). Vasunandi who is aware of fivefold division includes bhavs. (implied by ca) under bhava. Vattakera's gathas on Anitya-a are as below :—

ठाणाणि जातानि य वेवासुरमेधुवद्विदुषोन्मत्ताः ।

मादुषिकुसयनसंवासदा य पादौ वि य अग्निव्या ॥३॥

सामग्निं दियरुतं मादिवाक्पणीविषं बलं तेजं ।

सिद्धयणासयमहादिया अग्निव्येति चित्तेष्णो ॥४॥

The Bhagavati-aradhana of Sivarya 7) devotes nearly 160 verses (Nos. 1715-1875) to the exposition of twelve Anuprekhas ; and they are introduced as alambana of dharmadhyana (in the manner of Thanamga) under its Samsthana-ricaya variety. In his exposition Sivarya impresses us more as a poet than a dogmatist or teacher. His style is fluent, simple and lucid, and with a racy flourish he embellishes his composition with strings of striking upamas (at times studiously collected) and rupakas many of which are used by subsequent authors. To illustrate the transient character of things, he mentions a large number of objects of comparison drawn from different walks of life. One is helpless in the face of Karmic consequences, so he appeals to all to seek shelter in darsana, jnana, critra and tapas which by stepping a little higher Kundakunda identifies with one's own self (Bha 1746 & B 13). If the Mahana-samahi stresses helplessness in the face of death, Sivarya emphasises the same in the face of Karmic consequences. One is really alone, lonely ;

relatives are not dependable, much less is the body, and it is the Dharma consisting of Faith, Knowledge and Conduct that accompanies the soul (cf Bha 1752 & B 20). Contact with people here in different births is like the meeting of birds on a tree at night. Individuals have different temperaments, and their mutual attachment is necessarily utilitarian. Samsara is a dangerous wilderness or an unfathomable ocean in which one drifts driven by one's own Karmas through various forms of life. It is fivefold, therein the soul wanders with changing body, in different places, and with varying aptitudes—ever pursued by death and suffering manifold miseries. All along Karmas trap the soul which in its pursuit of pleasures suffers infinite pain in this endless Samsara. Under Lokanupreksa Sivarya describes more about changing human relations (illustrated by the story of Vasantatilaka etc.) 80, various births and worldly conditions than the cosmological details. Dharma alone is subha, while artha and kama are asubha; the body is all impure. An unguarded soul is like a leaky boat into which flows the Karmic fluid or like an oily surface to which the Karmic dust clings. The human life should be used to eradicate the causes of the influx of Karmas which are all pervasive and which require to be stopped by curbing the senses, passions etc. Karmas get destroyed in their own way after giving the fruit or through the practice of penances. While discussing Dharma, Sivarya does not introduce the distinction of sagara and anagara dharma but speaks of it in general. Dharma is supreme and thereby human beings attain the highest bliss. Dharma preached by Jina is compared with a wheel in this manner

सम्मद्वल्लव व दुवाससगारय जिणिदान ।

वपेमिय जगे जयइ धम्मचक्र तवोधार ॥ १

For a soul overcome by Karmas and moving in Samsara, enlightenment in religion is something rare and accidental like the yoke and yoke pin coming together on wide sea 10) fortunate are those who have acquired it. Sivarya's exposition of amtya runs thus (Nos 1716 28)

लोगो विलाजदि हमो पयोव्व सदेवमाणुसतिरिक्खे ।

दिदीओ सव्वओ सिधियसंदसणसमाओ ॥

विज्ज व चचलाइ दिट्ठवणट्ठाइ सव्वसोक्खाइ ।

जलवुब्बदो व्व अणुराणि हाति सव्वाणि ठाणाणि ॥

जावागदा व वट्ठगइपचाविदा हाति सव्वसन्धो ।

सन्वे सिमासया वि अणिप्पा वह अण्मसवाया ।

सवासो वि अणिप्पो पहिवाण पिठम कल्लाहाय ।

वपा वि अचिञ्जरागो व्व अचिञ्जल्लया सन्वजोवाण ।

रागम्म कुमे सहणण पिण्ण व सजोगो ।

परिवससो व अणिप्पा इस्सरियाणाक्खारीमा ॥

इदियसामो वि अणिप्पा सत्ता व होइ जीवाण ।

मत्तण्ह व वरे व जोव्वमणवट्ठिद लोगे ।

चवो होमे व पुणो ववददि रादि य उद्ध अदाओ वि ।

व दु जोव्वण विपस वददि वदीजलमदिच्छिद जैव ॥



धामदि गिरिणदिसोद व आचम्य सन्धीवलयमि ।  
 सुकुमालदा वि हामदि लोमे पुल्लग्वहाहा व ॥  
 अवरण्ड खल्लछाही व अट्ठक वट्ठदे वरा लागे ।  
 रुव पि णासदि लहु वले व विहिदेत्थन १० रुव ॥  
 ततो वि इ दणपुल्लजसणिहो होइ सन्धीवाण ।  
 दिट्ठकणट्ठा पि होइ मुक्का व जीवाणा ॥  
 अदिवडइ वल्लखिप्प रुव धुलाकदकर धारा ।  
 वीची व अट्ठक वीरिय पि लोममि जीवाणा ॥  
 हिमपिचयो विव गिहसवणासवमहापि होति अमुवापी ।  
 जस किंता वि अमिन्ना लोरा सज्जभरागो न्व ॥  
 किह दा सवा कम्मवसत्ता सारदियवेइसरिसमिण ।  
 सु सुवति जयमणिण मरणमवसमुत्थ्वा सवा २ ॥

Though we are not definite about the relative chronology of Kundakunda Sivarya and Vattakera a comparative study of their exposition of Anuprekṣa is interesting. These three authors form a trio in this respect and their works have a close kinship besides each having its individuality. The twelve Anuprekṣas are enumerated by them in the same order and many ideas are common between them. Kundakunda addresses both monks and householders while Sivarya and Vattakera have obviously the ascetic congregation in view. These two show greater affinity with canonical texts. Kundakunda and Sivarya have mentioned fivefold Samsāra and in that context the latter's text as it is available seems to quote a few gathas from the former (B 26-7) (& Bha 1776 and 1778). One of the gathas of Sivarya No 1824 occurs in the Pañcaskāya where Amṛtacandra calls it Siddhantasūtra possibly ancient verse inherited in traditional memory. Some gathas of Kundakunda have close resemblance with those of Sivarya (cf B 13 48 49 & 67 respectively) with (Bha 1746—1825 6 & 1847). Between Vattakera and Sivarya two verses are almost common (M 65 & 67 and Bha 1867 & 1870) both of them use the term *Yogadhamma* (M 28 & Bha 1811), and there are some gathas which show a good deal of common ideas and expressions (cf M 17, 26 27 31 37 37, 43 44 50 56, 57 61 & 66 respectively with Bha 1789 1799 1802 3 1814 1815 1821 1837 1853 1851 1857 and 1869). Some of the verses of Sivarya have somewhat similarity with a few gathas in the *Mūraṇa samāhi* (cf Bha 1776 1877 1837 and 1870 with Mūra 598 618 621 and 634). These three texts along with the section on Bhavanās in the *Mūraṇa samāhi*, have formed the basic capital on which have grown the subsequent thoughts about Anuprekṣas.

#### FOOT NOTES

- 1 K K Handiqui *Yasastilaka and Indian Culture* (Sholapur (1949) pp 291 ff
- 2 These details are discussed in my introduction to the edition of the *Kattige Januppekṣa* which is awaiting publication
- 3 Satprabhartadī samgrahah Manikacandra D J G 17 Bombay 1920 pp 475 ff

4. A. N. Upadhye : *Pravacanasara*, intro. p. 40, Bombay, 1935.
  5. There is a v. 1. मातु पिदु सयणं संवासादा य पादौ वि य ण्षिण्या as in the *Mulacara*.
  6. Ed. Manikacandra D. J. G., 23, Bombay 1933.
  7. Ed. *Mularadhana* with the Sk. commentaries of Aparajita and Asadhara, the metrical paraphrase of Amitagati and a modern Hindi translation, Sholapur 1935 ; also my Intro. to the *Brhat-kathakosa*, Bombay 1943, Z Intro. pp.50 ff.
  8. For the stories of *Vasantatilaka* (1800) and *Vimala* (1806), see the *Brhat kathakosa* Bombay 1943, Tales Nos. 150 & 153.
  9. Compare *Nandisutra* verse No. 5.
  10. This illustration is fully explained in the *Kuvalayamala*, sections 326-27, ed. by me, Bombay 1959.
-

## Bird's-Eye View of Jaina Metaphysics

Professor SATKARI MOOKERJEE M A Ph D

*Director Nava Nalanda Mahavihara Nalanda*

The Jaina metaphysics is frankly pluralistic like that of the वैशेषिक. There is much in common between the two schools and also pronounced differences on vital principles. One may find points of agreement in the metaphysical structure erected by the Jainas with several other schools. But it has a unique individuality of its own which is not swamped by its affinities with others. Among the seven ultimate principles *सत्त्व* there are only two categories which have ontological status : *जीव*'s the conscious individuals and *अजीव* the unconscious principles of the physical world. The number of *जीव*'s is infinite just it is found to be the case with *सांख्य* and *न्याय वैशेषिक* schools. The distinguishing character of *जीव* is consciousness which is a dynamic principle. Consciousness manifests itself in cognitive acts which are the natural transformations of it. There is here a vital difference from the *वात्स्य* conception. Consciousness in *सांख्य* is held to be an unchanging principle and the different cognitive acts are accredited to unconscious *बुद्धि* (intelligence). If consciousness and *बुद्धि* be rolled into one it will be the equivalent of the soul of the Jaina and *महृ मीमांसक* as pointed out in the *सत्त्व सम्य*<sup>1</sup>. Like the वैशेषिक the Jaina holds that intelligence as an unconscious fact is a preposterous conception. Intelligence is inseparable from consciousness as its necessary function. The Jaina again does not differentiate the metaphysical soul (*आत्मन्*) from the epistemic subject *ज्ञातृ* as is done in *सांख्य* and monistic *वेदान्त*. The epistemological subject as the knower is not ontologically different from the soul. This is also practically identical with the *न्याय वैशेषिक* conception but with the vital difference that consciousness is integral to the Jaina Soul whereas it is an accidental emergent in the latter.

Though intrinsically the soul according to the Jaina is infinite consciousness, bliss and power and freedom is its natural right it is found to be in bondage on account of influx (*वासना*) of foreign Karmic matter into the soul substance. The association of the soul with Karmic matter is coeval with the former. Historically the two are undated facts in mutual association existing from the eternal past. This is also not peculiar feature of Jaina thought but shared in common with all other schools which believe in an eternal soul or even a continuum of consciousness moments. In Indian thought the soul is not a created event and even according to theists it runs parallel to God. Here is the uncompromising difference of Indian metaphysics and religion with those of semitic creeds. The bondage of the soul is neither a matter of appearance nor of a purely physical character. Of course the soul develops emo

---

1 Op Cit, SI 24<sup>c</sup> and the Commentary

tional and conative dispositions enumerated as the four क्पाय's (contaminations), viz. anger (क्रोध), pride (मान), deceit (माया) and avarice (लोभ), and these tendencies constitute its bondage. But these necessarily attract karmic particles from outside and the soul is contaminated just as a piece of moist linen is soiled with dust. These psychical dispositions and the Karmic contaminations are induced by the accidental association with matter. And because these are accidental overgrowths, they are liable to be eliminated by a course of ethico-spiritual discipline. The complete elimination (निर्जरा) of foreign matter from the soul will restore it to its natural freedom and perfection. Perfection is innate and imperfection and unfreedom (बंध) are accidents, though the latter are coeval with the soul from eternity. The complete dissociation with Karmic matter automatically leads to the extinction of the base impulses and predispositions. And this is called मोक्ष.

The Jaina prescribes a course of ascetic practice and discipline in order that the individual may 'arrest further degradation' (बंध) and get rid of the accumulated evil tendencies (निर्जरा) and impulses which are the legacy of his infinite past career. The individual is responsible for his factual bondage (बंध) and also for his final emancipation (मोक्ष). There is no external force such as destiny or fatality which can be regarded as the cause of the misery of the soul. The dead weight of Karmic impulses accumulated from the undated past may to all appearance masquerade as the act of ineluctable destiny. But this will be a mistake, the destiny being the creature of the individual concerned, and it can be annulled by the individual's own efforts. Though from the religious point of view, external matter is a hostile factor, and the supreme spiritual interest of the individual soul lies in securing complete detachment and dissociation from the former and the highest perfection lies in the recovery of infinite knowledge, bliss and power which are innate properties of the soul, the Jaina does not seek to minimise the importance of external matter by relegating it to the field of illusion or appearance, as is done by the idealists of the *Buddhistic* and the वैदिक persuasion. The Jaina is a realist out and out. Matter may be a stubborn enemy but it is there in all its strength, and the best way to vanquish the enemy is to reckon with its powers and resources. The Jaina therefore has, like the वैशेषिक, made an incisive study of the physical world. The method is no doubt speculative and not experimental by the modern scientific standard. The अजीव, that is, non-living matter is investigated and divided into a list of categories. These categories are ultimate material principles, of which four, viz. धर्म, अधर्म, आकाश and पुद्गल are called अस्तिकाय's, that is extended bodies possessed of innumerable space-points (महेश's), and the fifth is time (काल) which cannot be regarded as an extended body in terms of spatial dimension. Gross matter (*pudgal*) is of two kinds, viz. atoms and aggregates consisting of atoms held together in various ways of permutation and combination. The Jainas have given an elaborate classification of these atoms and their ways of combination and dissociation. Though the atomism of the Jainas has great affinity with that of the वैशेषिक school, there is a pronounced difference in that the atoms of the Jainas are homogeneous in character, whereas in the वैशेषिक system they are put under classes different and naturally exclusive. The वैशेषिक believes

that there are four classes of atoms, *१२*, those of earth, water, fire and air, each forming a class with distinctive qualities and attributes. The atoms of Jaina metaphysics are all characterized by the same attribute *१२*, colour, taste, touch and odour. It is the diverse combinations of atoms in variant proportions which give rise to the multiplicity of the physical entities found in the world. Each atom is an indivisible unit of matter occupying space. But it is capable of coalescence with other atoms and thus forming a body, which is the *raison d'être* of its appellation as *अस्त्रिकाय*. Time, as we shall see, is also atomic in dimension, being an indivisible temporal unit. But it is not capable of forming a conglomerate of time units. It is therefore placed in a separate position and differentiated from the other categories which are extended bodies, potential or actual. Time is not an *अस्त्रिकाय*, that is, an extended body. Each unit of time is sharply detached from its fellows. Herein lies its difference from space and other categories existing in space.

We have alluded to three categories or ultimate principles, *१२*, the soul (*जीव*), matter (*पदमल*) and time (*काल*) in brief outline. Now we propose to deal with two other categories, *१२*, *चर्म* and *अचर्म* which are the peculiar tenets of Jaina metaphysics. *चर्म* has got several meanings in Sanskrit literature. But in the present context it means a substance which makes movement possible. Being coextensive with cosmic space (*लोककाय*), it cannot move. Movement presupposes disjunction from one space point and conjunction with another. But regarding what exists everywhere, the predication of movements is logically inconceivable and physically impossible. Things of limited magnitude have the capacity to move from one point to another in space. But this capacity will never materialize unless there is condition *qua* medium which makes movement feasible. It has been compared to the case of fish and water. The movement of fish is not movement of water, but the existence of water makes the movement of fish possible. It is a term untranslatable into English. It has been rendered by some as ether which is a concept of modern physics. But we have defined it and that makes it intelligible. In spite of the unavoidable incongruity, it may be described in Aristotle's words as the unmoved mover of things. *Adhama* is just the antithetical concept. It is the condition of rest, that is, absence of movement. These two concepts are peculiar to this metaphysics. It is clear that though motion and rest are unpredicable of these two principles, they are regarded as necessary conditions which facilitate the two acts.

*Akasa* is also not translatable. Without committing ourselves to the changing connotation of the term, we tentatively render it as space. Its function is to provide accommodation to all that exist. It is not a void and nothing, as the *वैश्वान्तिक* conceive it. Space according to the latter school is nothing different from the occupant of space. In and by itself it is only an ideal abstraction. Such is also their view regarding time. Time is not numerically different from what is regarded as temporal event. It is only an idea, purely subjective. But the Jaina, like the *वैश्वान्तिक*, believes in objective space. There is however a peculiarity regarding space. Space is divided into cosmic space (*लोककाय*) and extra cosmic space (*अलोककाय*). The former is what we are familiar with in our work-day life and

experience. The मीमांसक believes that space is visually perceivable. According to the वैशेषिक space is a matter of inference, which seems to be the position of the Jaina also. धर्म and अधर्म pervade cosmic space and do not exist outside its sphere. Extra-cosmic space is absolutely vacant, without any content. The admission of extra-cosmic space is most probably necessitated by the consideration that we cannot set a limit to the extension of space without positing it beyond the limit. As Kant has shown, the proposition 'there is no space beyond a limited sphere' presupposes the existence of space beyond. This is also the case with time. We cannot conceive of a limit to time because it entails the postulation of it. But as we shall see time as a substance or substances is only posited to function in and within cosmic space. The *raison d'être* of the conception of this limited time perhaps lies in the consideration that time is not understandable without reference to a movement. There is no movement beyond cosmic space and so time will only be an otiose concept outside the sphere of motion.

The Jaina believes in the objective existence of time. But time is not a unitary substance. The Jaina posits an indefinite number of time atoms spread over the entire gamut of cosmic space. There is no region in cosmic space which is not peopled with time—atoms. These time—atoms are static, immobile entities arranged in close proximity to one another, each occupying one space-point. It is compared to a row of trees existing in close vicinity. A man may move on touching the trees successively one after another. But the trees do not move, but determine the order of movement. The successive motions are characterized as present, past and future. The tree that is being touched determines the presentness and the previous contact determines the pastness and the untouched one determines the futurity. Time is thus a necessary term of reference. As time-units are spread over the entire cosmic space, no movement is possible without contact with time. In time itself, the differences of past, present and future are simply *non est*. This is time *par excellence*, that is, the ontological time independent of and dissociated from moving things. Time is immobile by itself and the only function which it performs in and by itself is duration (वर्तना)<sup>1</sup> which conditions a thing to endure and preserve its existence in the midst of changes induced by its intrinsic nature and external condition<sup>2</sup>. Though things are bound to change from one state to another owing to their dynamic constitution, time is a necessary condition in which these transitions can take place. In this role, time is on a par with धर्म as the condition of motion, though both time and धर्म are immobile and static (निश्चिक्व)<sup>3</sup>. This holds of transcendental time (परमार्थकाल). But empirical time with which we are familiar in our experience as the condition of temporal changes *qua* past, present and future is determined by motion and is

1. सर्वार्थसिद्धि P. 239.

2. धर्मादीनां द्रव्याणां स्ववर्तमानवृत्तिं प्रति स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपग्रहा-दिना लक्ष्यमावाप्त्यधर्तनोपलक्षितः काल इति कुत्वा वर्तना कालस्योपकारः *ibid.* p. 291.

3. लवार्थसूत्र V. 7.

indistinguishable from the latter. The determination of time and things is reciprocal. A thing is present by reference to the present time and the time is determined as present by the action happening during it<sup>1</sup>. It is therefore not illegitimate that things are characterized as past, present and future by reference to past, present and future time. These determinations of time are extrinsic and not predicable of the metaphysical time. It boils down to the proposition that metaphysical time as atomic entities distributed over cosmic space is only responsible for *duree* (वृत्त) and not the transitions from future to present and present to past, because these latter determinations have pointed reference to motion. As a matter of fact, time divisions are reciprocally determined and one cannot be posited without reference to the rest as has been shown by नारायण<sup>2</sup>. The metaphysical time is only the presupposition of empirical time and it therefore stands to reason that time in metaphysical and empirical both is an irrelevancy in extra cosmic space *संलोककाय* where there is no movement.

It is undeniable that metaphysical time which is *ex hypothesi* absolutely static and immobile cannot account for conventional time—determinations such as pastness, presentness and futurity and posteriority and priority because these characteristics are not fixed and permanent. Empirical time is susceptible of these characterizations. But empirical time is not one but a multiplicity of moments each of which is succeeded by another. Thus futurity is nothing but unrealized existence. It is only an anticipation of the present and is supplanted by the latter. The past is only the defunct present. Without these determinations, time has no meaning in pragmatic use. This pragmatic time has a pointed reference to action. It is for this reason, time is calculated by reference to action which is also loosely regarded as the equivalent of time. There are thinkers who take action that is motion to be the time<sup>3</sup>. This is however not endorsed by the Jaina Philosopher. Action is symbolic of time and is understandable only by reference to the latter. It is true that in ordinary parlance action is made the term of reference for temporal determination. One action determines another either as simultaneous or as prior or posterior. E.g. A comes when the cow is milked. Here it is not unusual to make one action the determinant of another. But this usage is rather dictated by love of brevity. The determining action is symptomatic of the time in which it occurs. The two acts happening together is a case of simultaneity which is not intelligible without the presupposition of time. This also holds of priority and posteriority. Action cannot therefore be identical with time and as such cannot be used as its substitute except in a secondary sense.

1. न येन परिच्छिनोऽस्य परिच्छदं हेतुं क्रियाविरागं काल इति व्यवहृत्यते ।—*Sarvarthasiddhi*, p. 293

2. अनपेक्ष्य पुनः सिद्धिनीवीत विद्यते तयो ।

अनुत्पन्नोऽनागतश्च तस्मात्कालो न विद्यते ॥—*मध्यमकारिका*, XIX. 3

3. क्रियामात्रमेव कालस्तद्-परिरेकेणानुपलब्धपरिविचिद् ।—*तत्त्वार्थवार्तिक*, V. 22 (26)

Moreover, to erect action into the status of time will make havoc of time-determinations<sup>1</sup>. For instance, an act of movement is logically and psychologically dichotomized into past and future. The area traversed points to the past action, and the untraversed space is the province of future movement. Between the traversed past and the untraversed future, it is difficult to seize hold of what is present. A motion, as has been pointed out by नगार्जुन, is divisible into past and future aspects and the present is indiscernible<sup>2</sup>. But it is the present which is the dividing line between the past and the future—the area traversed and the area untraversed. But this seeming paradox does not affect time. The present is a felt fact without which the past and the future have no meaning. This shows that time as a metaphysical fact is to be posited over and above the empirical time symbolised by action. Of course, the sceptic may find delight in denying time, but the denial itself is a temporal incident. However much the sceptic may confront us with his flourish of logic, he fails to gain our spontaneous consent. We are left unconvinced even if we find it difficult to defeat his arguments. There is a ring of insincerity in the sophistry employed by the professional sceptic who may succeed in amusing the intellect but cannot persuade it to acquiesce in the negative conclusion.

It is the conversion of almanac makers to make the motion of the sun and the moon the yardstick for time calculation. But this procedure is followed for the sake of convenience and not for the metaphysical reason that planetary motions are independent of time. These motions are symbols and not substitutes of time. The temporal determinations of motions as past, present and future are also not intelligible without reference to time standing at the back. Time again cannot be accounted for by space. Though Bergson asserts that determination of time by reference to space-points is only a superstition and to spatialize time amounts to immobilizing what is dynamic by its nature, it is the convention, which is inevitable, to measure time by space. Movement is not perceived apart from the moving body which moves in space and hence our calculation of time proceeds by measurement of space-points. But this necessary correlation of space and time in the act of measurement does not argue the superfluity of time. Space rather functions as the locus and not as the agent. Space is likened by Akalanka to a cooking vessel in which the grains are boiled<sup>3</sup>. It is the heat which is the efficient cause of boiling, though the vessel is indispensable. Space is rather the background and not the determining principle of duration. similarly duration

यद्यतीतोऽनागतश्च प्रत्युत्पन्नमपेक्ष हि ।

अप्यतीतोऽनागतश्च प्रत्युत्पन्नमपेक्षः ॥

तेनावाप्य पुनः सिद्धिर्न बाह्य विद्यते वयोः ।

2. गतं न गम्येऽनागतश्च कालो नाम न विद्यते ॥—मध्यमकश्रुति, पृ० 384.

गतागवचिनिर्मुक्तानागतगतं नैव गम्यते ।

3. तद्वार्थवार्तिक, V. गम्यमानं न गम्यते ॥—मध्यमककारिका, II. 1.



cannot be made the function of being (वृत्ति)<sup>1</sup> Being is existence and so far as our intellectual understanding of it is taken into consideration the motion of existence is also not detachable from time. We understand even what is considered eternal in terms of time that is as existing in all the divisions of time. वेदान्तिस assert that being transcends time which is only relevant to acts and motions. So far as our ordinary understanding is taken into account being is understood only in terms of time. Time is thus indispensable for our understanding of motion and temporal characterization of events in history as past present and future.

Time is also indispensable for the explanation of change and evolution (परिणाम). Change presupposes continuance and emergence. A is said to change into  $A_1$ ,  $A_2$  etc without forfeiting its character as A. A quantity of clay is made into vessels of various shapes and the latter retain change colour durability and actual properties (softness hardness and the like) by undergoing a process of desiccation in a furnace. A man struggles with the base impulses and passions in his moral progress. He feels that he is a slave to his passions in spite of inner protest. By undergoing a course of moral discipline he acquires mastery over them and moral freedom *pro tanto*. Intellectually also a man develops from an ignorant to a knowledgeable person. He feels the change himself. Physical changes are to a large extent induced by motions of the constituent particles. Mental change moral and intellectual is not capable of explanation by arithmetical calculation like physical change. Change is qualitative as well as quantitative. The former is not quite amenable to mathematical measurement but has a standard of its own. Change in physical nature is both qualitative and quantitative. It may be explained by natural laws or by reference to the exertion of an intelligent person. Whatever may be the varieties and kinds in which change may manifest itself it is understandable only with reference to time. "Change means cessation of one character and emergence of another when these events have reference to one identical entity". The entity must continue that is to say preserve its identity in the midst of transition from one state to another. The unbaked jar is black and becomes red or white when baked. The baked jar is not numerically different from the unbaked one. The qualities have changed, but they successively belong to the same substance<sup>2</sup>. The सत्त्व the मीमांसक the Jñān and also philosophers of रामानुज school believe in the reality of change of qualities in an identical entity continuing throughout the transitions.

The Buddhist Fluxist makes change the point of departure and yet concludes by denying its possibility. In the sermons of the Buddha, as recorded in the पालि canon and also in the fragments of Sanskrit ग्रन्थ, we find insistent emphasis upon impermanence. The Buddha does not seem to admit any permanent category except निर्वाण. But the बौद्धिक Fluxist

1 Ibid V 22

2 तत्त्वान्नादिक V 22 (10) द्रव्यस्य स्वभावापरित्यागेन प्रयोगविशेषात्तद्वर्गो विकारः परिणामः ।  
Also Yogabhisya, III 13 अवस्थितस्य द्रव्यस्य लक्षणमिदं चोच्यते तद्वर्गो विकारः परिणामः ।

3 उत्साद-पथमीत्युक्तं सत् ।—तत्त्वार्थसूत्र, V 30

reduces impermanence to existence for a mathematical instant, that is, the infinitesimal division of time. Though there is constant reference to time the Buddha has not expressed any opinion on the reality of time either as an infinite individual or a plurality of moments. The *सौत्रान्तिक* reduces time to indivisible moments and ultimately moments are identified with momentary things. Time as an independent category is dismissed without slightest compunction. These Buddhists are uncompromisingly opposed to the advocacy of change as defined above.

Change, contends the Buddhist, is an irrational idea. The seed is said to change into a sprout. But the two events are so unlike with one another that it is impossible to find any element of identity in them. Qualitative and functionally, the sprout is not the seed and *vice-versa*. Does the seed persist in the sprout? If it does, there would be no sprout. If the seed does not continue into the sprout, the latter cannot be regarded as the transformation of the former. The two are as different from each other as the North Pole from the South. It is evident on examination that the seed has ceased and the sprout has come into being in its place<sup>1</sup>. The relation is one of opposition like that between existence and non-existence. The sprout supplants the seed and can by no means be considered to be an event superadded to the continuant seed-substance. The preceding event ceases to be and the succeeding one emerges only by annulling the former. It is not again supposable that the seed exists and also ceases to exist to make room for the sprout. The supposition of continuity of the predecessor into the successor in the face of the obvious cessation of the former and contrast of character is logically unintelligible. The Buddhist therefore concludes that change is only an illusion. The causal relation between the two events necessarily presupposes the occurrence of two facts without any physical nexus. In other words, change is only an appearance if it entails the supposition of the identity of the cause with the effect which is endorsed unthinkingly by the advocates of change.

The objection recorded by the Buddhist is inspired by abstract logical considerations. Identity is believed to be antagonistic to change of qualities. The relation of substance and quality and so also of cause and effect cannot be explained by the abstract laws of logical thought. "A is A and cannot be not A", seems to be an irrefutable proposition. Events occur *staccato* and because they are numerically different, they must be bereft of any continuity or identity. This is however the estimation of *apriori* logical thought without regard to the character of events. We find a core of identity in the midst of difference of qualities. The baked vessel is red and the unbaked one is not-red. But we are persuaded that the substance continues to be the same irrespective of the change of qualities. The sinner becomes a saint and we are not disturbed by the continuing identity of the person in spite of the difference in his moral character. If events are to occur *staccato* it would be difficult to affiliate the succeeding event to the preceding one as its effect. Causal relation will be an idea. Of course, the idealist and the absolutist make this change of quality, the ground of the

1. अभावाद्भावोत्पत्तिरुपमं प्रादुर्भावात् ।—न्यायसूत्र, IV.1.14,

denial of causation also. But so far as our theoretical and practical assessment is concerned, the absolutist's logic has very little effect on our thought. We believe in causality and in change as its indispensable characteristic. It is idle to seek to refute or to confirm the absolutist's logical standpoint. The realists have also put forward their explanations which are worthy of serious consideration. The जैनवाक्यि realist believes in occurrence of different qualities in the same substance and the change of quality does not affect the identity of the substance. The quality only inheres in the substance and inherence is only a relation. The quality may pass away leaving the integrity and identity of the substance intact. The relational explanation of the जैनवाक्यि has not appealed to the सपक्ष the Jaina and the मौलविक schools. They consider that the relation is one which is not capable of being assessed in terms of exclusive identity and difference. The relation of the seed to the sprout and conversely of the latter to the former is not amenable to the determination by identity and difference. Certainly the seed is not the same as its sprout. Nor are they detached facts like the seed and the jar. The relation between the cause and the effect is *suī generis*. It is altogether a different kind (भावांतर) which cannot be subsumed under identity or difference. It is a third type in which the two are found as moments and yet not exhausted by them. If this is not admitted, one cannot explain why the barley shoot is to be ascribed to the barley seed and not to any other cereal. This shows that there is a determining relation between the cause and the effect. It is not promiscuous. The dismissal of causation and change as appearance does not explain facts. However much the absolutist may attempt to explain away the exclusive determinate and selective relations of facts, he will not succeed in disabusing the common man of his notions. Those notions have the advantage of standing the test of experiment which continuously confirms the unsophisticated man in the truth of his belief. The Jaina and so also the सपक्ष have accepted the principle of अवैकाङ्ग which avoids the scylla of scepticism and the Charybdis of undifferentiated being both of which alternatives are constantly disarmed by individual and collective experience.

We have made a digression which has been necessitated by the sceptic's denial of time and change. If change cannot be dismissed as mere appearance time has to be accepted as the ineluctable explanation of it. We now address ourselves to the problem why time has been regarded in Digambara tradition as a multiplicity of units having however the same character and function, differing only in respect of position in space. Almost all schools of philosophers are agreed on the point that time is responsible for our notions of priority and posteriority and change and the temporal determinations are but the different offshoots and corollaries of the notion of time. Now the empirical time is a ways understood in terms of priority and posteriority and by their very nature the latter are numerically different from one another. The prior is not the posterior and the present past and future are not only different attributes, but mutually incompatible in one substratum in the same relation. So empirical time is a multiplicity of units each sharply detached from one another, that is what goes before and what comes next. The idea of

one constant monolithic time is either an abstraction or a metaphysical presupposition dictated by the law of parsimony. The Jaina philosopher is known for his implicit faith in the infallibility of normal experience and doubt and error are only exceptional aberrations. Taking the cue from the verdict of experience, the Jaina posits metaphysical time also as a multiplicity of units corresponding to empirical judgment of time. Empirical times are distinct and different from one another and the metaphysical time also should be in congruence with the experienced time units. This seems to be the *raison d'être* of the belief in manifold time in contradistinction to the वैशेषिक conception of metaphysical time as one unit. As a matter of epistemological explanation one monolithic unchanging time without intrinsic difference has very little bearing on the temporal characterization of events. The multiplicity of temporal determinations is to be explained by reference to the multiplicity of events occurring successively. But the events *per se* are not regarded as the sufficient and self-contained cause of temporal determinations on account of their heterogeneous character. The Jaina is also found to agree on this point. Acts and events, though temporal in character, cannot be the conditions of temporal judgment. For this they must have necessary reference to another fact which is called time.

वैकटान्दर्व is perhaps the only philosopher, so far as our knowledge goes, who has criticized in the तत्त्वसूक्तकलाप and his commentary सर्वार्थसिद्धि the conception of atomic time-units sponsored by the Jaina philosopher. He affirms that the postulation of the multiplicity of time-atoms is resorted to by the Jaina to explain the succession of motions. But this is a forlorn argument of despair<sup>1</sup>. The multiple time-units have no common character, and yet they discharge the same functions. As we have also observed before, there is no intrinsic difference between one time-atom and another, either by way of function or essential nature. The difference is only accidental and external, constituted by their location in different space-points. The felt unitary character of time is not capable of happy explanation when countered by numerical difference of the plural units without homogeneity of character. If one time is posited as undergoing perpetual change without abrogating its ontological unity, this also can account for the successive transition of events occurring therein. In point of fact time is always changing into moments and the number of moments constitutes the conventional divisions of time as an hour, day, fortnight, month, etc. If however time is not intrinsically amenable to change, no differentiation of time can possibly be effected by reference to external conditions. All these external facts have reference only to time as such and so cannot superimpose any difference on it. If however the differentiation is supposed to be due to the internal divisions of time, the temporal divisions of events need not be determined by mere external reference. The objection of the Buddhist that one unitary fact undergoing change would split up the identity into different units need not pose an

1. तत्त्वसूक्तकलाप with सर्वार्थसिद्धि p. 149 (काशी 1900) :

स्वन्दसन्ततिविध्यर्थं कालस्यापुनरुत्पत्तयम् ।

ज्ञातानुधानवीकानां दुराशामानुद्भिन्नम् ॥

insurmountable hurdle. It will be met by the same arguments as are resorted to for explaining the occurrence of change in qualities and actions in one substance. This theory has apparently the merit of reconciling unity with multiplicity and also satisfying the law of parsimony.

The problem of unity or plurality of time has been mooted by Siddhasenagani, the commentator of the *तत्त्वाध्यायमवतार*. He quotes texts from the *आगम* which are responsible for difference of opinion concerning the problem whether time is an independent substance, one or many, or only an attribute of the recognized five extensive substances (*अस्तिकाय*)<sup>1</sup>. Time is *prima facie* not an extensive body and so is not included in the list of *अस्तिकाय* given in the *तत्त्वाध्याय* V 1 & 2. The *अस्तिकाय* are also substances. Now the aphorism *कालश्च येके*<sup>2</sup> (4/38) has been read differently in the *Śvētāmbara* and the *Digambara* tradition. The reading adopted by Siddhasenagani with the supplementary expression *एत्येके* that is according to some sufficiently indicates the difference of opinion among the followers of Jain tradition. Time is also another substance. Siddhasenagani quotes a text which apparently alleges that time has no existence apart from sentient and insentient substances.<sup>3</sup> The *prima facie* import of this text seems quite clear in its indication that time as a substance is subsumed under the five extensives (*अस्तिकाय*). But another text is also quoted in which time is given as the sixth substance.<sup>4</sup> There are also texts which speak of time as a series of atoms pervading the entire cosmic space.<sup>5</sup> Both *Digambara* and *Śvētāmbara* traditions seem to be agreed on the point that time is an independent substance in addition to the five extensives (*अस्तिकाय*), though there is difference of opinion regarding the issue whether time is one substance or a manifold of atoms. We have already explained the *Digambara* tradition at the outset. Now *विद्धिसमय* seems to strike a note of his own which gives a materially different version. He unmistakably asserts that time is one substance having an infinite number of moments as its states and not discrete atomic units like the scattered pearls of a necklace.<sup>6</sup> The latter position is evidently endorsed by the *Digambara* tradition. This one Time substance is constitutionally dynamic in the sense that it changes into moments by virtue of its intrinsic constitution like other substances. The *Digambara* tradition seems to be inspired by the modal standpoint (*पर्यायविकल्प*) in as much as it makes the moments emerge and perish without relation to any underlying continuing substance. The text of Siddhasenagani's commentary, as edited is not quite clear and free from ambiguity. But the trend of the argument unmistakably points to continuity of time in the midst of transitions. Even in the view which makes it

1 *तत्त्वाध्याय* टीका Pt I pp 430 & 432 also p 290

2 *किमिदं भवेत् । कालोऽपि पञ्चवृत्तिः । गोचरा । जीवा च्च अजीवा च्च ।—Ibid* p 432

3 *कश्चिद् भवेत् । दन्वा पण्वत्ता । गोचरा छ दन्वा पण्वत्ता, त जहावममस्तिकाय, अणमस्तिकाय, पुगलस्तिकाय, जीवस्तिकाय अद्वातमये । Ibid*, p 430

4 *तत्त्वाध्याय* p 313

5 *तत्त्वाध्याय* मण्टीका, Pt I p 432 स च परिणामी न पुनरेक एव विच्छिन्नमनुकालीनमिव दन्दिमानपूर्वा परकोटिवत्तमान समयोऽनुपेक्षते ।

a flowing stream, it must be recognized, in conformity with the fundamental position of Jaina metaphysics, that emergence and destruction are not possible without a permanent basis. Again priority and posteriority have been given as the criteria of time. But this interpretation is also based on the modal view of things. Priority and posteriority presuppose continuance. A sexagenarian is posterior to a nonagenarian. But these have reference to continued existence. The individuals exist for so long a time and the notions of priority and posteriority are understandable only with reference to existence and not time. As for simultaneity, it has reference to actions which happen to coincide at one moment. But these actions are also not different from the agents. So these criteria are not relevant to time. Time regarded as modes can account for these notions. But as substance it is one and so these differential characterizations are not compatible with one unchanging time which is the view of वैशेषिक school. We encounter two views in Jaina canon, of which one makes time an attribute of the five extensive substances. But whichever view may be endorsed, time is not entirely a transitory mode, since a mode is not intelligible as absolutely different from a substance. So time must be regarded as a dynamic substance undergoing transitions without end. Even the moment is not different from one Time-substance. In other words time must be one and many-one qua substance and many qua transitional modes.

सिद्धसेनगि contends that this is the correct interpretation of the character of time is made quite evident in the next aphorism viz. "सोऽनन्तसमयः" (TS, V. 39). Time is a dynamic (परिणामी) substance possessed of infinite moments as modes. The moment qua mode is an indivisible part of time and is real and not a mere idea as the Buddhists affirm. Time is duration and past, present and future are only its specific transformations. Of these, the present is numerically one where as the past and future modes are each infinite. Time is dynamic because it changes into an infinite number of moments as its transitional states. The moment is devoid of temporal parts, but may be conceived as possessed of parts because it pervades the whole area of the world in which time is a ruling factor. The parts of the space governed by it may be conceived as parts of the time. Furthermore, it is the occasioning condition of the duration and change of things which are benefited by it, being helped to develop these characteristics. The role of time as benefactor must also vary with the benefits received by the beneficiaries. This implies that time is also undergoing a change in the performance of its causal functions. Besides, it is also dynamic as is changes by virtue of the attribute called अगुरुत्वम् (an untranslatable term, literally, 'neither heavy nor light')—an attribute which is liable to constant change and yet capable of preserving its identity. Time in short is a continuant as well as an emergent mode. The mode is also a substance. It is regarded as impartible because it perishes immediately after its emergence. So the moment qua substance cannot have further substantial parts. But it may be considered as possessed of parts in respect of the area of space governed by it and also as an active principle (मात्र<sup>१</sup>). Time as mode also is the cause of the present and the effect of the past and changes from

1. तत्त्वार्थसूत्रभाष्यटीका, p. 434. यथा कालकृतदेशैरनवयव एवं द्रव्यो देशकृतदेशैरपि, क्षेत्रो भावतश्च सावयव एव ।

the present to the past and was also future before it entered into the present. Accordingly, even viewed as mode, it is possessed of a plurality of parts, and as such is capable of being characterized as an *वस्तिकाय*. It is of course devoid of parts in terms of time and substance.<sup>1</sup> For this reason it is not regarded as an *वस्तिकाय*. Of course, time does not possess parts homogeneous with it existing together, as other substances do. And the past and future modes are not coexistent and the present is only one indivisible unit (*समय*). This is perhaps the reason for its exclusion from the category of extensives. But even the indivisible time unit, as has been shown above, has extension over the area under its jurisdiction and the parts of the area covered are obviously understandable in terms of the parts of the time in the literal sense. Consequently time is entitled to being characterized as an extensive substance (*वस्तिकाय*). Tradition however restricts the use of this notion to five substances, but this does not annul its extensity.<sup>2</sup> Time should therefore be regarded as one and many, eternal and non-eternal. This interpretation perfectly accords with the conception of substance as an entity possessed of qualities and modes. Time has duration as its unvariant attribute, and the different transitions qua moments are its modes. The characterization of time as eternal or non-eternal in an exclusive reference is only the outcome of perverted approach and erroneous estimation (*न्यामास*). Siddhasenagani's exposition of time contains an implicit refutation of the Digambara tradition which lays down time as a number of static, discrete, detached and mutually exclusive atomic entities pervading the cosmic space. He differs also from the Digambara tradition in respect of time's sphere of jurisdiction. He definitely asserts that time as a governing principle has jurisdiction over a part of the cosmic space in which planetary movements are possible. As a matter of pragmatic convention there is no epistemological necessity for the postulation of time in a sphere from where planetary movement is ruled out.

The interpretation of time as propounded by Siddhasenagani saves it from its reduction to a subjective idea or a fiction. Every existent must be possessed of triple character viz. origination, cessation and continuance. To sum up, time according to Siddhasenagani is a unitary principle with an infinite plurality of parts qua moments which emerge into and pass out of existence in it (i.e. time). So time is also seen to possess the triple character. In other words it is a changing continuant. It is quite apparent that वेङ्कटाचार्य was only acquainted with the Digambara tradition and not the श्वेताम्बर conception as elaborately worked out by Siddhasena, which rather agrees with the view of time sponsored by him.

Let us examine the recognised *वस्तिकाय* as to whether they satisfy the definition of existents and substances. Now घर्मे which is postulated as the necessary medium of motion and अवर्मे as that of rest, that is motionlessness, are given out as existent facts, substances and *वस्तिकाय* (extensives) at that. Now घर्मे is itself bereft of motion, being one individual

1 उत्पत्त्यानन्तरमपरागामिकारणभरीतसमयकार्यं वर्तमानावस्थामनुभूय इत्यर्थावगमुमविषयि, प्राप्तवर्तमानलाञ्छवस्त्येत्यवस्थेरेकसमयस्य ब्रह्मत्वा, अत एवदेशावयवबहुत्वात् कायव्यपदेशोऽपि. Ibid

2 न वैवाचकाऽस्यास्तिकायवाङ्महोक्तु शक्या ।—Ibid

entity and pervading the whole cosmic space. It is not an entity of limited dimension which only can move. Movement means that a thing detaches itself from a previous point of space and attaches itself to another point of space. Movement thus consists of a two fold process—one negative and the other positive, respectively disjunction and conjunction. But there can possibly be no such movement predicable of a substance which exists everywhere as a *fait accompli*. Bereft of movement, it is to all appearance reduced to a static unchanging fact. But an unchanging entity is indistinguishable from a non-entity. *धर्म* is an individual existing from eternity to eternity and has no attributes and qualities which can be liable to change. This is also the case with *अवयव* and *आकाश*. There are immobile substances without any intrinsic quality or mode susceptible to change. Hence it lacks the two determinants of existence, viz. origin and decay. In one word, they are unchanging eternal facts—a conception which is repugnant to the fundamental concept of Jaina metaphysics. In Jaina ontology change, as defined before, is the essential character of things. Change and existence are conterminous and logically convertible. If the three substances *धर्म*, *अवयव* and *आकाश*, be static unchanging facts (*कूटस्थ*), they must be dismissed as downright fictions.

The objection raised is pertinent to the fundamental postulate of Jaina metaphysics. Change is undoubtedly integral to a substance. *धर्म* and *अवयव* are acknowledged substances. Accordingly they must be susceptible to change, actual and not merely hypothetical. These substances are bereft of movement without doubt. But movement is not the only way of change. There is another way viz. becoming, which consists respectively in the emergence and disappearance of new and old attributes. *धर्म* is the condition of motion. But for it things could not move. Movement entails disjunction and conjunction. These attributes have a definite origin and a definite end in time. In other words, they originate and perish. Of course, movement and by implication, origination and cessation, are primarily predicable of moving things. But conjunction necessarily relates to two terms, viz. (1) the point of space and (2) the agent in contest with it. This also holds good of disjunction *mutatis mutandis*. Accordingly with every movement there is a change not only in the thing moving but also in the apparently passive medium. There is conceivably no moment in which movement does not take place. As regards rest it is nothing but cessation of movement which has been stated as the connotation of rest by Panini<sup>1</sup>. *धर्म* and *अवयव* are two substances which interpenetrate each other and are constantly undergoing change of attributes caused by things in motion and things at rest. At any rate, every act of movement implies rest, by virtue of the fact that it exists and endures, however short may be the span of time. Of course, it may be contended that these changing attributes are derived from external facts connected with the substances under review. They are not intrinsically and constitutionally determined by the nature of the substance. But change of attributes, whether intrinsically or extrinsically determined, is an undeniable incident occurring in these substances. Furthermore, every substance has the attribute called *अगुणत्व* which is integral to it and which is liable to variant

1. *शब्दार्थनिर्णय* ।—अष्टाध्यायी धातुपाठः



degrees of change from decrease to the minimal point to increase to the maximum. This intrinsic attribute is posited of all substances on the authority of scriptural statement. Now what has been said of *घर्मे* and *अघर्मे* is applicable to *आकाश*. Its function is to give accomodation to things, which is constantly changing with the things receiving accomodation. *घर्मे* and *अघर्मे* respectively make motion and rest possible. But the things either in motion or at rest must have supporting bases for their existence. So the definition of existence as change is aptly applicable to these apparently static substances. As regards individual *जीव*s that is, sentient beings and particles of matter, either in their discrete or concrete condition are always in movement and so constantly undergoing change. They are also changing their modes in and by themselves. So no difficulty has been raised in respect of these substances. All these substances are thus found to satisfy the fundamental condition of existence. They are regarded as substances because they are possessed of qualities and modes. A quality is distinguished from a mode by reason of its contancy, whereas a mode is *ex hypothesi* inconstant. A quality also as identical with the substance in which it occurs is not an absolutely static fact, and hence is an existential characteristic of it.

We now propose to deal with the metaphysical architectonic of Jaina philosophy and compare and contrast it with that of the *वैशेषिक* school which is justifiably regarded as the paragon of realism. The *वैशेषिक* posits six inititative categories, viz. substance, Quality, action, universals, ultimate differentia and inherence (*सम्बन्ध*) plus non-being (*अभाव*) as a negative category added later on. They are all objective reals and exist independently of a thinking mind. An act of cognition or thought is rather an external incident which does not spell any change of character in the thing cognized or thought of. Substance again is divided into nine types viz. the five elements—earth, water, fire, air and *आकाश*—and time, direction, soul and mind. Now, of the six *वैशेषिक* categories, the first three are accepted by the Jainas subject to necessary qualification dictated by the fundamental conceptions of Jaina ontology. According to the Jaina, a real is a changing constant with origination, cessation and continuance as the necessary concomitant elements. This conception of reality is in agreement with that of the *सह्य* school so far as material existent is concerned. The *सह्य* however derives the whole gamut of psycho-physical reality from one dynamic principle called *प्रकृति* by following the logic of *अनेकान्त* (non-determinism). The Jaina applies this logic to all existents, spiritual and material alike, without however seeking to affiliate them to one fundamental real as the *pricks*. The Jaina is a pluralist like the *वैशेषिक*. The difference of the ontological assessment as propounded by the Jaina from that of the *वैशेषिक* lies in the application of non-deterministic logic to each and every category. The general conception of substance as the substratum of quality and action endorsed by the Jaina is apparently in conformity with the *वैशेषिक* position with the difference that quality and action are regarded as natural evolutes of substance, whereas the *वैशेषिक* holds them to be fundamental reals, though necessarily connected with and dependent upon substance for their existence and manifestation. A quality and action cannot exist independently of substance, though they

are numerically different. Substance is not action or quality, and vice versa. Substance is the material cause (समवायी-कारण) of them and as such the former can exist independently of the latter which are its effects and inhere in the former (viz. substance). The Jaina does not believe in the production of an effect which is numerically and ontologically different from the cause. The Jaina theory of causation, in spite of apparent repudiation of the सत्त्व theory of सत्कारणवाद, is not different from the latter. There is only a terminological difference between the two schools. The Jaina asserts that the effect is neither absolutely different nor absolutely identical with the cause. The effect is therefore not pre-existent in the cause in its finished form, but exists as identical with the causal substance. But this is also the position of the सत्त्व as the relation between the cause and the effect is not held to be one of absolute identity. The two are identical qua common stuff, but there is a differentiation of mode, viz. shape, size, colour, causal efficiency, etc. This difference in the causal theory entails a fundamental difference in assessment of the relation of the first three वैशेषिक categories. Quality and action, according to the Jaina, are neither absolutely different from nor absolutely identical with the substance. The substance develops quality or action in and from itself. The quality is nothing but the substance transformed into a substance vested with the quality or action. Barring this difference of outlook and of consequential assessment of the ontological status, the first three categories are endorsed in common by the वैशेषिक and Jaina metaphysics.

There are of course minor differences regarding the number of substances and qualities. The fourth category is the universal or the सामान्य. The वैशेषिक posits universals as independent reals. Even universal is an individual unit which is however manifested in the different members of a class and is the *raison-d'être* of the indefinite number of individuals being placed under one class. The Jaina has his difference from this conception. The universal is not independent of the individuals. Each individual develops a common character which is however numerically different from the universal developed in the other individuals belonging to the same class. The universal is not unitive but is as discrete as the individuals in which it occurs. In other words, the individual is the universal and there is no common unitive principle underlying the members of the class. Though the universal cowhood is not numerically identical in two or more cows, the latter are capable of classification on account of their similarity. This similarity serves as the universal qua a connective principle. The universal however is as individualistic as the individual in which it occurs and as such there is no common numerically identical universal. In this conception of individualistic universals, numerically different in different individuals, the Jaina philosopher is in fundamental agreement with धर्मकीर्ति.

As regards ultimate differentia (विशेष) which the peculiar concept of the वैशेषिक school, the Jaina dismisses it as a superfluity in common with the other opponents of the वैशेषिक theory. Composite bodies are differentiated from one another by virtue of class-character (universal) or quality or action. But simple entities like atoms, emancipated souls आकाश विक

(directions) and transcendental time are capable of being distinguished from other by the virtue of respective ultimate differentia. An earthy atom, in the free state is not distinguishable from another such atom because their attributes—universal quality etc.—are not intrinsically different. But each atom is numerically distinct entity and as such must have a distinctive character of its own. What constitutes this distinctive character? Entities are distinguished only by reason of uncommon different attributes possessed by each. When other attributes are common—for example earthy atoms possess the same universal earthiness—same or similar quality—their difference cannot be constituted by these common attributes. But since the substances are numerically different they must each have a different character constituted by a different attribute. This ultimate differential attribute is called *vyavahāra* (ultimate differentia). This *vyavahāra* numerically differs with the individuals to which it belongs. But what again differentiates these *vyavahāras* from one another? They are not made distinct on account of another differentia but per se. A *vyavahāra* distinguishes itself and also the substance to which it belongs. Not only this a *vyavahāra* distinguishes also the attributes possessed by each substance. For instance the odour of one earth atom is different from that of another and by themselves they are not distinguishable since there is no qualitative difference between them. They are distinguished however because they belong to different substances which are distinguished by their respective ultimate differentia. Substances are not capable of self-differentiation and so also the qualities. It is for this reason they stand in need of a differentiating property. And this distinguishing property is called the ultimate differentia of substances.

The Jaina regards this conception as a superfluity. If the ultimate differentia can distinguish itself why should not other entities be able to distinguish themselves? Each thing has a distinctive individuality of its own (*svakṛm*). That will distinguish it. In fact numerical difference of things is an unanalysable fact which is not necessarily constituted by the difference of attributes. The attributes themselves if not self-distinguishing must require another and there will be no end of the series of distinguishing attributes unless the ultimate one is self-distinguishing. Each individual must be self-distinctive (*svasthā*). Otherwise it will not be an individual, and the difference will only be an appearance, which is the position of monistic *śāstra*. Each thing has its own distinctive individuality. Udayana in the *Āśādhārṇava* speaks of *svakṛm* which means that the numerical difference of a thing is constituted by its own identity. The identity of one is not the identity of another. This view was propounded by —. The Jaina endorses this view and by means of it dispenses with *vyavahāra* as an ultimate category.

As regards *saṃvaya* the Jaina subsumes it under identity in difference (*vyavahāra*) or rather a category which comprehends these two as moments and yet transcends them. The relation between quality and substance—individual and universal part and whole etc.—is understood as one which is neither difference nor identity but both held together by a kind of relation which is *saṃvaya*.<sup>1</sup>

1 For an elaborate treatment and criticism of *saṃvaya* from the Jaina standpoint the reader is referred to the chapter on Relations in The Jaina Philosophy of Non-Absolutism by Dr. K. N. Upadhyaya.

As regards non-being (अभाव), the Jaina dismisses it as a fiction. Absolute non-being is logically inconceivable. It is rather a consequential deduction from the distinctive individuality of facts.

As regards the number of substances and qualities, the Jaina does not go the whole way with the वैशेषिक. For instance, the Jaina conception of आकाश is different from that of the वैशेषिक. आकाश is not the *causa materialis* of sound, nor is sound a quality. Sound according to the Jaina is a material substance. And as regards दिक्, he subsumes it under आकाश. Many of the qualities are rejected or subsumed under different heads. As regards action, which is nothing but motion, the five different varieties are shown to be a dogmatic elaboration without any logical necessity. In this way, one may find difference and agreement in respect of many categories and subcategories, and the Jaina philosophical works abound in these speculations. Though one may find points of pronounced divergence and agreement of Jaina metaphysics with those of other schools, it will not be a fair attitude to deny it an individuality of its own. Agreement does not necessarily mean uncritical eclecticism. It is a fact that the systematization of Jain logic, metaphysics and epistemology was made by Jaina philosophers after the systems of Indian philosophy, Brahmanical and Buddhist, had been put into shape. It is therefore quite reasonable and natural that the Jaina philosophers should have derived much benefit from the previous speculations and what reflects credit on them is that they have evolved a comprehensive system of philosophy in all its branches in conformity with the fundamental tenets of the Jaina canonical tradition. The germs of अनेकान्त are unmistakably discernible in the अगमस and the different conceptions of the metaphysical categories were also adumbrated in outline by the गुरु who handed down the Jaina tradition. Consideration of space does not permit me to go into details and I therefore content myself with chalking out an outline with emphasis upon controversial problems. An elaborate study of Jaina metaphysics will not be an unrewarding undertaking for a scholar.

---

The literature of the Jainas is very important from the point of view of the history of Indian languages : for the Jains always took care to make their writings accessible to the large masses of the people. Hence the canonical writings and the earliest commentaries are written in the अर्द्धमागधी, प्राकृत and महाराष्ट्री dialects. Sanskrit came to be the vehicle of expression at a comparative late period.

Some Scholars with a penchant for philology, made a special study of these Prakrits and threw considerable light on the development of the Indian vernaculars. Of these R. Pischel, in his 'Grammatik der Prakrit-Sprachen', (Grammar of the Prakrit language) has for the first time made systematic study of the Prakrit grammar.

The collective term given by the Jainas to their Sacred books, is सिद्धान्त or श्राम. Both the Svetambara and the Digambara Sects are unanimous in calling the twelve अंगs i.e. limbs, the most important parts of their canons. The सिद्धान्त of the Svetambara consists of the following texts.

I The Eleven अंगs

II The Twelve खंडग (खण्डs).

III The Ten पर्षणस (पक्षीर्णs) the scattered texts.

IV The six ched-Suttar (छेद सूत्रs)

V Individual texts, (Nandi & Anuyogadwara) नन्दी और अनुयोग द्वार

VI The four, सूत्रसुत्तs.

The German Scholars have critically edited most of the important texts. Of course the lists of the texts have been differently stated by different writers. Schubring, in his Work 'Mahavira,' gives a different list. Selected passages from the canonical texts have been translated by Schubring. The first सूत्र अक्षरंग has been translated by H. Jacobi. Schubring in his edition and translation of the first Section, the Bambhaecaraim (Rules for the holy life) has made an attempt to separate "the mosaic portions of the work, metrical and prose passages, and to throw light on the very entangled assortment of texts"<sup>1</sup> with much ingeniousness.

The sixth Anga called Naya-Dhammakahoo, which means "Examples and Religious narratives" had been edited with its commentary by W. Hutteman, "Die Jnata-Erzatungen im Seeksten Anga des Kanons des Jinischen". (The Jnata stories in the 6th Anga of the Jaina canon.)

Most of these narratives are in the nature of parables and illustrate some point of morality or other. As examples of folk literature, they are highly interesting. E. Leumann, has compared some parables with some of the Biblical parables. H. V. Glasenapp has shown in his study of the twelfth Anga, the दिक्खिवाद (Doctrine of various views) that the Karmic tales of the Jaina literature owe their genesis to this book.

"Die lehre vom karman in der Philosophie der Jains nach den karmagranthas dargestellt."

(The doctrine of Karman in Jaina Philosophy as represented by the *Larmagranthas*.)

The first Upanga the *Uvavaya* (उववाय) has been translated with notes by E. Leumann-Das *वेववायिका Sutra*, Erstes Upanga der Jaina, JIEIL.

As a piece of literary work, the Second Upanga, the *राववेदिन* is of greater importance. It has been edited by Leumann.

The fifth, sixth and seventh Upangas are "Scientific" works, dealing with astronomy, geography, cosmology and the division of time.

The Sixth called *Jambu-diva Pannatti* deals with the mythical Geography of the Jains, and has been edited by W. Kirfel, "*Kosmographische der mder*" (Cosmography of India). The *Kalpasutra* is a work dealing with the rules and regulations of the monks. It has been translated with a glossary by W. Schubring.

The German Scholars have also made remarkable contributions to the non-canonical literature of the Jains. G. Buhler has published a work *Über das Leben des Jaina Monches Hemachandra*,—(on the life of the Jaina monk Hemachandra, also known as Hemacharya). He was a celebrated scholar, and one of the most versatile and prolific of writers and famous both as a scholar and as a poet.

The linguistic aspect of the Jaina Literature was also not neglected by the German scholars, and some of them made a special study of the Jaina literature from the philological standpoint. Hermann Jacobi—a famous German scholar and acknowledged authority on Jainology wrote '*Über das Sanskrit in der Erzählungs-Literatur der Jains*'—(on the Sanskrit in the narrative literature of the Jains) a standard treatise on the development of Prakrit and the Indian vernaculars.

The next branch of the Jaina Literature, which received the close attention of the German scholars is the vast commentarial literature called *चिन्तासूत्र*, *सूत्र* and *साम्प्र*. The value of all these commentaries, remarks Dr. Winternitz 'lies in their serving as depository of very many ancient historical or semi-historical traditions on the one hand and of a great mass of popular themes on the other'. These stories like the Buddhist Jatakas were intended to be used for edificatory purposes and give a cross section of the folk culture of the period.

The most interesting tales from these commentaries have been published by H. Jacobi, "*Ausgewählte Erzählungen in maharastri*" (Selected narratives in Maharastri).

The Jains appropriated and adopted from other sources notably Brahmanical materials which they adapted to their own needs. For instance, the Jaina authors incorporated the Krishna cult into their religion at a very early period and consequently also interwove the Krishna legend with their own treasury of legends. A Jainist version of the destruction of the city of *द्वारावती* and the death of Krishna. In the commentary of the *Uttarajjayana Sutta* is found the ancient legend of the descent of Ganga and the destruction of the Sixty thousand sons of Sagara,—as has been pointed out by R. Fick *Eine Jainistische Bearbeitung der Sagara Sage*—(A Jain adaptation of the Sagara Sage).

The Pācēka-Buddha Stories of this collection show points of contact with Buddhist literature as has been demonstrated by Charpentier (*Pācēkabuddha Geschichten* 'Pācēka-Buddha Histories').

Next in order come the biographies of the 63 "Great Men" that is to say of the 24 तीर्थंकर and their contemporaries, the 12 Chakravartins and the 27 heroes of antiquity which constitute the the most popular stories among the Jainas. These works are called पुराण by the Digambaras, while the Svetambaras designate them as Caritras. H. V. Glasenapp has given a comprehensive account of these Caritras and determined their correct position.

The earliest religious novel ( कथंका ) was तर्कवती by पादसिद्धि. It was translated into German by E. Leumann. "Die Nonne" (The nun) and several other kathas have been translated by the German scholars, the most notable being Indische Novellen" (Indian Novel) by Charlotte he. Krausse.

Thus the German Scholars have rendered yeoman's service to the cause of Jainology and their contributions to the Jaina folk literature can not be over-estimated. It is owing to the patient researches of these scholars that a vast amount of historical and literary materials have been recovered from the scattered tales of Jaina narrative literature.

After the German Scholars, mention may be made of the French Scholars. Although the amount of work done is this particular field by the French Scholars is not so vast as that done by the German Scholars, still their contribution is by no means negligible.

The first French Scholar who made some remarkable contribution to Jaina studies is A. Guérinot—*Essai de Bibliographie Jaina*—(Essay on Jaina Bibliography). It contains references to 852 publications dealing with various Jaina subjects. This was followed by the publication of two other important works,—*Notes de Bibliographie Jaina* (Notes on Jaina Bibliography) and *Quelques collections de livres Jaina* (Some collections of Jaina Books)

L. de Millone published an important Catalogue of the Jaina antiquities in the Musée Guimet Paris—*Petit guide illustré au musée Guimet* (small illustrated guide to the Guimet Museum).

A. Guérinot - in his "Religion Jainas"—has given a valuable introduction to Jainism and its various sects. The French Scholars were specially interested in the historical and archaeological aspects of Jainism and produced some notable works on the same. D. Menant—in his *Perlinage aux temples Jainas du Girnar*—(Pilgrimage to the Jaina temples of Girnar)—has described the most important Jaina temples. Jouean Dubreil in his *Archeologie du Sud de L' Inde*—(archaeology of South India) has discussed general important problems of Jaina archaeology. A. Guérinot in his *Repertoire d' Epigraphie Jaina* Precede d' une esquisse de l' histoire en Jainism (Catalogue of Jaina Epigraphy, preceded by a short sketch of the history of Jainism) has published all the available inscriptions on Jainism with historical notes.

Masson-Oursel—in his *Esquisse d'une Histoire de la philosophie Indienne* (Sketch of the history of Indian Philosophy) has dealt with the philosophical aspect of Jainism. Thus we see that the German and French Scholars have made signal contributions to Jaina studies and have made us all indebted to them for their painstaking research in the different fields of Jainism and thereby opened a vast field of research for the future Jainologists of our country.

## Jaina Art Through The Ages

ADRIS BANERJEE

### A. Plastic Art

Ancient art to me is not just art, it is history and social science, psychology and human nature, even gossip with leanings towards sexology, if I am permitted that liberty. It is a great storehouse of informations about social customs, dress, manners, religious beliefs, lapidary's art, architecture, flora and fauna.

More than that, the object of all ancient arts is, to create aesthetics. No human invention is capable of doing that unless it is an original creation. That is, the artist, the creator, has undergone extreme emotional experiences. It follows therefore that all those creations of Indian art, which we call great, are therefore the outcome of typical outbursts of intense emotion and inspiration. But this is exactly however the paradox of the situation. The bulk of the specimens of Indian art are religious and as such at the very beginning we have to make two great divisions—religious and lay. Unfortunately due to the series of visitations of loot, rapine, sack and plunder our great cities were left in ruins, with very little opportunities for us. Nevertheless, here and there, at unexpected corners we meet with undoubted specimens which cannot be called religious. The head of the Indian warrior now in National Museum, the polished head fragment of an eye with loops of hair coiled on the foreheads found at Sarnath, the heads of *नगर*, can by no stretch of imagination be called religious, yet therein lies a paradox again because the dividing line between religious and lay art in India is very indistinct. The railing of Bharhut, balusters at *सर्वा*, Jagayapatta, *सर्वा*, Bhattiprolu, Bodhi Gaya, & Nagarjunikonda contain secular subjects, a religious art leaning heavily on the contemporary phenomenon to inspire, to create and to endow.

Not even the common incidents of life are neglected to enrich the church art. The keen edges of intellectualism were blunted by the humanity of approach and methods. So long it has been argued that this was only the case with the early Buddhist art, but down we go through the ages—this fundamental characteristic is never lost sight of. In the caves of Udayagiri and Khandagiri, in Junagarh *chaitya* windows we find ample proofs of this. As a religious art, the Jaina plastic activity, did not concern itself with the perishable objects of this impermanent world or the materialistic world of nature, nor the passing moods of humanity, nor even definite types of human life, but endeavoured to reveal symbolically, the significance of human life and its ultimate destiny. Therefore, along with Jung we may feel that it had an 'archetype' whose aim was to educate and unify the society, through generic emotion, feeling sentiments and ideal to fulfil its destiny. Whether, therefore, it be the



crudness of primitivity, or the sporting Appolo of Greece or the महावीर्यी of Indian art the objective was the same.

With the progress of civilization, not merely animals, which were originally tribal totems, but also local heroes, fairies, personal fetishes, endowed by popular imagination with godhood or sanctity formed various archetypes of a great religious art. These archetypes were also liable to be modified in the social, philosophical, ethnic, economic and political cycles. Each religion would give a new definition to these symbols which were their common heritage. The establishment and clarification of the grammar of these symbols, will enable us to establish the character and scope of a sectarian art, even if its style, idioms and syntax happen to be the part and parcel of a national style.

The singularity of Jaina church art lies in the fact, that his art was not a personal destiny, but a collective way of thinking and devotion. The remote antiquity in which it originated and the ages, during which it underwent transformations to acquire the values we now put on them, were certainly not peaceful, but there was ambition and hope and deep-rooted faith in attaining salvation by following the way indicated by the तीर्थंकर. Whether we look to the misty dawn of its history, in the chalcolithic age or to Mathura of the Northern Kshatrapas, we are struck by a deep piety serenity and economy of plastic expressions, notwithstanding the turbulent times through which the church and its art was passing, the calm dispassionate devotion for salvation from the travails of this materialistic world, when passions were high and times anarchic. Add to this, a catholicity of taste, notwithstanding the admitted puritanical austerity of the church, which enabled the artists to borrow motifs and ideas from the existing world and one appreciates the true character of Jaina art. Neither in architecture, nor in sculpture, nor in painting, Jaina church was provincial or sectarian but it depended on national aesthetic perception and experience to express itself. We will first therefore take up sculpture, then architecture of the Jaina church throughout the ages.

Whatever might have been their values, certain Jaina icono-plastic forms are met with in the chalcolithic art of the हरप्पा culture<sup>1</sup>. First of these is Yoga on which Jainism is based, पाणिनि and पतञ्जलि mention Yoga. The so called पाशुपत seal, seal No. 303 of हरप्पा, depicts Yogic आसन.<sup>2</sup> The कायोत्सर्ग attitude, with आनातु-लम्बित-बाहु-द्वयम् is found on seal Nos. 300, 317, 318 found at Harappa.<sup>3</sup> The Jaina art depicts its तीर्थंकर in two ways : when seated in समवशरण or when standing in कायोत्सर्ग. In the seals found at Harappa, going back to milleniums before the birth of Christ, we meet with the same representation, along with other strange gods, saints or divinities. The evidence is supported at Mohenjodaro

1. The whole question has been dealt with in great detail in my *Origins of Jaina practices-* Journal of Oriental Institute, Baroda. Vol. I, No. 4, pp. 308 ff.
2. *Memoirs of Archaeological Survey of India*, No. 31 ; M. S. Vats-Harappa, Vol. I. pp. 129-130 ; pl. xciii.
3. *Ibid*, pp. 331-32. pl. xciii,

too<sup>1</sup> Nudity (दिग्गमरत्न) seems to have been one of the principal traits of the chalcolithic culture of Pakistan. It is noticeable in seal nos 307—8, 317-18 of हर्षा and figures 13-14, 18-19 of Mohenjodaro.

The origins of a Jina image is still a matter of controversy, but we have objective evidence to show, that in the time of the Nandas, as well as in Post-Mauryan period images of Jainas were known. Thus in the हर्षागुम्फा inscription of the Kalinga emperor क्षारसेल we are informed And he sets up ( the image ) the Jina of Kalinga which had been taken away by king Nanda<sup>2</sup>.

Dr A. P. Banerjee Sastri brought to our notice certain fragments of well polished sculptures, found in Lohriapur Ward of Patna Municipality, and now kept in the Patna Museum. These lowlying area, now raised, seem to have formed a part of the ancient city of पाटलिपुत्र. These consist of two nude torsos not dissimilar to those found at (हरषा). Dr Banerjee sastrī took them to be images of Jainas कीर्त्यकर. The material is buff sandstone of चुनार. Later on some heads were also recovered<sup>3</sup>.

#### Orissan Incident.

The twin hills of Udayagiri and Kandagiri near खुवनेश्वर, in Puri district, were exploited since very early times for founding Jaina monastic establishments. Altogether there are 35 excavations amongst which गणेश गुम्फा, हार्थीगुम्फा, the मन्चपुरी, अनन्तगुम्फा etc , are the principal ones. The dates range from 161 B. C. to 50 B. C. The Ananta has standing गज-लक्ष्मी, three headed hydra etc. The राजी and गणेशगुम्फा are both double storied with friezes interrupted by doorways of cells in both the stories. The scenes include hunting of a winged deer, fighting scenes, kidnapping a woman etc. The late Sir John Marshall was of opinion that the sculptures of these caves were coarse and crude<sup>4</sup>. A great deal of this impression is due to the nature of the sandstone. The style in both the stories of राजीगुम्फा are different. The upper group is comparatively well organised, were, the interrelations between the spatial units have been well controlled and the movements of the figures are free and vigorous. While the others lack cohesion and unity. Nevertheless, the success obtained in representing the plastic form and spatial organisation is undoubtedly convincing and shows a progressive quality from the days of Bharhut. They are remarkable for significant forms and yet are not the specimens of primitive art.

Attempts have been made from time to time to identify the scenes depicted in राजीगुम्फा and गणेशगुम्फा<sup>5</sup>. Thus scene 2 of राजीगुम्फा has been identified with the immortal भास's वासवदत्ता

1 Vats op cit, Vol. I p 28 , Marshall-Mohenjodaro and Indus Valley Civilization, Vol I, pl XII, figs 13-14, 18-19, & 22

2 Epigraphica Indica, Vol XX, pp 80 & 88 Line 12

3 J B O R S , Vol. XLVI, pp 120 ff & plate

In this connection see also A K Bhattacharya's Article p —2

4 Cambridge History of India, vol I p 640

5 R. Mitra . Antiquities of Orissa pl 7 , R D Banerjee History of Orissa, vol. I etc,

and Udayana legends, which is met with in Jaina, Buddhist and Hindu traditions. The second scene in the गणेशमुक्ता is probably the flight of the couple to their capital, while scene 5 of the same cave represent the शकुन्तला story.<sup>1</sup>

शक-कुशाण Period :

From the eastern seaboard we have to make a long journey to the सुरसेन country and its capital मथुरा to meet the next known stage of the Jaina plastic activity, because, the evidence furnished regarding the flourishing condition of Jainism in Northern India available from the disjecta membra and images of one single site at मथुरा is indeed immense. Fortunately, most of them bear records and can be objectively dated. Nonetheless, the more important contribution is the material they supply for evaluating the incono-plastic art of the Jainas, when alien क्षत्रप and कुशाण kings ruled over the greater portion of northern India. The earliest known images of Jina have been found at this place. मथुरा is merely a stage on a long dreary road through the empty corridors of time. V.A. Smith tried to explain the so-called Hellenistic influences on the Jaina art at मथुरा on geographical grounds<sup>2</sup>. This however is only one of the reasons. The other is the शक्स, who were great imitators. They had a language undoubtedly, when they were inhabiting the steppes of Central Asia, Tanasoxiana etc. But from the time that they occupied the fertile belt of the Oxus Zhob and later Kabul valleys etc., we find them in a different role. In the north-west, they adopted the Greek script, Calendar, Coinage and administrative system. When they entered India, they preferred खरोष्ठी, the script of गान्धार, कपिश काबुल Swat etc. That is why we find that the मथुरा Lion capital was inscribed in खरोष्ठी and not ब्राह्मी. The origins of गान्धार art is still a moot point but many feel that it originated under the शक्स.

Another point which requires to be dealt with regarding the शक-कुशाण art of मथुरा is the evidence they furnish regarding well established iconographic practice. The object of worship are the Jinas and तीर्थंकर. The Jainas are to be recognized by their emblems or chinhas or लङ्घन. Simply because they are naked it would be futile to regard them as दिग्म्बर images<sup>3</sup>. That attitudes are generally shown in समवसरण when seated and कायोत्तर्य when standing. Whether they are seated or standing, the attitude of meditation with half shut eyes directed towards the tip of the nose are invariably met with. This is the महायोगी type. In the standing specimens the hands are shown falling below the knees. This method has been in vogue in India since chalcolithic time.

During the Catholic rule of the Guptas, Jainism in मथुरा and other parts of India continued to flourish. Scores of images, heads and pedestals have been found at Mathura. Of these the most important is the inscribed image of seated Jina in year 57. The date has become a moot point<sup>4</sup>. The next is the fragment of pedestal of Jina image dated in the year

1. *Journal of the Indian Society of oriental Art*, vol. xiv, pp. 102.

2. *History of Fine Art in India and Ceylon*, p. 133.

3. The श्वेताम्बर and the दिग्म्बर Images of the Jainas *A.R. ASI*, 1925-26, pp. 176,

4. JUPHS, Vol. XXIII, p.53. B 15 of Mathura Museum,

97 ascribed to Gupta Era<sup>1</sup> Next comes number 238 of Mathura museum Its peculiarity lies in the representation of loose locks falling on either shoulders Since the inscription clearly states that it was an image of *सुपमनाथ* we need not have any doubt about its identity

The next record of the Gupta period is found at Udayagiri near Bhilsa in Madhya Bharat dated in the year 106 The object was to record the installation of an image of *सुपमनाथ* at the mouth of the cave<sup>2</sup> The next is the Kahaun Pillar Inscription of the time of Skanda Gupta in the Deoria district of U P, dated in the year 141 G E It records the setting up of five Jina images by a certain Madra The sculptures on the column itself depict *आदिनाथ*, *शारिपुत्र*, *नेमिनाथ*, *पार्श्वनाथ* and *महावीर* To this period also belong the image of 2<sup>nd</sup> *वीरकर नेमिनाथ*, on the Vaibhara hill (Rajgir) brought to our notice by R Chandra It bears an inscription mentioning an Emperor named Chandra who is probably no other than Chandra Gupta II<sup>3</sup> Therefore it is one of the earliest known Jina images of the Gupta period in eastern India The modelling of the torso is graceful and slender and reminds one of that of the world famous preaching Buddha of Sarnath Museum To this period also belongs the image of a Jina in *काशीलग* on the वैमार hill

#### चालुक्य AND राष्ट्रकूट

The great कुमारस्वामी by an error of judgment applied the term Gupta art to the early चालुक्य art of south western India<sup>4</sup> Historically or culturally the Guptas had no connection over this territory The resemblance by which the savant was misled was due to the influence which Gupta art exerted over its contemporaries and its successors Actually the beginning of the early चालुक्य rule and that of their successors (the राष्ट्रकूट) heralds the dawn of a new thought epoch It is the beginning of the declining slope after classic style had been reached The remains of plastic art of this period are met with at *कान्ति एलारा मण्डिर* एलोरा temple nos 53 and 39 लाकुडी पदकल रत्नगम्भ and वलगाव etc

#### Eastern India

Due to the Turkish deluge towards the end of the 12th century A D no province suffered so much as South Bihar and West Bengal with the result that Jain antiquities are very rare The temples have all been demolished long ago, but sculptures, defaced and abandoned and neglected have survived here and there which are very precious relics since they enable us to evaluate the flourishing condition of Jainism just before the lamp went out To this class belong the images of *सुपमनाथ* on वैमार and *सोनभिर* पार्श्वनाथ on Udayagiri on वैमार the second image of *सुपमनाथ* and *सुविमुक्त* in the temple at Rayer<sup>5</sup> Next come the images in the *इवेतामर* temple at Nalanda and *लकुनार* in Munehar district which is a

1 *Ibid* pp 53-54

2 *Corpus Inscriptionum Indicarum* vol III pp

3 *ARASI* 1925-26 p 125

4 A K Koomarisswamy—A History of Indian and Indonesian Art pp 71 f

5 *AR ASI* 1925-26 Pls IVI LVII

village, in Jamui Subdivision, four miles south of Sikandra ; this village has only a धर्मशाला erected by late Dhanpat Singh Bahadur of Murshidabad. But three miles south of it, situated picturesquely in valley between two hills, is a small temple. The image of महावीर is dated in 1505 V. S. (=1448 A. D.) ; but the second image belongs to the 11th century A. D. Kuluha hill, in the Hazaribagh district, is the birthplace of श्रीललाय. There we have one image of पार्श्वनाथ at the foot of the hill and another in a grotto on the top. Near the tank cut in the virgin rock, are 20 small Jaina images dated 1443 V. S. There are also ten rock cut images at this place. To this period also belong same Jaina images noticed by Beglar at वेनुसागर or वेणीसागर, a village in Kolhan, on the border of Bihar and the मधुरमंज district of Orissa.

The Bodh-Gaya image in the modern temple is also an antiquity. There was an image of सम्भवनाथ, the third तीर्थंकर on ब्रह्मपोनि hill. The images in the cave at Pachar Pahar and भ्रावक hill in Rafiganj P. S., of Aurangabad subdivision, of the Gaya district, may also be included in this period. चौषा, where the historic battle between Humayun and Sher Shah took place, has yielded 20 images of Jaina तीर्थंकर including those of ऋषभनाथ and नैमिनाथ. These are now in Patna Museum.

Manbhum, which was a part of ancient राढ़ country, had routes bypassing the jungle tracts of Chotanagpur, which were used by caravans, since time immemorial, to connect the parts of Orissa with पारल्लिपुत्र, Karna-सुवर्ण in Murshidabad district and Gaur which were the capitals of mediaeval Bengal. Simultaneously, there were rocks to connect the famous international port of Tamralipti with the cities of Orissa. These led to the growth of thrifty mercantile communities, residing in villages or small townships, all along the routes, who were predominantly Jainas and have left vestiges of their faith. They betray the existence of a school of sculpture totally different from the Eastern Indian Mediaeval school of Bihar and Bengal and the thriving and the flourishing school of sculpture of Orissa. In all ages, in India, there have existed two schools of sculptures side by side. The first was official and extremely intellectual in character. While the second persisted in the homes of the poor and rural areas, which we call folk art. Even at Nalanda, an University of international status, we have examples of folk art in temple No. 12. The possibility that the art of Manbhum was a folk art cannot be completely ruled out. Nevertheless the idioms of expressions, the crude heaviness of forms that we meet with in the sculptures of Orissa, show that the artists of Manbhum were not merely provincial in origin, but drew inspiration both from Orissa and Bengal. The material too was local and differs from that of Bengal and Orissa.

Balarampura or Palma Balrampur, is a village, four miles from Purulia on the bank of river Kasai. Here there is a number of Jaina images and inscriptions now fixed by the roadside within the Court compound at Purulia. Boram, a village situated four miles south of Jaipur Railway Station, possesses three temples and large amount of Jaina images. चन्दन-किशारी is a village few miles away from Purulia. Here a large number of Jaina metal images were found about 12 years ago, and now kept in the Patna Museum. Chechaon-

garh, in the present Dhanbad district whose ancient name, we learn from the rock inscription, was चित्तार, is picturesquely situated on the दामोदर river and possesses the ruins of a large Shaivite religious establishment 200 to the west of main temple are the remains of another temples which was Jaina Bilonga has many Jaina images Within half a mile to the south of Katrasgarh Railway Station, Jaina images are to be found along with a number of temples One of these images is an inscribed piece The same is the case with villages like Anai, Bhawanipur Baurdih Karchak, Kumru Chahana etc

In West Bengal, the most important is the image of पद्मनाभ in बहुलरा temple In the extreme south eastern corner of बाँदा district, interesting ruins were traced by J (French along with Jaina images देवली also contains magnificent Jaina images

#### Western India

The earliest figures of human beings in western India are found in Junagarh caves, where two busts of women are found within horse shoe shaped windows The figures of women utilised as Kinnari brackets are also met with The tradition is evidently derived from the demotic art of लक्ष्मी and even distant south at वनरायली etc Figures of attendants are found at Dhank These are fly whisk bearers Horses are met with at Junagarh caves as bracket capitals

The richly ornamented caves at अकाद लकाह are the best examples of sculptures from 10th century A D in Khandesh The elaborately carved doorways the figures of Jina the decorative motifs on the roof of cave No 1, the sculptures of अग्निदा and other Jina images in cave No 2 present to us the quality of contemporary art in Khandesh from c 10th century A D onwards The same is the case with cave No 3, which has a roof with lotus patterns with four concentric circles of petals It contained images of शान्तिनाथ etc The Jina images are one of the most elaborately carved in India They show an imagination rich in aesthetic conception with skill in execution

The colossal of पद्मनाभ-unfinished at Chamar Lena is comparable with those at श्रवण बेल्गोला The images of the Jinas, गोमटेश्वर and those on the मानसल्लु in Karusha caves also belong to this period

#### Central India

In central India the three well known places where Jaina sculptures are found are खजुराहो, कन and ब्राह्मियर The endless procession of horizontal rows of sculptures, that decorate the walls of medieval temples, are not a meaningless barbarity The vast fabric is bound together by an intimate system of thought By studying them alone, an observer can easily guess to which deity the particular temple was dedicated The extremely ornate character of these temples cannot be over emphasised, because both in ancient and medieval India sculpture has had close affiliation with architecture The sacred shrines of early and late medieval India, whether they be Hindu Buddhist or Jaina, are found to be decorated with a mass of forms and motifs, so rare in the architecture of the West This exuberance of ornamental and figural decorations received very disparaging treatment from early European writers

But as Sir Flinders Petrie has pointed out, 'The art of a country, like the character of its inhabitants, belongs to the nature of the land. The climate, the scenery and the contrasts of each country, all clothe the artistic impulse as diversely, as they clothe the people themselves'.

## B. ARCHITECTURE.

### (1) Caves & Stupas.

Architecture has been described very truly as the 'printing press of all ages,' but several influences shaped the destiny of each national style. These were climate, materials, philosophy, customs, the geographical conditions etc. Twenty three years ago, the present writer had pointed out :—"The primeval forests, which were abundant in ancient times, supplied excellent wood for building purposes. The pink marble of राजपूताना, the trap and granite of the Deccan, the red sandstone of Jaipur and yellow of चुनार placed a wealth of material at the disposal of the architect. In western India the caves were produced, in actual geological formation, the खूँ's of Mamallapuram were hewn out of amygdaloidal trap. Elsewhere, in the low-lying plains of Bengal, in the valleys of the Indus, the alluvial soil was the only material available for building purposes, and this, when dried in the sun or baked in kiln, became excellent bricks, which were extensively used in these districts.

In every age and in every country, the climate has ruled over the destiny of building styles. It is true that climate is not the sole origin of a style, there are certainly other factors, but it was climate which set men to think about protection against the vagaries of nature. The Egyptians had a dry climate and bright atmosphere ; the mud of the Nile when dried in sun became as hard as stone. The Egyptians thus built houses of sundried bricks with flat roofs or open colonnaded first storey. When they began to use stone, they imitated their brick architecture. The seaboard of the Mediterranean had climate both temperate and brilliant but it was not free from rain like Egypt. Therefore we find that the Cretans laid their roof to a slight fall. A third instance in which the climate has influenced architecture is Mesopotamia. Here heat in the summer, rain and cold in the winter are extreme. Thin walls were useless to such conditions, thick walls were necessary to resist the heat and cold. Therefore, in Mesopotamia we find thick walls and square shape of buildings as in Egypt, but as neither timber nor stone were available, the mud brick constructions were carried overhead in the shape of the dome or the vault.

In India, the heat in the summer, the rainfall in the monsoon and cold in winter are extreme. Light too played a considerable part in the determination of the style. To counteract the heat and cold, thick and solid walls were built. The brilliancy of the sunshine led to the walls being built without great openings or windows. In one temple, one horseshoe shaped window was enough to light up the interior of a *chaitya* hall. Like the ancient Egyptians and the Sumerians, the Indians first began to build in reed or bamboo and mud. In order to meet the heavy rains of the monsoon they built their roofs with a tangential fall, so that the water will slide down, instead of percolating through the roofs. From the reed and bamboos the next steps were wood & stone. The Indian was a careful architect, and when he turned

from wood to stone, he carefully copied the wooden originals, so that the transition from one material to another may easily be perceived. The method of construction of the railings around the Buddhist स्तूप at मारहुत, शची, and बोधगया, are absolutely wooden. The facades of the great chaitya caves of western India also confirm the above suggestion. The use of wood and stone also decided the style of early Indian architecture in another way. The absence of these two materials led the Sumerians to invent the arch and the dome at an early date, on the other hand, their abundance in India prevented the ancient Indians from making use of these two expedients in their buildings till a very late date in their history. The strongly marked horizontal and tangential lines of the landscape further determined the destiny of Indian architecture. In such surroundings of unlimited level plains and lofty mountains the little marble temples of Greece, the slender Roman arches and fluted columns with delicate foliage at the top, would have been absolutely unbecoming. The nature and environment demanded from the Indian mind a new kind of architecture, requiring originality, imagination and stability. He began to build curvilinear structures in imitation of his humble reed and bamboo huts. His religion taught him that Mukti can not be obtained by remaining within the worldly pleasures and one must pray and practise austerities in the solitude of the jungles or mountains. He, therefore, carved wide chaitya halls and cells in the heart of the mountains, so that the pious may live and pray for the salvation of mankind. With what a great success he was able to transplant his ideas and sentiments in stone is borne out by the austere desolation of Bhaja, the secluded peace of Karle and lync grandeur of अजिंठा and एलोरा.

Light also played a considerable part in shaping the distinctive features of Indian architecture. We have already noticed that the brilliancy of the sunshine led to the building of the solid walls without great openings or windows. The result of this was that, both the walls and roofs of the temples could be used for ornamental decorations and due to strong light they could be observed to the minutest detail, while the tropical jungle, with myriads of vegetable and animal life, gave enough material for decorative motifs. The richness of decorative art was also due to Indian temperament, which has an inherent horror for empty spaces. Nowhere was the sheer joy of living more beautifully painted, or carved in wood, stone or bone, as is done even now in India. In the foggy atmosphere of England, in sunny space, in Italy, or in the sparkling Mediterranean, these would have been a meaningless barbarity. But amidst the exuberant flora and fauna of India they apply a colour of peculiar strength and charm to the monuments.<sup>1</sup>

Our knowledge of Jaina caves is neither complete nor comprehensive. Stray specimens here and there which have escaped the hands of the vandals and materialistic quarrymen, convey to us a faint impression of what they originally were. Secondly, with the whole of Rajasthan, Bundelkhand & Baghelkhand unexplored, our knowledge of Central India is nil. Only few in Eastern India and Western India have been tolerably described by pioneers and after that the blazed trail have been neglected with the result that weeds have grown and

1 The character of the Indian Art—Calcutta Review, April, 1937 pp 85-92



wilderness of ignorance has reclaimed them. My treatment therefore is rather geographical than historical.

### Western India.

The caves at Junagarh are the earliest of these. There are also caves at Talaja in Kathiawad and Dhank in Gondal district. The first group is situated near વાવા-પ્યારા's monastery. These are arranged in three lines. The upper line faces south as they are on the north face of the rock. This consists of a large congregation hall and three smaller caves in a line. The hall measures  $29' \times 16'$  and has an apse at the back. The three smaller caves with a verandah measure  $11' \times 11'$  : The verandah is  $13\frac{1}{2}'$  to  $16' \times 4\frac{1}{2}'$  to  $5\frac{1}{2}'$ .

The second series occurs at the bottom of a decent on the north west of Jama Masjid at the ટપરકોટે. They consist of a tank  $11'$  square with a roofed verandah and a pedestal for an image. The southern verandah is supported by ornate pillars of two classes. To the north is a cave  $35' \times 10' \times 27' \times 10'$ . A door elaborately carved gives access to the chamber below, which measures  $39\frac{1}{2}' \times 36'$ . It contains the railing with chaitya window motifs, with two figures. Notwithstanding the fact that many of the caves were quarried by નવાબ's men, the caves are very interesting.

To the south east of વાવા-પ્યારા's math there are other caves one of which contains a defaced ક્ષત્રપ inscription containing the word કેવલિજ્ઞાન. Further, there are Jaina sacred symbols in one of these.

Inside the north wall of the city ramparts under a mosque built out of the despoiled remains of a Jaina temple, Burgess noticed a cave.

### Other Caves.

There are also caves at Talaja, Lor hill in Babriwad and Sana hill near the village of Vankia. The caves at Talaja are 30 in number showing that at one time a large Jaina monastery flourished there. Most noteworthy of these is known as Ehbāl મંદપ,<sup>1</sup> measuring  $75' \times 67\frac{1}{2}'$ . The facade bore the railing pattern with chaitya window motifs. This is little later in date than that of વાવા-પ્યારા. Higher up is a congregational hall of primitive type but not earlier than the 1st century A. D.

The caves at Sana are 62 in number the largest of which is like that at Talaja.<sup>2</sup> It is also called Ehbāl મંદપ. Higher up the hill there is a cave named 'મીન-ચોરી'. By the side of this is a cave  $18' \times 31'$  in measurement and a tank in crescented form, and has a plain chaitya reminding us of a cave at શિવનેરિ, the birth place of ક્ષત્રપતિ શિવાજી.

### Dhank.

Dhank is situated at a distance of 30 miles north west of Junagarh. Few miles north west of Dhank is a glen near the village of સિદ્ધેશ્વર where there is a group of five caves.

1. J. Burgess—*Cave temples of India*, p. 191

2. J. Burgess—*Antiquities of* કચ્છ and કાઠિયાવાડ, p. 143, pl. xxiv,

3. *Ibid*, p. 149,

In a ravine to the west of these are other caves. The village of Dhank itself contains caves with sculptures. Near the village of Harishen on the Jodhpur Junagarh road, on the western side of Gadhlia hill there are nine caves.

### अकाई तकाइ

It is now the name of a hill fort in the present Nasik district of Bombay state 900 in height. Actually they are also the names of twin hills joined by a saddle. Here are seven Jaina caves, extremely ornate but badly defaced probably by Khan Jhanas army in the reign of Shah Jehan. The first cave is double storied having a richly carved door way like चौवेरा देरा No 1 at ऊन. The roof has been decorated with lotus leave pattern. The door of the shrine is also elaborately carved. The plan of the second cave is very similar to that of the preceding one. But it had a closed verandah. It has a figure of Indra and अम्बिका. The shrine has the figure of Jina not yet identified.

The third cave has a perforated screen in front with two figures similar to that of the preceding cave in the front row. On the back wall of the back room are found images of पार्श्वनाथ and शान्तिनाथ in कावलम. The whole space around the images is a carved relief as not yet identified.<sup>1</sup> The fourth cave measures 30 x 8 and the doorway was richly ornamented like that of cave 1. The hall has a pillar on the left which bears an inscription in the characters of 12th century A. D. The rest of the caves do not deserve any description.

### Chamar Lena

The hill of this name in which the Jaina caves were excavated lies to the north west of Nasik. The most noteworthy object is a colossal unfinished bust of पार्श्वनाथ. The caves belong to 10th or 11th century A. D.

### वामनन्द

This place is approximately 25 miles north west of Poona and west north west of the celebrated fort of वाकन. There is a Jaina cave now converted into a शैव temple.

### भामेर

It is in the Nizampur division of Khandesh 30 miles from Dhulia. There are some Jaina caves here too.

### धाराशिव

It is a village 37 miles north of Sholapur on the Poona Madras section of Western railway. About 2 miles north west of this town in a ravine are some Jaina caves, finished and unfinished and few more opposite to them. Due to the presence of haemetite in virgin rock in which the caves had been excavated, they are very much ruined.

### Karusha Caves

Karusha is a village 43 miles east of धाराशिव. There are a series of caves with images of पार्श्वनाथ. On the south is योगेश्वर and महावीर. In the court is मानसम with the usual four Jina figures facing four quadrants.

<sup>1</sup> Burgess—*op cit* p 507

बदामी.

A little to the east of the largest cave at बदामी, there is a small Jaina cave belonging to c. 650 A.D. The verandah is  $31' \times 6\frac{1}{2}'$ , and the cave itself  $16'$  in depth. The sanctum contains an image of महावीर. At either end of the verandah are figures of गोमटदेवर and पार्श्वनाथ.

देहोल.

The Jaina cave at देहोल, is to be found on a hill east-south-west of देहोल village. The roof was ornamented. The verandah has an image of पार्श्वनाथ with नग couples on either side. At the right end is another Jina figure. The shrine contains an image of महावीर. The walls of the chapel also bear sculptures.

Patna.

Near Pitalkhora, to the east of a village named Patna, is the Kanhar hill, which contains two Jaina caves, known as नागाजुन's कोठरी and सीता's नाहनि.

Ellora.

Brahminical caves at Ellora are well known, but Jaina caves also exist on a northern spur of the hill called चरनाद्रि.

1. छोटा कैलाश, as the name suggests, is like the famous कैलाश cave, but smaller in proportions. The spire is unfinished possibly due to the decline of the Imperial राष्ट्रकूट.

2. इन्द्रसभा and जगन्नाथ सभा consist of two double storied and one single storied caves with their attached buildings. The sculptures are indeed superior to that of छोटा कैलाश. They contain images of पार्श्वनाथ and गोमटदेवर. Few inscriptions in Canarese characters of the 9th century A.D., are possibly the objective evidence of their date.

Eastern India.

The earliest Jaina caves not merely in Eastern India, but in the whole of India, are those to be found on the Barabar hills, some of which are complete and others are incomplete. These are करल चौपार or सुपिन्ना caves containing an inscription of Emperor अशोक. The existence of a platform  $7\frac{1}{2}' \times 2\frac{1}{2}' \times 1'$ . 3" clearly demonstrates that it was meant for Jaina ascetics. Same is the case with Sudama which contains an apse at each end. Identical is the case with लोमश ऋषि, विश्व मैत्री or विश्व कौण्डी cave which was meant for the ब्राह्मणिक, बह्मिक गोपी and बह्मिक caves in the नागार्जुनी hill.

Next in importance and date is the सोनमंडार cave in Rajgir and सीतामढ़ी cave in Gaya district. While the date of the latter is not in doubt, the image now placed by the local Hindus in it is of गज-लक्ष्मी, which is very late and very crude. There is some doubt about the date of the सोनमंडार. If, however, a careful scrutiny is made of its wall it appears that the walls were polished to a certain height and left unfinished. Later on, in the 5th century A. D., the Jaina monks got that inscription in shell characters inscribed on its outer wall and the practice has been to ascribe that date to the cave. The second cave at Rajgir which undoubtedly belonged to the Jainas is to be found on the धिबुज hill, known as भूषण की मढ़ई, so named from the traditional connection it has acquired from भूषण, the famous Hindi poet of mediaeval times, who is supposed to have resided there for a long time;

The other great holy place of the Jains now neglected is in Hazaribagh district known as Kuluha hill. It is supposed to be the birthplace of *सौरभनाथ*. At the foot of the hill there is a rock carving of *पार्वनाथ* now known as *द्वारपाल*. On the top there are two grottoes in which there is an image of *पार्वनाथ* and another Jma whose emblem has been lost. At Pachar Pahar a hill two miles South East of Raiganj is a cave half way on the hill containing many Jaina images including that of *पार्वनाथ*. This cave which has never been properly studied has a *मठ* in front and is located in a natural fissure of the rock. *आवक* hill is another granite outcrop, 3 miles away from Raiganj. There is a cave in the hill with an image of *पार्वनाथ*.

Of स्तूप we have two definite examples in the ruins of *वसुविहार* or *ककाली* or *चैत्री टीला* at मथुरा, excavated in 1890-91,<sup>1</sup> and that at Rajgir on the *विपुल* hill.<sup>2</sup> Since the *विपुल* hill has received very little attention from the archaeologists it will be worthwhile to describe it at some length. At its foot was the northern gate of the old city. At the western face of the hill Broadley had noticed several kunds. On this hill is the temple of महावीर. About a quarter of a mile from the modern temple was a large platform seen by Broadley strewn with debris but taken by him as Buddhist in character. Then there is the स्तूप which is definitely Jain.

The twin hills of *खडगगिरि* and *उदयगिरि* in the कटक district have been exploited for a long time to establish Jaina monastic establishments. The oldest is probably *हाथीगुम्हा* belonging to 161 B C. The *मच्छपुरी* or the *बैकुण्ठ* or *पातालपुरी* also belongs to this period. The other most important caves are the *अनन्ता रानी* and *गणेशगुम्हा*. According to कुमारस्वामी they range between 150 to 50 B C.

### South India

The most important Jaina cave in the Peninsular region is the *विचनरासल*. The other less discussed is *Kalugumalai* in the Tinnevelly district 75 miles north of Cap. Comorin. It is an unfinished temple hewn out of virgin rock. The other side of *Kalugumalai* hill contains many rock carvings with inscriptions.

### Central India

The principal Jaina antiquarian remains at Gwalior are caves and rock cut images of the Jinas. Most of them are in niches provided specially to contain these images though some are cells. They belong to the 15th century. One of them is 57 in height.

### (2) Nagara Jaina Temples

#### Northern India

Authors on ancient Indian architecture state that there were three different styles in the architecture of this country—नागर, समर and प्रविष्ट. But in the 10th century A D the architects of ancient *कनौज* mention a fourth style called *चलिंग*. In an inscription in the temple of

1 V Smith—*The Jaina Stupa and other antiquities of Mathura*

2 *Annual Report of the Archaeological Survey of India* 1925-26 plate 14, fig (a)

समुत्तेश्वर, in the village of Holal, it is found stated that an engineer ( विश्वकर्मन् ), named Bammoja, the pupil of Padoja, was master of 64 varieties of arts and sciences, clever builder of 64 varieties of mansions and master of four types of buildings : नागर, कलिंग, वेहर and द्विद्व<sup>1</sup>. Evidently, the reference is to the रेखा type of temples.

Jaina temples as we shall see belong to all these four varieties or styles and it would be convenient to take them up accordingly. नागर style is generally equated with what Forgusson calls शार्वाङ्ग style. It is ordinarily taken to be the style prevalent in and around 'Nagar' or the capital city. My teacher late Dr. R. Bhandarkar, equated it with 'Nagar' near उज्जयिन in Jaipur district. But I feel that it stands for 'श्रीनगर' which remained the capital of Northern India from 9th century onward. This style was prevalent from Gaya and Konch in the Gaya district of Bihar, to the North-West Frontier Provinces, and from the Kangra valley in the north to Dharwar district of महाराष्ट्र. Generally, the sanctum is rectangular and the शिखर's rise to a point showing beauty of form in mass. But in this vast area, various sub-styles are met with. The first, in the metropolitan area, where the spire is like a cone e.g. at Bodh-Gaya, Konch, Nalanda and Khajuraho. The second type is met with in the temples in Orissa and Umga and Deo in Gaya district, where the outline of the tower presents a hyperbolic curve. The third is met with in the द्वेमादपंथी temples of महाराष्ट्र and परमार temples of मालवा,<sup>2</sup> where the शिखर has a parabolic curve and four huge slabs in the four principal directions with miniature शिखर filling up the intervening space, decreasing in size as they go up. Last are the temples of Gujrat with their clusters of शिखर around the principal one, as if the various forms rising in a deep crescendo has stopped short of infinity below the blue dome, lending a false sense of height to the शिखर.

More important than the existence of epigraphs in Bihar and Bengal, are the structural remains, which bring to us more forcibly the fact of the existence of this faith amongst the original population of eastern India in ancient times. Next come images of shrines no longer in existence. Sculpture is an important source of information—a fact which has received little encouragement from the investigators—because, barring possibilities of these having been demolished by iconoclastic invaders, each individual image presupposes the existence of some kind of edifice in which it was actually housed and worshipped. A great deal of harm has been done towards this objective by connoisseurs and museum curators, whose well meant efforts, in saving these relics and acquiring to enrich their museum collections, prevented them from reporting the finds to the archaeological authorities, which might have resulted in fruitful study and excavations of the spots.

Late R. D. Banerji stated "The Jaina Zone of influence appears to have extended from the southern bank of the Ganges and western bank of the भागीरथी, right upto the northern

1. *Annual Report of the Assistant Archaeological Superintendent for Epigraphy*, Southern Circle, Madras, p. 49. App. B. p. 90.
2. *Journal of the U. P. Historical Society*, Vol. XVI.

frontier of the jungle country, where wild Gonds live and which is the province of गोंडवाना proper<sup>1,2</sup> amongst the first of these sites comes बुद्धलरा, in the Bankura district. Bankura, I had already occasion to observe the connecting link between Chota-Nagpur plateau and Bengal<sup>3</sup>. बुद्धलरा is about 3 miles distant from Ondal Station of the Eastern Railway, between Burdwan and Asansol. It contains one of the finest brick temples in the district. Inside the sanctum was a phallus of शिव and an image of the Jaina तीर्थङ्कर पार्श्वनाथ<sup>4</sup>. The temple itself was enclosed by a wall. The digging operations carried out in the working season of 1922-23 disclosed the remains within the mound over which the temple was erected. These consisted of circular and rectangular votive स्तूप<sup>5</sup>. कंकाली टीला at मयुरा has acquainted us with the fact, that the cult of स्तूप formed a part of Jaina ritual and the तीर्थङ्कर image proves that the region was a centre of Jaina religion. We shall not therefore be wrong in assuming that the स्तूप found buried below the foundations of the mediaeval शिव temple might have belonged to the Jains.

In the extreme south eastern corner of the बाँकुरा district interesting ruins were discovered by Mr. J. C. French, when he was the Collector of बाँकुरा, which in the opinion of Late R. D. Banerji represent some of the earliest antiquarian remains in the district<sup>6</sup>. But the Jaina relics there belong to the 10th century A. D. The temples built of stone had collapsed long ago, but there is a fine big image of पार्श्वनाथ standing with the effigies of 23 other patriarchs, on the back slab. To Mr. French we are also indebted for a fine image of Jina पार्श्वनाथ. Deulbhirra also belongs to the Bankura district, but antiquarian remains at the place still remain unnoticed.

In the year 1872-73, Beglar who was engaged in a tour of the old 'Presidency' of Bengal was able with certain amount of accuracy to trace ancient roads as he left convinced that these communications gave rise to cities and religious establishments in these backward districts of Chota Nagpur and elsewhere.<sup>7</sup> Any of the ruins traced by him were Jaina. Dulmi or Dyapur Dulmi is a village 50 miles from Purulia and is situated on the banks of दुधरेखा, where Beglar met with abundant ruined temples, a fort and numerous sculptures<sup>8</sup>. Deoli is another village, about 12 miles from Dulmi, which contained Jaina temples and sculptures. One in the sanctum of one of the temples seen by Beglar used to be worshipped by local villagers as Aruantha, on whose pedestal is found a pair of antelopes from which it is clear that it was an image of the 16th Jain तीर्थङ्कर शान्तिनाथ.

1. *Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture*.

2. *JBORS*. Vol. xxvi.

3. *ARASI*, 1921-22, pl. xxix (d)

4. *Ibid*, 1922-23, p. 112 and 1923-24, pl. xii (c)

5. *Ibid*, 1925-26, p. 115.

6. *Cunningham—ABB*. Vol.

7. *Op. Cit*, pp. 186-87.

A mile and half north-west of Deoli, is the village of Suissa. In this village Beglar noticed a Digambara image of पार्श्वनाथ.<sup>1</sup> Pakbirra is another village, situated about 23 miles south-west of Purulia. It contains many fragments of Jaina figures. The biggest was a Digambara image of पद्मनाभ which was then worshipped by local people as भिरान. There were two others, one of अश्वमेधनाथ and another a प्रतिमा-सर्वतो-मद्रिका with the figures of महावीर with lion, शान्तिनाथ with deer, अश्वमेधनाथ with bull and कृष्णनाथ with goat. Close to this place Beglar's excavations yielded certain other sculptures which he has ascribed to Buddhism. Of these one sculpture representing a man and woman under a tree is probably an image of Mahavira's parents. Another image represents अम्बिका or अम्बिका or अम्बेदेवी, a यक्षिणी of the 22nd तीर्थङ्कर नेमिनाथ. These amply prove that Jainism was one of the principal creeds of Bengal since the Christian era.<sup>2</sup>

#### Central India.

In Central India there are two places which possess magnificent Jaina temples. First is ऊन and the second is खजुराहो. The modern village of ऊन the ancient ऊनविराटि कोटि, is situated in the southern part of the old Indore State, 18 Miles to the east of Khargaon.<sup>3</sup> The nearest railway station is Sanawad, on the मालवा section of the B. B. & C. I. Railway. Khargaon is connected with Sanawad by a road 42 miles long, which is metalled at places. ऊन seems to have been a famous centre of pilgrimage under the परमार, and an important place which still bears vestiges of the brilliant architectural activity of the ruling dynasty. With the exception of खजुराहो in Central India, there is no other place north of the विन्ध्य, which can boast of having so many temples. The largest and most elaborate temple at this place is the चौबारा देरा No. 1. It consists of a गर्भगृह surmounted by a curvilinear tower, an अन्तराल from गर्भगृह leading to the मंडप which again like the Nemawar temple has porches on three sides. Of these porches the front one facing east is the largest and most elegantly decorated. The ground surrounding the temple was paved with slabs of stone, portions of which have now been ripped up, by an utilitarian contractor. Years ago, an officer of the state is reported to have excavated the ground south east of the मंडप and discovered some old foundations and large Jaina images, one of which was inscribed.

In plan and design the मंडप of चौबारा देरा No. 1 is almost similar to that of सिद्धनाथ temple at Nemawar. It consists of a big hall, elegantly decorated with side porches in front and other two sides; of which the front one facing east was the main entrance and is the largest and most beautifully ornamented. The hall of the मंडप is more magnificent than that of सिद्धनाथ temple at Nemawar. The carvings are elaborate and reminds one of the large अष्टावक्र temple at Gwalior. Four richly carved pillars support the domical ceiling of the मंडप. The body of the pillars is richly ornamented. The pillars stand on a pedestal with recessed corners. The doorway giving access to the अन्तराल is another piece which calls for our atten-

1. *Ibid*, p. 190

2. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol. XXVIII, pp. 43-47.

3. The conditions described in this paper are of 40 years ago.

tion The whole composition is remarkable for its restrained design and conception The dome of चौरा देरा No 1, is less than that of चिदनाथ temple at Nemavar The अक्षराक्षर of चौरा देरा No 1, is a small passage on the northern wall of which is to be found a 'Sarpabandha' inscription This generally consists of the Indian alphabets and the vowels used in the conjugation of verbs in Sanskrit They are arranged in squares formed by the conventional folds of the body of a snake The Sarpabandha inscription on the wall of the अक्षराक्षर of चौरा देरा No 1 is smaller than others Here the alphabet and some of the conjugational terminations have been combined on the body of a single serpent (The squares formed by the conventional coils of its body contain the 25 principal consonants consisting of the five *vargar* The sibilants and the aspirates occupy the right sloping limb which *ja, ra, la* occupy the left The portions of the body between these two limbs bear the अनुस्वार and three विशर्वा उपध्वातीय, विद्धाम्लीय and विश्वर्णीय खजुराहो

खजुराहो, situated in chhatarpur district of Madhya Pradesh, was an important centre of temple building during the reign of Chandellas Here the most important Jaina temple is that of चार्वननाथ, the tower which is a mass of forms consisting of *श्रृंग* distinguished by a feeling for mass, solidity and elevation It also consists of very delicate and clever adjustments of weights to produce a central focus and balance in a composition really consisting of several elements The forms are not simple but complex, but their contrast has created harmony in design The second Jaina temple at Khajuraho is dedicated to *Jina* शक्तिनाथ Only the sanctum and the passage between it and the *सद्वप* have survived Here, is an elegance of scriptural style The tower or the *शिखर* has better proportion than many found at खजुराहो

खजपुर near Sadva in the Jodhpur district is situated in a remote valley of the बरारली hill The natural beauty of the place is extreme The temple was built by a Jaina named Dharanaka in 1439 A D., in the reign of महाराजा कुमा of Mewar It is quite near Kamol mere The temple is 198 feet by 205 feet In the centre stands the great temple with opening on four sides with a प्रतिमा-सर्वो-भक्ति at the centre The upper storey has the same arrangement It is a veritable jungle of domes and pillars, creating endless varieties of chiaroscuro Fergusson has justly remarked that a vast material of Jaina temple architecture is to be found in early mosques built out of the material of despoiled Jaina temples Notwithstanding the fact that they have been utilised to meet the needs of Islam, their inner contents such as the style, the ornaments, the forms and design in general betray the classic heritage In fact partly, Sadiapur, Cambay and various other cities and ruined sites in Gujarat, Kutch and Kathiawar supply us with a mass material which has never been studied They served as endless quarries

Western India

We have already pointed out that Gujarat temples were nothing but a subdivision of the nagar style of temple architecture In the early days of research the scholars called it Jaina style, since a large number of existing examples were of that creed, thereby divorcing it from



the national background. In one respect however Gujarat like Orissa provide more conservative than the rest of India. The temple builders of Gujarat survived, loot, rapine and massacre and so did some of their canons.

### अनहिलवाड or अनहिलपट्टन

This place is now simply known as पाटन. It is situated at a distance of 66 miles from Ahmedabad on the bank of the Sabarmati river. It was the capital of the चापोळ्ट and सोर्जकी dynasties. It was founded by चनराज (765 A. D). Its first sack came at the hands of महमूद of गजनी. The next spoil was carried out by कुतुबुद्दीन ऐबक. Then came उलूख खान. For five centuries its ruins were despoiled. The present town was built in about 18th Century. There was a big college founded by Hemchandra Suri.

The Jaina temples now extant generally date from 16th century onwards. It is however the muslim buildings that convey to us the medieval glories of पाटन, whose fall had sent a hysteric call for utmost sacrifices throughout India. The oldest of these, is a structure known as the Jami masjid, which has now been dug to its very foundations and materials carted away. Its ruins represent one or more than one Jaina temples utilised to meet the religious needs of victorious Islam. The material was marble.

### Delmal or Dilwal.

This village is situated at a distance of 16 miles south-west of पाटन. Here is a temple dedicated to पार्श्वनाथ<sup>1</sup>. संखेस्वर, in the former Radhanpur territory, is a holy place of the Jainas, where is a brick temple of पार्श्वनाथ belonging to the 17th Century A. D. The Jaina temple at Sarotra also belongs to this period<sup>2</sup>.

### Taringl.

This place is situated amongst the hills on the west bank of the साबरमती river, in the Gadhwada district, about 26 miles the east-north-east of Siddhapura. There is a temple of अजितनाथ, erected by कुमारपाल (1143-74 A.D.), It has a मंडप open on three sides and an -अर्धमंडप on the front. On either side of the entrance is a small shrine. The enclosed path of प्रदक्षिणा is pierced by three windows.<sup>3</sup> नवसारी (Vulgo. Naosari) had a Jain temple with images of 24 तीर्थंकर.

### धान & मिश्रानी

At धान on the railway between Wadhwan and Rajkot, are two small temples to the south-west of the famous Sun-temple and another between them and the village<sup>4</sup>. Miani in the north-west corner of Porbandar has a Jaina temple.

### Cambay.

Cambay, Khamblayat, Khambat is situated at a distance of 52 miles from Ahmedabad and 42 miles from Baroda. It is a town of immemorial antiquity and a paradise for of Palaco-

1. Burgess & Cousens—*Architectural Antiquities of Northern Gujrat*, p. 89.

2. *Ibid*, pp. 93-95 & 99, pl. x.

3. *Ibid*, pp. 114 ff., pls. cviii-cxl.

4. Cousens—*Somanatha and other Medieval Temples of Kathiawad*. pp. 50 ff.

**Botanists** A vertical section of its buried ruins has long been overdue. In ancient inscriptions it is called *स्वर्गतीर्थ*, always an important part on the western coast. According to *कीर्ति कोश* (IV 30), *वस्तुपाल* was a governor of Khambayat, and founded Jaina temples, *पोशाला*, and libraries. In 1299 A.D. this gem of the western coast fell to the rapacity of *Allauddin Khilji*. Not only was the city given up to loot, rapine and plunder, but blood flowed in torrents.

The result was the *Jami Masjid* with despoiled materials of Hindu and Jaina temples which had been mercilessly desecrated<sup>1</sup>.

*Dholka* is the head quarter of *राजपुरा* of the same name in the Ahmedabad district. Its ancient name is *वपलकवक*. It was full of *श्वेताम्बर* Jaina temples in the reign of *वीरधर* and they supplied materials for *Bilal Khan's* mosque etc.

### गिरनार

The hill of *Girnar*, in the south of the Kathiawad peninsula, not far from *Junagadh* is an important place. Its ancient name is *Girnagara*. It is regarded as sacred to *नेमिनाथ*, the 22nd *टीर्थंकर*. Historically, it is also celebrated, since we have the six rock edicts of *अशोक* inscribed here. On the same rock in the 2nd century of the Christian Era, *Rudra daman*, a *क्षत्रप* of *Ujjain* had his record inscribed. The embankment repaired by him, having been damaged, it was again repaired in the reign of *Emperor Skandgupta*, in the year 457 A.D. At *गिरनार* the oldest temple was perhaps that of *कुमारपाल*, but it has been repaired in the last century, and thereby lost all archaeological value. *Nave.com* the temple of *नेमिनाथ*, which was repaired in 1278 A.D., therefore its earlier existence is undoubted. But repeated repairs & colourwashing have left no traces of ancient arts. The other temple is that built by *वस्तुपाल* in 1231-32 A.D. It is also called *वस्तुपाल लेखपाल* temple. Its erection being ascribed to both of them, but according to the inscription it seems to have been erected by *वस्तुपाल* alone.

### Mount आबू

*Fergusson* has very correctly stated "It is hardly to be wondered at, that Mount *आबू*, ancient *Arbud*, was early fixed upon by the Hindus and Jains as one of their sacred spots. Rising from the desert as abruptly as an island from the ocean, it presents on almost every side steep and rugged scarps some 4 000 ft high, and the summit can best be approached by ravines cut into its sides." Amongst the temples on Mount *आबू* first comes that dedicated to *आदिनाथ*, also called '*Vimala Vasahi*', built by a *Judge of नीम I*, in 1032 A.D. Regarding its decorations and ornaments, *Cousens* has paid an eloquent tribute. "The amount of beautiful ornamental detail spread over these temples in the minutely carved decoration of ceilings, pillars, doorways, panels, and niches is simply marvellous. The crisp, thin, translucent, shell-like treatment of the marble surpasses anything seen elsewhere, and some of the designs are veritable dreams of beauty. The work is so delicate that ordinary

1. Burgess—*Muhammadan Architecture of Gujarat* pp 25 ff, pls XVIII XXII etc

chiselling would have been disastrous. It is said that much of it was produced by scraping the marble away, and that the masons were paid by the amount of marble dust so removed".  
शकुन्तल

One of the originalities of the Jains was to build cities of temples. The most prominent of such examples is शकुन्तल, an almost isolated hill, lying about a mile to the south of पालिगाँव, rises gently from the plain to twin summits, linked together by a saddle or shallow valleys. These tops, with the intervening valley, now covered with hundreds of temples of all sizes and shapes might almost be described as a sacred city in the air. Where street after streets, and square after square, extend temples with their stately enclosures, half palace, half forts, raised in marble magnificence, upon the lonely and majestic mountain. The alabaster features of the Jinas, in their calm serene attitudes, rendered deemly visible by the silver lamps, with the nuns in white and the female worshippers in their multi-coloured saris moving about round and round in circles, chanting hymns create a magic land of incense, light and shade; white and all the colours of the rainbow. At शकुन्तल, temples were built by वस्तुपाल and तेजःपाल, and before them by कुमारपाल and also by विमल. These are on the southern summit of the hill. But these have lost all archaeological value due to subsequent repairs. Long long ago, Fergusson had mourned the lack of a monograph on शकुन्तल illustrating its artistic and architectural merits. Even now it remains a desideratum.

### (3) Vesara Jaina Temples

We have already seen that the Indian temple architecture, of which Jaina temples were a constituent element, was divided into four styles. Unfortunately, about the theory of Indian architecture in general, and temple architecture in particular, our total knowledge and vocabulary are so defective, that any writer feels a great deal of handicaps in presenting it accurately and impressively. The best example of this is the Vesara type of temples. The theories of contrast, composition, expression and concentration, so well known in comparative architecture, have never been applied to Indian compositions. No doubt the plan dominates the whole external expression of a building, yet divorced from composition it may be dull and boring, even if the plan is good. Architecture has two facts : design in abstract and its functional purpose ; and since there too cannot be comprehended unless it is accomplished with a knowledge of the original laws of design and its grammar, both of which are lost, we are left to satisfy our enquiries on the historical method.

Vesara, is generally taken to mean the चालुक्यन temple. In this class of temples the sanctum as usual is rectangular but the spire rises in stepped series or regular receding steps; and ends in spherical dome. The majority of the temples at Aihole, पद्मकल and elsewhere in the Canarese speaking area and even outside it, posses this feature. Its diffusion and survival was indeed great. The hemispherical dome was continued in Poona even under the पेशवास, when अफगान and Mughal avalanches had swept over the country and formed a moraine. In the south, this style is met with at Mahabalipuram and Khanchi. In the meanwhile both the style and the शिखर or the शोपुरम् show evolution in the metropolitan district. It shows descent from

cave architecture e.g. लाडखी's temple or the twin Jaina farnes at Meguti near Aihole. R. D. Banerji thought that there were two types of शिखर in the so called Vesara or चालुक्य temples. According to him the early शिखर was of the type of नाचना कुठारा or देशावतार temple at Deogarh or the later temple at वाची. The temple of लाडखी<sup>1</sup> and the twin temple of Meguti do resemble the नाचना कुठारा<sup>2</sup> and वाची temples<sup>3</sup>.

This series is followed by another group which shows a covered or open path of circumambulation around the sanctum, both circular and rectangular, which seem to me to be a Gupta Survival from गुप्त. They have a modest शिखर on the top. This is followed by a third like the Maleguti (near Aihole) and विष्णु temples (at पट्टकल) which have the शिखर in the form of a stepped pyramid. Cousens and others have considered this an importation from the Dravida country. But this is a moot point. Vesara type is met with at महाबलिपुरम् shore temples, the temple of राजराजेश्वर at Tanjore, Vaitat Deul at Bhuvaneshvara and लक्ष्मी का मन्दिर at Gwalior. Like the Bhimas ratha both the Vaitat Deul and लक्ष्मी का मन्दिर have the top of the शिखर in the form of an upturned keel of a boat. The same as राजराजेश्वर temple at Tanjore, the great temple at Tiruvannamalai, the temple at श्रीरङ्ग etc.

मेगुटि is the name of a hill in the neighbourhood of Aihole—that Indian 'Dreamthorp' where centuries have passed without leaving any impression. I reached Aihole after dusk when a boy and the silence made awful impression on me. The darker shades of the temples, the hill and the trees all seemed mysterious and forbidding. Kings, dynasties and empires have risen and fallen but Aihole has carried its life planned in the dawn of history. Careful scraping may even now reveal the hoof marks of चालुक्य राष्ट्र or हयवक्त्र cavalries. Possibly this very dust and these very stones were trodden by पुलकशी on his victorious return after defeating हर्ष. Changes here are as undreamt of as a double decker bus at Patna. According to H. Cousens, Meguti or म्हागुटि is a corruption from Canarese म्हागुटि meaning a temple that is above. Just below the brow of a hill there is a ruined temple which was partly excavated in rock and partly an erection like the celebrated लाडखी's temple.

The lower temple at म्हागुटि, consists of two verandahs in two storeys supported by four monolithic pillars and two pilasters on either flank. Behind the verandah of the first floor are a long room and 3 shrines excavated into the hill sides while the ground floor has an apogee for a shrine. It was a Jaina temple and a prototype of लाडखी, but later in date<sup>4</sup>.

The temple however which gave the name to the hill is still higher up on the brow of the hill. It is dated. It is a typical Vesara structure. The mass of the outer walls consists of projections and recessions with flanking pilasters thereby creating a magnificent contrast of horizontal plane and verticals which creates effect and conveys decision. The pilasters are useful elements in abstract design having no functional objective but provide accents and

1 Cousens *Chalukyan Architecture* pls III to V

2 Codrington *Ancient India* pl XXII, fig B XXIII figs B & C

3 *AR ASI* 1912-13 pl

4 Cousens—*op cit*, pp 29 3, fig 6

rhythms and break up the solidity of the wall surface with playful light and shade. It is a study in rectangular forms without the aid of elaborate ornaments. It is not totally devoid of tradition but depends for effect on ideas of expression and plastic treatment of solid forms and masses.

The shrine itself is a long rectangular building consisting of the sanctum and its surroundings and the મંદપ. The rectangular shrine has an enclosed પ્રવેશ-પથ, which goes all around it. Perforated stone windows aid in lighting up the interior adding a mystical touch of light and darkness. In front of the ગર્ભગૃહ is the passage (અન્તરાલ), connecting it with the chapel. Within the sanctum is a large image of a તીર્થંકર not identified and that of અન્નિલા, the વહિવી of બેમિનાય<sup>1</sup>. It can be objectively dated to 634 A. D.

Still later in date, is the temple No. 53 in the ગણગનાથ group; and temple no. 39 in the north eastern corner of Aihole village, near the temple of વિક્રમાદિત્ય. Both have lost the finials of their શિલ્પર. The temple No. 39 was part of a group of deserted Jaina temples. It consists of usual ગર્ભગૃહ, અન્તરાલ and the મંદપ. The doorway of the sanctum of the temple in front of 39 contains figures of Jinas. The main fane to which it is subsidiary, is a big temple, in one of which is a fine image of પાર્શ્વનાથ. The other two shrines are empty. Advance has been made in design over the previous temples. There are small figures of Jinas and mouldings on the outer walls. There is an image of પાર્શ્વનાથ at the front. These add a dignity and repose, avoiding the boring monotony in design. While the anthropomorphic figure of Jina, in conventional manner, is used to convey the character of the temple. It does not depend on its presence, nevertheless it is there. There was another Jaina temple near Kont Gudi<sup>2</sup>.

About a quarter of a mile west of the village of વહદકલ, there was a deserted (in 1921) Jaina temple. Cousens would place it in the reign of the રાષ્ટ્રકૂટ emperor અમોગશવર્ષ I. There were two big elephant figures on either side of the Main entrance. It was however an unfinished temple. It had an upper storey.

લાકુન્દી or લોલકીમુંદી, is a village, 7 miles South East of Gadag in the Dharwar district. It was the capital of the Hoyasala king બલ્લાલ III. There is a Jaina temple at the west end of the village about which Fergusson thought that "Though somewhat severe for a Chalukyan temple it is exceedingly well proportioned". The material is chlorite schist. It has pyramidal શિલ્પ and consists of an અર્ધ-મંદપ, મંદપ, અન્તરાલ and ગર્ભગૃહ. The shrine is on the first floor.

The elevation is not unlike that of the Jaina temple at વહદકલ. The outerwalls however are more ornate but restrained and dignified taking advantage merely of the solar rays to create a magic world of monochrome forms. The grotesque lion's fanes found over the niches containing small effigies of a Jina is a novelty here. The interior contained a damaged image of તીર્થંકર મહાવીર. There was also an image of Jaina સરસ્વતી.

1. Cousens—*op. cit.*,—pp. 29-31, pls. III & IV

2. *Ibid*, pp. 49-50.

To the north of it existed another shrine but comparatively plain and dedicated to महावीर. While in the north west corner was a third Jaina fane, now known as the temple of नागनाथ because of the serpent over the head of पार्श्वनाथ

वालगाम्बे is a small village to the south west of Hire-Kerur in the Dharwar district. Formerly on a mound on the east of the village was an identified Jina image 12' in height. All about the village could be seen other Jaina image antiquities

The celebrated Belgaum fort possesses two Jaina temples. That facing north consists of an open अर्ध-मठ, मठ, अन्तराल and गर्भगृह. The tower or the शिखर is pyramidal like the true Vesara type. The roof of the मठ is ornate and once bore the images of अष्ट दिग्पाल. The door of the मठ is also richly ornamented, and once bore the figures of a Jina at the centre of the top lintel. The entrance of the अन्तराल has perforated side screens. The doorway of the shrine was also elaborately carved. It was erected about 1205 A.D. There is a second Jaina temple facing south.<sup>1</sup>

Near the village of Jog, is a Jaina cruciform temple which have four porches on four sides and a चतुर्मुख प्रतिमा सर्वतो भद्रिका at the centre.<sup>2</sup> Bilga in North Kanara, with its undulating landscape of hills and valleys has three Jain temples, the principal one having been dedicated to पार्श्वनाथ.<sup>3</sup> About 9 miles South West of Aihole in the village of Arsibide there are two Jaina temples, locally known as Kumbha-rasagudi and Sulagudi.<sup>4</sup> The village of Hadavalu has a couple of flat roofed temples locally known as Bastis. There are Chandranath and Gundan bastis.

#### (4) Dravida Temples

द्रविड type means temples of Tamil country. In this style also the base of the sanctum was rectilinear or rectangular and the शिखर or the शीघुरम् rises in regular steps or pyramidal in shape, but the final is a solid or hollow barrel shaped vault such as are met with at तन्जौर, मदुरा and रामेश्वरम्. The barrel shaped vaults of the शीघुरम् were not however solely used in ancient times for the towers only. They were also used for the sanctum. Thus the मठ of कैलाशनाथ temple at कांची ends in two cross shaped vaults instead of a plain pyramid or even a flat roof.

अवध वेतगोला or the Belgola of the भावक, is the chief Jaina holy place in Andhra Pradesh. The भावक or the Jaina ascetic, in this instance, being गोमटेश्वर, whose colossus image has been cut out of solid rock. It is situated in Chennarayana of Hassan district. To reach it one has to motor from Arsikere, or the French rock railway station or direct from Bangalore, a matter of 100 miles. The image is to be found on the larger of the twin hills known as दोड्डा वेटा, The other one called चिक्का वेटा has a large number of 'vastis' or

1 Cousens—*op cit* pp 121 22, pls CXXXVI & CXXXVII

2 *Ibid*, p 126, pls CXXXIII CXXXVIII

3 *Ibid* p 129

4 *Ibid*, p 131

temples, Jaina fanes are also met with in the village as well as in neighbouring hamlets. An inscription (No. 354, 1830) states that those were 32 vastis at Belgola. All the Jaina temples on the चिक्का वेढा are within walled enclosure measuring 500' x 225'. There is however an exception, a minor shrine.

गोमटेश्वर (Bahubali) who was the son of ऋषभनाथ, is shown in the semi-divine serenity in कायोत्सर्ग attitude, unmoved by creepers growing on his body, at hills rising to his thighs and serpents about his foot. The image, 57' in height, was set up in the reign of चातुर्धराय in 983 A. D. Most of the temples however are in चोल-प्रविद्ध style and belong to 11th to 12th century A.D. The Jaina मठ in the village contains paintings of scenes from the lives of Jinas and kings.

The smaller hill चिक्का वेढा or Chandragiri is 3052' above sea level. It contains 13 vastis or temples within an enclosed area with almost similar plans. Each consists of a गर्भगृह (sanctum), सुखानली (Vestibule), and a नवर्ग (मंडप.) The most ornate of these, is the vasti or the temple of पार्श्वनाथ. The image of पार्श्वनाथ is 15' in height. It has a मानस्तम्भ beside it. The temple of Kattali is the largest on this hill, being 124' x 40'. It is dedicated to आदिनाथ. It was erected by a general of the Hoyasala King विष्णुवर्धन at about 1118 A. D. The others are (3) चन्द्रगुप्त vasati, (4) शान्तिनाथ, (5) सुपार्श्वनाथ, (6) चन्द्रप्रभ, (7) चातुर्धराय (dedicated to नेमिनाथ) (8) शासन (dedicated to आदिनाथ), (9) Majjiganna (dedicated to Anantanatha) (10) Erudu Katte (आदिनाथ), (11) Savatigandha-varana (of शान्तिनाथ) (12) Terina (of बाहुबलि) and (13) शान्तीश्वर-वसति.

#### दोड्डा-बेटा

The larger hill called Dodda-betta is also known as Vindhyagiri, being 3,347' high from sea level. It is on this hill that the statue stands. The vasati or temple consists of Akhnada-bagilu, Chennanna vasati, Odegal, Chauvis Tirthankara, Bramhadeva vasatis etc. The village has four temples and one monastery.

The Canarese country below the ghats possesses some piculliar class of Jain temples specially that at Mudabiri near Mangalore. It dates from Vijayanagara period.<sup>1</sup>

Jaina antiquities are met with at Arpakkam, Magarol, Aryaperum bakkam and Tiruparuttikunram or Jina Kanchi in Conjesverum तालुका. The place contains several temples such as Chāndraprabha, वर्षमान, पुण्यदन्त and धर्मदेवी shrines ; वर्षमान अर्च and सुखमंदप, Triakuta vasati, with its mandapas, संगीत मंडप, Irugappa etc. They contain paintings of Jina Charitra.

# Jaina Iconography

A K BHATTACHARYYA,

*Keeper, National Museum, New Delhi*

Though Jainism has contributed much towards the development of ancient Indian plastic art by providing iconic themes in no small measure in the field of iconographic studies, it has suffered considerably by default. In fact, later Jainism has been greatly enriched by iconic concepts imported into it through influence of Tantricism. Jainism, further, has been a living force throughout the age continuing its hold on the society even today—a factor which accounts for the continuity and consequent profuseness of the iconographic material. The paucity of studies in Jaina art and iconography is largely due to the manuscripts and texts being kept out of reach by the orthodox sections of their custodians. But it is perhaps more due to the possible confusion between Jaina icons and Buddhist images in the popular mind on account of their apparent similarity. In recent years, there has, however, been an increasing consciousness in this respect and scholars have considered it worth while to pursue this branch of study with the intensity and devotion it deserves.

In any study of religious art, such as Jaina art is, there is bound to be a large amount of traditions and traditional literature that one has to encounter. In the case of Jainism it is certainly more so because of obvious reasons. Jaina iconography can, however, be studied, as any study of iconography may be so done, by either a reference to the available extant iconographic material or it can be studied starting from and correlating traditions and literary evidence with what material is available in sculptures and monuments. In a study of this nature it is better to proceed objectively with the extant iconographic material in hand and try to find out how far these correspond with textual prescriptions.

Jain icons can perhaps be traced as far back as the 3rd Millennium B C when at Harappa naked statuettes standing erect and revealing a characteristic composure were possibly sculptured. The torso of the only such specimen so far unearthed at Harappa is much in the same pose as the later Kayotsarga or posture of abandon. On the evidence of Vedic texts we can also say that certain naked deities were known to the Vedic culture as being heterodox in character. These are referred to as शिवो देवाः. It is now known, however, whether the statuette from Harappa represents any of the naked deities meant for worship or adoration. As in Indian history, so in the sculptural art of the land there is a considerable gap between the pre-historic culture and the historic, and so far as extant Jaina icons are concerned it is no exception. It is not until the Mauryas that we get any further evidence of the continuity of image or icons of the Jaina sect. At Lohanpur near Patna is discovered



a torso, naked and with the position of the hands similar to the one available in the काशीखर्ग, and marked with features of a physical surrender, or rather withdrawal, and at the same time bearing Mauryan polish.<sup>1</sup> The latter feature establishes definitely the Mauryan character of the piece and takes us as far back as this period i.e. 3rd cent B.C., for the earliest evidence of the Jaina image being in existence. The literary traditions of the Jainas take us several millions of years back, if time for the successive earlier pontiffs as calculated in Jaina traditions is taken into consideration. The only historical landmark there, is the existence of महावीर, the 24th and last of the तीर्थङ्कर, who had been a contemporary of Buddha. The immediate predecessor of महावीर, namely, पार्श्वनाथ, also seems to have been an historical person. In fact, according to traditional lore of the Jainas, महावीर's principal contribution was a liberalization and a systematization of the Jaina sacred codes as laid down by पार्श्वनाथ whose followers the parents of महावीर are started to have been. With more dateable and contemporary archaeological evidence it is possible to fix the fact of existence of a Jaina image within more precise compass of time. The हाथीगुम्फा inscription of King खारवेल of Orissa of the 1st cent B.C., inscribed on the inner side of a cave-balcony in one of the cave dwelling on Udayagiri hills in the Puri District, Orissa, records an image of Jina, the Kalinga Jina being restored by the King on a defeat of the Nandas. This takes us back on a very reliable evidence, to the time of the Nandas, who, it seems, had taken away this valuable booty from the Kalinga देश. But atleast this is certain that a large number of iconographic material were carved in the period of खारवेल on the facades of the caves, among them being included a few symbols taken from Buddhism and Brahmanism. The अमिषेक लक्ष्मी is a popular motif adopted by the Jains and sculptured on the होरष facade of one of the रानीगुम्फा group of cave temples on Udayagiri. Here the goddess not only holds herself a pair of lotuses rising from a पद्मसरोवर as described in the कल्पसूत्र but a profusion of these lotus motifs clearly betrays the symbolism of fertility, abundance and beauty she represents. The symbolic representation of the railed chatya-tree in worship on another entrance facade similarly reveals the unreserved adaptation of symbols of other faiths in early Jaina art. The surmounting tri-ratna, in its ornamental varieties here as well as elsewhere on the same hills, with a peculiar Jaina connotation, is one of the few earlier symbols, like स्वस्तिक and ध्नीचक्र, readily accepted in this faith from the common stock of symbolism in Indian religious art.

During the Mauryas, the greatest emperor of the line, King अशोक is supposed by the Jainas to have professed Jainism as his personal faith. Although the records he has left by way of his well-distributed inscriptions, although reveal a definite inclination towards some of the common principles of Jainism, Buddhism, as also Hinduism, it is difficult to accept the hypothesis on the basis of these unsupported evidences in this regard. The शुनस who followed the Mauryas in the political field did not leave any special evidence in the sculptural art under them either of their particular leaning towards or patronage of, Jainism. The कुशावस

1 In this reference see the paper of Mr. A. C. Banerjee p. 4—Editor,

who occupied the political field in मयुरा and the regions round about after the 271-272 to have been more broad minded and conciliatory in having liberally patronised the major faiths prevailing in their times. Jainism, therefore, from the 1st-2nd century A.D. flourished considerably not only in the religious sphere but also in developing an elaborate system of images, some of the best examples of which have come down to us. Individual figures of तीर्थङ्कर in their full standing forms as well as Jina Chaumukhas i.e., quadruples, are abundantly in evidence. These images in some cases bear, characteristically enough, figures of devoted worshippers on the pedestal flanking a Dharma chakra mostly in profile. The group of devotees here probably represent some of the Ganadhivas or the chief disciples, —the holders of the Gana or the Order. In this period the individual identity of the image was not marked with any special emblems or लक्षण which only developed much later except in the case of 1st and the 23rd तीर्थङ्कर. In the case of the first तीर्थङ्कर, i.e. अदिनाथ and the 23rd, i.e. पार्श्वनाथ, some iconographic features are available for their identification. In the case of the former, flowing hair fall on the shoulders of the pontiff and in the case of the latter it is a serpent hood that is shown as forming a canopy over his head. Some of the finer examples of this period, however, relate to representation of symbols on the stone slabs known as अष्टांगपट. The usual group sculptured there is the group of अष्टमंगल or Eight Auspicious symbols, the constituent items of which vary both from each other in the several extant groups and also from the most popular group as set forth in literary texts. These अष्टांगपट are votive tablets meant as dedicatory slabs set up or donated by pious individuals whose name sometimes occurs in the inscriptions borne on these. The groups of symbols is generally carved in two rows, one at the top and the other in a parallel line down below with some fine figures of a Jina in पद्मासन at the centre. Tri ratnas also find a prominent place all round the Jina figure, the Tri ratna symbolizing सम्यग्ज्ञान सम्यग्दर्शन and सम्यग्चरित्र i.e. Perfect Knowledge, Perfect Faith and Perfect Conduct respectively. In a famous specimen of such a votive tablet now preserved in the National Museum New Delhi set up by सीद्धान्दिता, son of Koshika, son of the merchant Shibaka, the symbols in order are a pair of fish, दिव्यपात्र श्रीवत्स, रत्नभाण्ड, tri ratna, the lotus, the मयूरपिठ or इन्द्रपिठ and the वृक्षराज arranged in two rows of four each. There are two miniature pillars with persepopolitan features surmounted by the motifs of lions back to back with the figures of the Dharma chakra in one case and an elephant in the other, at the top. A variation of this first century धारमट is noticed in another beautiful specimen in the Archaeological Section of the Provincial Museum Lucknow which shows a central तीर्थङ्कर with tri ratna devices on four sides with four bigger auspicious symbols encased within circular ends of the lower part of a variety of swastika with curved arms. Encased symbols are a swastika at the top, a pair of fish at the bottom, a मयूरपिठ at the left and a श्रीवत्स at the right. A circular band beyond this shows floral designs and flying celestial figures with four symbols at the four cardinal points namely, a स्तूप at the top, a roiled bodhi tree at the right, the figure of a seated Jina at the bottom and an indistinct object at the left, probably a वज्र. The corner spaces of the square

tablet are also filled with mythological female figures. In one row but in two segments the lower horizontal band of this tablet shows indistinct traces of eight symbols some of which are corroded. Probably from left the symbols are a भद्रपीठ, पूर्वाङ्गम्, a lotus and a triratna, in the first segment and a श्रीवत्स, a pair of fish, swastika and a रत्न-मान्ड in the second segment. A large number of such अष्टांगपट्ट have been discovered from Mathura in this period, most of which depict some or all of the eight suspicious symbols. A couple of these from Mathura, however, reveal the स्तूप form, showing the gateway, the steps, the rails and a pair of flanking pillars, all in relief on the slab. These, therefore, indirectly bear evidence to the importance of स्तूप-worship that the contemporary Jaina art from Mathura also accepted in common with Buddhism.

It was also in this period of the Kushanas that we meet with for the first time panels with stories from the life of the Tirthankaras. The famous story of the birth of महावीर according to which नैगमेश or हरिनैगमेश (नेमेशो of the inscriptions), the nativity god of the Jains, was responsible for the transference of the foetus of ब्राह्मणी-देवानन्दा to that of the क्षत्रियाणी त्रिशला, is sculptured with the peculiar figure of the deity with a goats head. Such panels although not very common, specially found favour with artists as being connected with the popular deity नैगमेश who combines in himself the two aspects of देव-सेनापति (कार्तिकेय) and दक्ष प्रजापति, the god of creation, in Hindu mythology. Some stray pieces also depicting some other legend from the same place are also available in this period. The site of कंकाली टीला is supposed to have been one of a जैन-स्तूप in the कुशाण period. From the evidence of the अष्टांगपट्ट and from some such evidence of this site it is quite apparent that स्तूप and the चैत्य-tree adapted from the Bodhi-druma of Buddhism along with the Dharma-chakra were equally accepted as sacred symbols for depiction in early Jaina art. There is another group of symbols of which we do not have very early sculptural representation and this relates to the 14 dreams that the mother of तीर्थङ्कर is supposed to have dreamt in connection with their conception of the great religious leaders. These symbols are generally available in the paintings of the early Jaina book-illustrations of the कल्पसूत्र and allied texts, although a few stray ones such as the elephant was sculptured as on the capitals of the pillars in the अष्टांगपट्ट.

In the Mathura art of the कुशाण, or for the matter of that, throughout the succeeding ages of Jaina art in India, it was only two poses of the तीर्थङ्कर that were depicted by the Jaina iconographers. One relates to पद्मासन, the yogic posture in which the person sits rigorously with soles of feet and palms of hands facing up and the spinal straight and stiff so that maximum of concentration is ensured. The other is known as कायोत्सर्ग in which a spirit of abandon is manifest to the utmost. कायोत्सर्ग, literally, the giving up of the body is a physical as well as a metaphysical dedication to the cause of attainment of omniscience. It is a pose of not only negative surrender but also of positive attainment of knowledge through surrender. Here, in this pose the withdrawal of the senses is the primary objective, leading ultimately to मोक्ष which means in Jainism a freedom from bondage and entrance into a life blissful.

The successors of the कुशावत in Mathura were the Guptas whose achievements lay not only in political extermination of the हूण but in establishing an era of art and literature and also certainly of architecture. The Guptas were in their personal faith Brahmanical Hindus though they must have liberally patronized all the religions and their consequent art. In one of the inscriptions of कुमारगुप्त I there is mention of the establishment of an image of पार्वती and in another, of the dedication of a Jain image by a certain lady. In the record of Shandragupta probably a Jain पद्म तीर्थी image is stated to have been set up. After the Gupta empire had established itself firmly a prolific school of bronzes devoted to Jaina icons grew up in Akota a few interesting specimens of which have been discovered recently testifying not only to the flourish of Jaina bronze art in the period but to the existence of a manufactory of this metal in this well known period of Indian history. The Akota bronzes reveal तीर्थङ्कर figures with features of that bold restraint which characterises the plastic art of the Gupta period. It is a happy and successful combination of the features of fine workmanship and balanced composition. In this period we have from the सोनमन्दाकर caves of the वैशाल hill of राजग्रह (mod Rajgir) an interesting group of Jain sculptures started showing the pedestal with certain symbols which in later years came to be stabilised as emblems or साधन. In these pedestals we find, as in the case of नेमिनाथ, the Dharma-chakra occupying the central position flanked by the figure of a शङ्ख or conch-shell, one on each side of the chakra which in conformity with contemporary practice was shown with an anthropomorphic male figure before it. There is at least one figure of नेमिनाथ in which the stele shows a miniature figure of Sarasvati attached to it proving thereby how some of the most popular deities in Brahmanism had also been adopted, though in subordination to the Jinas, into the fold of Jaina iconography and religion. There are some specimens also in this period where the development of the motifs on the pedestal affords an interesting study by itself. An image of ज्ञानमहादेव from a Jain temple of Rajgir shows the representation of the साधन, the bull, flanking a devotee adoring a female four armed deity at the centre. In a few cases of later images the prostrate figure of a lady, probably the mother of the Jina is also shown on the pedestal, flanked by figures of the emblem of the तीर्थङ्कर concerned. In a Rajgir image of similar type depicting शक्तिनाथ there is such a female figure on the pedestal flanked by a deer each on the sides. It was late in the Gupta period also that the practice of showing the Navagraha along the two sides of a तीर्थङ्कर figure that came to be in vogue and the useful number of the Navagrahas was confined to eight, Ketu being left out the initial stages. In the सारनाथ school of sculpture during the later Guptas we have a few images which show the special features of this school as well as a few important themes introduced in Jaina iconography. It is an interesting scene of कम्भट attack on पार्वती that is depicted in one of the sculptures discovered from the Sarnath regions. The host of army of कम्भट is shown attacking the penancing Jina in कापोत्तर्ग pose, who is being protected by an umbrella held by वसन्तवती the devoted serpent deity, while the नागराज वरुण is seated with folded hands. The features of the सारनाथ School with protruding lower lip, round shoulder,

the *बालावली* the long lobes of ear, the rounded knees are all marked in the image under reference

In the Khandagiri and Udayagiri caves and their outer facades, sculptures of the 8th-9th century only show a continuity of the Gupta traditions but introduce as well certain features of the eastern or more particularly, of the Orissan school. Here life size figures of individual *तीर्थङ्कर*s with and without the *लाङ्गन*s are hewn out of the living rock at considerable heights. Here also we find individual figures of *यक्ष* and *यक्षिणी* sculptured with certain features peculiar to them. The earliest to be so sculptured separately among the *यक्ष* and *यक्षिणी* were only those that had gained popular acceptance for worship and devotion. One of them was *अम्बिका*, the deity of children. A huge individual figure of *अम्बिका* is carved on the rock in Khandagiri at some height. The concept of these *यक्ष*s and *यक्षिणी*s is a clear influence from Tantricism which entered into Jainism about the 8th-9th century. These deities generally attached to *तीर्थङ्कर*, are otherwise known as *शासनदेवता*s meaning 'the deities upholders of the शासन or the preachings of the Jina'. In fact, as the legends about some of these figures reveal, they were devoted followers of the Jaina faith and had shown in their life this devotion at great cost. Either by virtue of this devotion or through the influence that some of these people exercised in society, they were regarded as the right guardians of the teachings of the pontiff *तीर्थङ्कर*s. The *लाङ्गन*s or emblems which were by necessity to be attributed to these figures in iconography for purposes of identification were in some cases connected with them by some stories apparently developing later. There are variations both in the interpretation of these *लाङ्गन*s as well as in their attribution to any *यक्ष* or *यक्षिणी* according as the figure belonged to the *इक्ष्वाक्य* or the *शिवम्वर* sect. The literary prescriptions of these *लाङ्गन*s also do not always tally with extant images. In fact, there is a long row of these *तीर्थङ्कर*s with figures of *यक्ष* and *यक्षिणी* below in the Navamuni caves on the Khandagiri hills of Orissa which reveal interesting and queer emblems. These sculptures cut in relief belong to about the 9th to the 11th centuries A. D. At the entrance to the *बारामुनी* caves there are two interesting figures of *चक्रेश्वरी* and *अश्विनलक्ष्मी* respectively on two sides, where the *यक्षिणी*s have been sculptured independently and prominently with the effigies of the Jinas shown in miniature at the top. It is interesting to note here that the iconography of some of these deities have been borrowed from the pantheon of Brahminical Hinduism and suitably adapted to Jainism. Some of the figures reveal the common features and enable the careful student of iconography to compare with their respective counterparts in the other religions. *चक्रेश्वरी*, for example, is *वैष्णवी* not only because of the predominance of the weapon *chakra* in the hands of the deity but also because of the vehicle, *चक्र*, which forms also the emblem for her. These *यक्ष*s and *यक्षिणी*s, though originally human beings, the guardians of the Jaina teachings, as already stated, come to be attributed super human powers of conferring boons to the devotees and, therefore, were given super human forms e.g. multiple hands with different weapons.

In the caves of *बदामी* in the 8th century we have evidence of Jain sculptures in the form of standing Jina figures in relief or figures of saints practising penance. It was, indeed,

a peculiar feature of Jainism that Jaina saints came to be sculptured in their pose of penance. A number of them also in the caves of Ellora provide interesting examples, where amidst serene atmosphere suggested by dozing gazelles staying in confidence, long continued penances of the saints are shown by creepers having grown over their body standing in *कारोत्सर्ग*, unconcerned to the happenings of the world. This motif in Jainism found a unique expression in the 10th century at Chandragiri in *अवधपेलगोला*, Mysore, where the famous colossal figure of *गोमतेन्द्र* stands as a tribute paid to the heroic forbearance of a Jaina saint's life of penance. In the Ellora caves we have also a few sculptures depicting the scene of *कमठ*'s attacks on penancing *पार्ष्वनाथ*. Here *कमठ* with his host of army with deadly weapons, on the back of buffaloes, is shown attacking with all the fierceness while *पद्मावती*, recognizable by her serpent-hood, holds the protecting umbrella.

From during about the 8th-9th century of the Christian era a very important development took place in the matter of representing different *तीर्थङ्कर*s. In the earlier images apart from the distinctive features of the falling hair on the shoulders in the case of *अदिनाथ* and the serpent hood in the case of *पार्ष्वनाथ* the pedestal was occupied with the *chakra* figured either frontally or in profile, flanked by worshipping devotees. A later development of the scene on the pedestal is a couple of the connected animal, as for example, the bull for *अदिनाथ* flanking the central *chakra* in addition to the devotees. During the centuries that followed, this device of doubly showing the animal was given up for a simplified mode of marking the animal at the centre of the pedestal. This change also suggests the tendency to do away with all semblance to Buddhist mannerism in art, according to which, as is well known, the *chakra* as the Wheel of Law occupied the central part of the pedestal flanked by a pair of deer, symbolizing the Deer Park. The differentiating style as evolved in Jainism, therefore, was a natural development brought about by the necessity to avoid the confusion between images of the two sects who mostly occupied common religious sites.

The transformation of the theme in the pedestal, further in Jainism was destined to become a distinctive contribution of the Jains to the art traditions of India. According to this development the *गणपति*s or the chiefs of the disciples were replaced by the *शासनदेवता*s or deified member supporters of the *शासन* that is, teachings of the Jina, as already noted. With the growth of the concept of the *शासनदेवता* in the *Parikar* or the compositional framework, is also connected the practice of showing Brahmanic deities as attending on a central *तीर्थङ्कर* figure. A very interesting instance comes from Mathura where figures of *वल्लभा* and *वासुदेव* flank on two sides a figure of *सुषमनाथ* with figures of *शासन देवता*s, one male and the other female, on each side, lower down in the *parikara*. The emergence of these *शासनदेवता*s as independent deities was due partly to the influence of Tantricism in Jainism, as aforesaid. Starting originally as influential members of the Jain community these *शासनदेवता*s were gradually endowed with super human powers and were given more than a couple of hands holding different weapons peculiar to the character and powers attributed to them. In some cases they were clear borrowers from Hindu mythology. While, however, Brahman

cal deities like Saraswati or Kubera were absorbed in this heterodox faith but made to be affiliated with one or the other of the 24 Jinas with the small effigy of the latter shown at the top. In some cases like that of लक्ष्मी or गणेश, the affiliation was not marked by any figure of a Jina, though it was implied by other associations.

In the development of the iconography of these शासनदेवतास or यक्ष and यक्षिणीs the initial stage was marked by the figuring of these lower in the parikara on the sides of the figure of a Tirthankara. Perhaps simultaneously the more popular or important of these pairs of deities were sculptured independently. Two of them, as already noted, were very much conspicuous in the earlier periods, namely, यक्षावती attached to पार्श्वनाथ and अम्बिका attached to नेमिनाथ. Other यक्षs and यक्षिणीs followed in quick succession and all the 24 तीर्थङ्करs soon came to be associated with a couple each, a male and female, in iconography. As the individual iconography developed with a large number of varieties in the weapons and the number of hands, mythological stories grew up around each personality connecting the यक्ष or the यक्षिणी with a particular Jina by a special incident and thereby influencing their iconography. One very important development took place in the iconography of the यक्ष-यक्षिणीs and that was in attributing a separate emblem for each one of them, male or female. This apparently grew out of an emblem bias of the Jains in art and as a mechanical following of the practice adopted in the case of the Jina figures. The emblem as a symbol—either a design or an animal or a bird was also connected with the individual यक्षs or यक्षिणीs by a special story in each case.

With this background of the development of the यक्ष concept we may refer to the instances of independent figures as in the Jaina caves at Ellora where in the 7th-8th centuries we have colossal independent figures of some of the more important of these groups of deities, like अम्बिका and Gomedha. The process was complete by about 10th-11th century when the iconography of these figures reached its height of complexity. In fact, by this period large borrowings from Brahmanic sculpture-complex had taken place on the one hand and on the other, Tantricism had deeply penetrated into this faith as it did in most other contemporary sister faiths like Buddhism. The original human personalities of these deified figures were lost and a large element of super-human character developed around these, which was iconographically expressed in multiple arms with a wide range of attributes, weapons and symbols. The transformation was deeply rooted and completely revolting so much so that they came to be known as Yakshas and यक्षिणीs i.e. super-human beings independently capable of conferring boons, much in the same way as Brahmanic cult deities. In iconography which was, in fact, the only channel through which the artist could play his imagination and satisfy his inherent love for a diversity of forms and expressions, the assimilation of the Brahmanic types and its consequent complexity opened up a large scope for sculptural forms. This was far more possible in such a flexible group of divinities than in the case of the Jinas, as all that related to the iconography of Jinas was crystallized long before. In other words, it was यक्ष iconography that remained a living force in Jaina art-expressions throughout the succeeding ages.

To take a typical example of the impact of Tantricism on Jainism and its iconography which resulted in a grand elaboration of the lower pantheon, the यक्ष and their kind, with unreserved absorption of Brahmanic deities, we may turn to the figure of चक्रवर्ती of the शारदागिरी caves, Udayagiri hills, Orissa, which shows remarkably interesting absorption of the iconography of दुर्गा महिषमर्दिनी with twelve arms holding most of the attributes of the Brahmanic counterpart. As we have already noted, under influence of Tantricism the more prominent of the यक्ष and यक्षिणी became independent deities both in their forms and in their function. The only slender link that they were allowed to retain in iconography was to have a small effigy of the respective Jina on their crown or further up in the aureole, to which we have already drawn reference.

From during the 10th century an elaborate group of iconographic representations grew up around खजुराहो in central India under the Chandellas. The temple structures architecturally conforming to a large extent to the contemporary style of the region, are effaced with details of icons carried out almost to the point of absurd verbosity. Each individual piece in its lyricism of form and melody of expression stands out as an embodiment of delicacy and grace. Sculptural details of the पार्वनाथ temple at खजुराहो while revealing the same contemporary sensuous charm hold up to us an elaborate panorama of the Jaina pantheon with all manner of complexity. These sculptures here as well as elsewhere transgress far beyond the textual prescriptions so much so that any attempt at correlation between the two is a determined failure. Yet the Jina images of this period standing out in their pristine forms and poses of the काशीरत्न and पद्मासन in the midst of a whole host of not only यक्ष and यक्षिणी but of the borrowed Brahmanic deities constitute a bold challenge to the already crystallised form of the faith itself and reveal a most powerful attempt at keeping equal pace with the brisk activities in the creative art of the period. Looking at the Jina figures one is transported to a realm of celestial beatitude. The touch of mediæval sensuality is able to tarnish only the exuberant figures of the subsidiary deities. Here, indeed, lies the unsulliable trait of a figure representing Jina and a general plasticity of all the rest, in Jaina Art.

During the 10th century which was in the south marked by a great epoch of the colossal shows, apart from the अर्जुन वेलगोला figure of गोमटेश्वर, a continuity of this distinctive aspect of Jain art in few more instances from near about regions like कावर्ल and बानूर. These colossal figures serve as a pointer to the height of supreme knowledge a Jaina ascetic is supposed to reach and is suggestive of the personal elevation that he strives to attain in this very life and existence.

In the west, from the early mediæval period, Gujrat started to be the centre of Jaina art and architectural activities. Iconographic materials and sculptures enfacing the temples built by the Chalukyas of Gujrat are a testimony to this mediæval activity. In miniature paintings the कल्पद्रुम texts and texts of other Jaina works like the कालकाचार्ज-कथा starting from early 12th century A.D. provide iconographic material available as text illustrations. The full life stories of some of the more important तीर्थङ्कर like महावीर and पार्वनाथ are



illustrated in these miniatures providing a cross-section of miniature art of India of a particular period.

The most magnificent of stone carvings done through a continuous period of over two centuries by the Jains started here also in Gujarat on Mount Abu, ancient *अवुदाचल*. The earliest of these temples dedicated to *आदिनाथ* and built by *Vimala* of the *प्रामाद* family, minister to king *मीम* I, in 1010 A.D., reveals the immense possibilities of the plastic art in marble. A most prolific school of sculpture also flourished at *चन्द्रावती* near Mount Abu founded by the same minister *Vimala*. The touch of extravagance characterising the *आदिनाथ* temple was carried to a far greater extent in the temple dedicated to *नेमिनाथ*, the 22nd Jina, and completed in 1231 A.D. by *तेजःपाल*. It is here that detailed scenes from the life of *नेमिनाथ* including the scene of his marriage, his decision to renounce the world, are depicted panel by panel though with little clarity. Separate figures of *तीर्थङ्करा*, of a whole set of 16 *विद्यादेवी*s carved as petals of a full-blown lotus on the inner ceiling of the temple, figures of individual *चक्षिणी* and a few isolated figures of royal court-scene including portrait of ministers are all that form the subject matter of an elaborate iconography carved to permanence in the purest of stone.

Throughout the three centuries from about the 12th, Jaina monuments with their consequent sculptural iconography spread through the far flung regions of this vast sub-continent. But the one feature that runs in and through this entire activity is a trait of stylization of forms and consequent stagnation. The grace and the delicacy of physical charm had already vanished out of the chisel of the sculptors, yet, so far as study of iconography is concerned one is feasted with a baffling mass of iconographic material in almost every temple of the period material which have very little or no bearing on the prescribed texts. The artist or the sculptor appears to have been given a completely free hand in the choice of his subject-matter or theme. The love for profusion itself appears to have got complete control over the artist and his imagination which was left with very little scope for artistic expression.

---

## Jaina Epigraphy

Prof P B DESAI, M A ,

*Department of History, Karnatak University, Dharwar,*

Vast and varied is the Jaina epigraphic literature. Its antiquity goes back to the centuries before the advent of Christianity. Jaina inscriptions are found in almost all parts of India, in the north, south, east and west. They are engraved on the rocks of hills, slabs of stone, copper plates and pedestals of images. The scripts employed are different varying according to the age and the region. Their languages are many, such as Sanskrit, Prakrit, Kannada, Tamil and Telugu. As for their dimensions, they range from simple names of devotees or pilgrims to lengthy descriptions of prominent personages including teachers and pontiffs, running into several pages. Some of the records offer excellent specimens of prose and poetic compositions. All these records are highly useful for reconstructing the illuminating history of this pervasive religion with its philosophy and ethics.

Outstanding among the early epigraphs of North India is the famous *हारीशुम्भ* inscription<sup>1</sup> of श्री खारवेल, the lord of Kalinga. Inscribed in a cavity in the Udayagiri Hill near Bhubaneswar in Orissa, this record has revealed for the first time the existence of a unique emperor of Jaina persuasion who belonged to the *महा मेघवाहन* family of the चेदी clan and flourished in the second or first century B C. Besides being an implicit adherent of Jainism, खारवेल was its enthusiastic supporter and contributed for its prosperity. He brought back the Jaina image formerly snatched away by a king of the Nanda dynasty from Kalinga. He excavated caves for the Jaina monks in the कुमारीपर्वत, i.e. दुडगिरि hill and also built a monastery.

The epigraph concludes with the significant words —

“The prince of welfare, king of prosperity, mendicant monarch, ruler of piety, supremely triumphant is he, the glorious emperor खारवेल”

खारवेल's queen was also an ardent follower of Jainism. The following inscription<sup>2</sup> caused to be engraved by her in the Manchapuri cave in the Udayagiri Hill stands testimony to her piety and devotion to the faith.

“This temple of the Arhats and cave for the भगवन् of Kalinga has been made. It has been made by the chief queen of the illustrious खारवेल, the overlord of Kalinga, who was the daughter of king सालाक.”

Originally confined to a small area, Jainism soon started on a career of conquest and there is reason to believe that महावीर himself moved to Kalinga to preach his gospel. In the

1 *Ep. Ind.*, Vol. XX, p. 72 f.

2, *Ibid.*, Vol. XIII, p. 159.

हाथीगुम्फा inscription cited above occurs an expression mentioning the setting in motion of the wheel of conquest on the कुमारी Hill<sup>1</sup> and this seems to contain an allusion to the visit of the great teacher to the Kalinga country

The migration of भद्रबाह्वी भद्रबाहु along with his disciple, the Maurya emperor Chandragupta, to the southern part of Mysore in the third century B C constitutes an important landmark in the history of Jainism in south India. This episode is narrated in an inscription at अश्वप वेल्गोला<sup>2</sup> as follows —

“Success . Be it well. Victory has been achieved by the venerable वर्धमान, the establisher of the glorious holy faith and the embodiment of the nectar of happiness resulting from the perfection attained”

Now indeed, after the sun महावीर has completely set, भद्रबाहु स्वामी who came in regular descent from the venerable supreme Rishi गौतम-गणेश्वर, who was acquainted with the true nature of the eightfold great omens and was a seer of the past, the present and the future, having learnt from an omen and foretold in Ujjayini a calamity lasting for a period of twelve years, the entire Sangha set out from the North to the South and reached by degrees a country containing many hundreds of villages and filled with happy people, wealth, gold, grain and herds of cows, buffaloes, goats and sheep”

Jainism, however, seems to have journeyed to the Tamil country through Kalinga and आज्ञा, prior to its advent into कर्नाटक. This is indicated by epigraphic sources. In the southern parts of the Tamil country, particularly in the areas of the Pudukkottai, मद्रुरा and Tinnevely districts, are found a large number of ancient relics in the form of beds popularly attributed to the Five षड्भक्त. They are carved in hills and caverns, some of them bearing inscriptions in peculiar तमिल characters of about the third or second century B C. As some of these beds are associated with Jaina symbols, it is possible to conclude that they were the creations of Jaina monks who had settled in those areas for the propagation of their faith before the third century B C.<sup>3</sup>

Epigraphy has largely contributed to the historical study of the Jaina Church in the Tamil land. It is revealed by inscriptions that in course of time the Jaina monks organised monastic orders and developed a large number of strongholds for spreading their doctrines all over the area. They popularised their faith among the masses by introducing new devices such as the ceremonial worship of the secondary deities like Yaksha and वसिष्ठी.

From numerous references in inscriptions to the teachers and lay followers of the fair sex, we come to know that Jainism claimed a considerable quantity of womanfolk in its fold.

1 The expression reads — सुपुत्रव विजय चक्र कुमारी पर्वते, For explanation see my *Jainism in south India and some Jaina Epigraphs*

2 Ep. Carn. Vol II Ins. No. 1. The inscription has been roughly assigned to A D. 600.

3 For a detailed discussion of their interesting problem and different views held by scholars see *Jainism in South India etc.* (op. cit.), pp. 27 ff. and 93.

Conspicuous among the monastic orders of the Tamil church are कुरक्षियार (feminine of Sanskrit *Guru*) or ordained lady teachers who appear to have enjoyed greater measure of freedom here than in other parts <sup>1</sup>

Jainism wielded influence to the farthest limits of peninsular India and we may note with interest that this faith was entrenched in the cornerland of Kerala. Worthy of mention as Jaina centres in the southern part of this region are Tiruchchanattumalai and Nagarkoyil which have treasured Jaina vestiges to the present day. The former name which in its full form 'Tiruchcharanattumalai' means 'the sacred hill of the चारण', is reminiscent of the Jaina tradition relating to the चारण who were Jaina monks endowed with supernatural powers. This place possesses prominently carved on its rock a figure of अम्बिका, the यक्षिणी of नमिनाथ तीर्थङ्कर who is mentioned as भटारि in the goddess, in an inscription found near the spot.

We now pass on to कर्नाटक where there is profusion of Jaina monuments and epigraphs. It is generally believed that the land south of the Vindhyas was monopolised by the Digambara order of the Jainas. But this belief is clearly belied by epigraphy which shows that the followers of the श्वेताम्बर school existed here side by side with the Digambaras from early times, though not predominantly. By way of illustration one piece of epigraphic evidence may be cited in support of this view.

A copper plate charter of the Kadamba king of मृगेश्वरमं of about the 5th century announces the grant of a village in favour of the Jaina gods and the Jaina recluses. Among the latter, distinction is made between the great congregation of monks of white robes i.e. the श्वेताम्बर, and the great congregation of the निर्ग्रन्थ ascetics i.e. Digambaras.

The Jaina scholars made substantial contributions to Sanskrit and some of their contributions are in the form of epigraphs. From the literary as well as historical point the Aihole प्रशस्ति<sup>2</sup> of the चालुक्य king पुलकेशिन् II is a rare piece of Sanskrit composition in ornate style inscribed on stone and its author and Jaina poet रविकीर्ति is entitled to an exalted place along with कालिदास and भारवि.

The Jaina inscriptions of कर्नाटक generally commence with the following Sanskrit verse in praise of the जिनशालन

श्रीमत् परमगम्भीर स्याद्वादनीपलाखनम् ।

जीयात् नैतोवधनायस्य शासनम्, जिन शासनम् ॥१॥

'May the doctrine of Lord Jina be victorious—the doctrine which is the commandment of the overlord of three worlds and which bears the glorious and supremely profound स्याद्वाद (theory of may be) as its infallible characteristic mark.

1 The question has been surveyed in all its aspects in my article 'कुरक्षियार in वा'मल नाद', see the *Journal of Indian History* Vol XXXVI, Part II, August 1958.

2 *Ind Ant* Vol VII, p 37

3 *Ep Ind* Vol VI, pp 1 ff

A good number of inscriptions are devoted to the descriptions of Jaina scholars and teachers belonging to various monastic orders and their geneological accounts in Sanskrit. Here is a specimen passage praising a preceptor<sup>1</sup>.

"His disciple, an emperor of philosophy, lord of great fame overspreading the whole sea-girt earth, a lion adorned with the pearls scattered in splitting the frontal globes of the rutting elephants, the five senses, honoured by the learned, favourite of सरस्वती, was कलधौतनन्दी Munipa".

A profound scholar and adept in polemic contests was the renowned teacher Samantabhadra who is described in the following speech attributed to him in an epigraph.<sup>2</sup>

"At first the drum was beaten by me within the city of पाटलिपुत्र; afterwards in the country of मालवा, सिन्धु and उक्त, at कांचीपुर and at वैदिश. I have now arrived at करहाटक which is full of learned men, profound in scholarship and crowded with people. Desirous of disputation, O king, I exhibit the sporting of a tiger.

"When the disputant समन्तमद्र stands in thy court, O king, even the tongue of धूर्जटी, i.e. शिव, who talks clearly and skilfully, turns back quickly towards the nape of the neck. What hope can there be for others?"

अवण बेलगोला is a renowned sacred centre visited by thousands of Jaina devotees from all parts of India. But few are aware of the fact that there flourished in the south another holy place that equalled, nay, even excelled अवण बेलगोला in sanctity and eminence.

Explorations carried on at Koppal during the past years have revealed the importance of the place as a supremely sacred resort of the Jains. According to the testimony of epigraphs and tradition, Kopana was adorned by an exceeding large number of Jaina temples and shrines. The veracity of this statement is brought home to the explorer through the Jaina epigraphs and other relics that have survived to the present day at modern Koppal after the devastating activities of the hostile elements.

Allusions to कौपण as a Jaina तीर्थ par excellence are found in many inscriptions at अवण बेलगोला, one of which refers to its immense wealth of Jaina temples<sup>3</sup>. An inscription in the Shimoga district<sup>4</sup> extols it as "distinguished among the millions of Jaina sacred places". Kopana is mentioned as Koppam in the inscription of the Tamil country which testify to its sanctity and eminence. This sacred place maintained its reputation for nearly one thousand years, from the seventh to the sixteenth century, after which period it passed under a spell of oblivion<sup>5</sup>.

1. *Ep. Carn.* Vol. II, No. 66.

2. *Ibid.*, No. 67.

3. *Ep. Carn.*, Vol. II, Sh. No. 127.

4. *Ibid.* Vol. VII (Part I), Sh. No. 64.

5. For details about the antiquities and importance of Kopana see *Jainism in South India*, etc. (op. cit.), pp. 200-206 & 338 ff.

Let us now proceed to अण वेल्गोला itself. This Jaina centre is famous on account of the monolithic colossus of the epic personage बाहुलि, popularly known as गौमदेस्वर, carved out of rock and perched on the top of a hill. This wonder of the world is the creation of चासुन्दराय, minister and general of the western Ganga ruler राजमल्ल (circa 983 A D). The story and legend associated with the erection of this unique image are graphically narrated in an inscription<sup>1</sup> at अण वेल्गोला thus:

"The emperor Bharata, son of पुरुदेव caused to be made near Paudanapura an image, 525 bows high, resembling the form of the victorious armed बाहुलि केवली. After the lapse of a long time, a world-terrifying mass of innumerable दुक्कुट सप्ता having sprung up in the region near that Jina, that enemy of sin obtained the name दुक्कुटेश्वर. Afterwards that region became invisible to the common people, though seen even now by many skilled in spells and charms.

On hearing from people of the celebrated supernatural power of that Jina, a desire arose in his (i.e. chamundaraya's) mind to see Him, when he prepared himself to go, he was told by his preceptors that the region of that city was distant and inaccessible, whereupon, saying in that case I will cause to be made an image of that god, गौमट (i.e. चासुन्दराय) had this god made. Combining in the himself learning, purity of faith, power, virtuous conduct, liberality and courage, the moon of the Ganga family, राजमल्ल, was celebrated in the world. Was it not that king's matchless power viz. चासुन्दराय alias गौमट, an equal of Manu, that thus caused this god to be made with great effort?"

The image thus created has combined in itself the unsurpassed virtues not only of loftiness, but also of beauty and supernatural power. This unique feature of the image is further described in the inscription cited above:

"When an image is very lofty, it may not have beauty, when possessed of loftiness and real beauty, it may not have supernatural power. Loftiness, real beauty and mighty supernatural power being all united in it, how worthy of worship in the world in the glorious form, comparable to itself, of गौमदेस्वर Jina."

As in South India, a series of Jaina centres and holy spots have thrived also in North India. One such is Girnar in Kathiawar. On this sacred hill arose shrines dedicated to the eminent Jaina deities and details about these foundations are recorded in inscriptions. Two brothers, वस्तुपाल and तेज पाल, of the प्रताप family, who were ministers of the Chalukya king वीरवर्धन, have immortalised their names by their religious zeal and munificent endowments for the promotion of the Jaina faith at Girnar and other holy places. A verse in a Sanskrit epigraph of 1230 A D at Girnar, while recounting the memorable services of वस्तुपाल, praises his generosity in the following terms<sup>2</sup>:

1 *Ep. Carr.*, Vol II, No 234

2 प्राचीनलेखमाला, part III, p 186

"After king भोज has passed away piercing through the sun and the illustrious Munja has acquired the supremacy of Heaven, here stands alone solitary दस्तुपाल intent upon wiping out the flow of tears of the poor and the needy".

Soon after the establishment of the great Vijayanagara empire, Jainism which was reduced to a faith of the minority at this time was threatened by a crisis. This was, however, averted by the foresighted and statesmanly action of the king बुक्का I who safeguarded the interests of its adherents and assured them a place of honour and status of equality among his subjects<sup>1</sup>.

Under the benign patronage of the Vijayanagara rulers Jainism raised its head once again. Jaina temples and institutions were erected in the city of Vijayanagara, the very heart of the empire. One such shrine was dedicated to the rare deity Kunthu, the seventeenth तीर्थंकर. This event is related in an inscription at Vijayanagara,<sup>2</sup> dated 1385 A.D. through the following charming phrases.

"There is a city named Vijaya, which is resplendent with wonderful jewels, and which exhibits the spectacle of an unexpected moonshine by the multitude of its white-washed palaces. There the girls play on roads paved with precious stones, stopping by embankments of pearl-sand the water poured out at donations.

In this city the general Iruga caused to be built of fine stones a temple of the blessed Kunthu, the Lord of Jinas. Let there be prosperity to the religion of Jina !"

The general Iruga or Irugapa, a Jaina by persuasion, was a minister of king Harihara II. He is credited with the authorship of the Sanskrit lexicon नानार्थरत्नमाला.

Within half a century after this beneficent foundation, another temple dedicated to पार्श्वनाथ, the twentythird तीर्थंकर, came into being in this capital through the catholic act of the king देवराय II. The passage describing this transaction in another epigraph of 1426 A.D. at Vijayanagar<sup>3</sup> runs as follows.

"The illustrious lord Devaraja who was famed both for wisdom and modesty, caused to be built in a street of the above-mentioned city in the पान-सुषारी बाजार a temple of stone, which gives delight to the good, which is a bridge of entire merit, to the blessed पार्श्व, the lord of Jinas."

The above is only a glimpse of what Jaina Epigraphy has contributed to the unravelling of the hidden treasures of history and culture of Jainism.

1. *Ep. Carn.*, Vol. II, No. 344.

2. *South Indian Inscriptions*, Vol. 1, No. 152.

3. *Ibid.*, No. 153. This and the above record are in Sanskrit.

# Jaina Discipline & Philosophy of Life

Dr AMARESWAR THAKUR

## Introductory

Jainism is one of the most ancient religions of India. The date of the birth of this monastic organisation is a very difficult task for the historian to ascertain. The orthodox section of the Jains claim that it exists from time immemorial and actually believe that the Jaina religion is the oldest of all religions. They further hold that this great religion was introduced in this sacred land of Bharata by Rishabhadeva who was an illustrious ascetic and the first Tirthankara. He was the first king among men also and it was he who first taught men how to perform household duties. He taught them the arts of pottery, thrashing, grains, cooking etc. He taught men seventy two arts and women sixty four. For women had to be skilled in domestic and not in literary and industrial crafts. But his greatest glory was that he first made the people of India conversant with Jaina faith. He is believed to have flourished when the world had just passed out of the happy time and lived for crores of years. On account of his founding the Jaina religion he was called Adinatha or Adideva. Since that hoary past there have been twenty four Tirthankaras in all including Parsvanatha and Mahavira, the twenty third and twenty fourth Tirthankaras. It is now admitted that Parsvanatha was an historical person and lived about 250 years before Mahavira. He is supposed to have been born in 817 B.C. in the town at present known as Varanasi. Though the orthodox opinion is that without a study of the lives and activities of all the Tirthankaras the understanding of Jainism must be incomplete yet the modern scholars are prone to begin their survey of this religion with Parsvanatha and Mahavira or rather with Mahavira. It is further thought by some scholars that it was Parsvanatha who effectively organised the houseless monks remaining outside the pale of Brahmanism and thus was in reality the practical founder of Jainism as we find it now and that Mahavira did the work of a true reformer much improving upon what his spiritual predecessor did. This view may be partially or wholly correct. The world knows however that but for Mahavira Jainism would not have attained the glorious position as it did as one of the greatest religions of India. Modern researches have shown that Mahavira (born—599 B.C.) was initiated at the age of 30 (569 B.C.). He initiated himself. After initiation he wandered throughout India for twelve years. In the thirteenth year he gained Kevala (omniscience). Now he took upon himself the task of showing the path of liberation from worldly illusions. In order to fulfil this task he had to found the four Tirthas viz. of sadhus (monks), sadhvis (nuns), śrāvikas (lay brothers) and śhrāvikas (lay sisters). The Jaina shastra ordains that those who follow the religion in this chaturvyidha sangha or fourfold communion will find a way to ultimate salvation and



hence "these four tirthas are, as it were, four boats that will infallibly carry passengers they bear unto the desired haven of deliverance (moksa)". In order that you may be freed from the danger of rebirth you should be a monk or a nun if possible or a devout layman or a laywoman—exhorting people in this way Mahavira like all other previous Tirthankaras organised and regulated the four orders and became a perfect Tirthankara himself after one more year i.e. in the fourteenth year of his renunciation. It is thus evident that the history of the monks and nuns is as old as that of the Tirthankaras. It may be assumed that the advent of an ascetic of uncommon ability destined to be a Tirthankara was a necessary sequel to the thorough dislocation of the previous samgha due to all round unchastity, untruths, indiscipline and various other transgressions springing up among its members. This is partially borne out by the fact that Mahavira himself at the age of thirty entered the previously established order of Parsvanatha but had to leave it after twelve months when he noticed that the discipline among the monks of this order was too lax. Of the four constituents of the samgha the first two i.e. monks and nuns were of course its very life, but the importance of the other two i.e. laymen and laywomen could in no way be minimised. The household duties of the laymen and laywomen prevented them from renouncing the world and becoming monks and nuns, yet they served the cause of the samgha in various ways, first by keeping the rules of the samgha, though in a modified form, and secondly by supporting the professed ascetics by giving alms and lodgings to them whenever needed. In a way these two organisations consisting of persons from influential mercantile community and other high ranks and even of kings helped Jainism to have a firm root in India. They were indeed, an integral part of the samgha and enabled it to withstand many political and religious storms that would have otherwise swept away Jainism from the very land of its birth. Mahavira realised the necessity of connecting the laity with the ascetics and introduced posadha vrata by which a layman had to pass some of his time as a monk.

One of the most outstanding events in the history of Jainism is the great schism of the community into the Svetambara and Digambara sects. It appears there were two differing views regarding the significance of the principle of aparigraha, the fifth mahavrat. Mahavira and his followers held that aparigraha meant complete non-possession and involved discarding all clothing and adopting the state of complete nudity. According to the Digambaras, Mahavira discarded clothes at the time of his initiation but the Svetambaras tell us that he did it after thirteen months. The members of Parsvanatha's order held, however, that absolute nakedness was not a practical proposition and some covering (an under and upper garments) could be allowed. The genius of Mahavira kept the contending parties together during his life time. But after his death differences began to appear and at about 300 B.C. clothes versus no-clothing question seriously agitated the minds of the two branches of the church, but it was not till the lapse of 600 years after the demise of the great leader that the Digambaras finally separated from the main community. The division of the Jaina community into Svetambara and Digambara sects was complete by the end of the 1st century A.D.

There was another big schism in the Jaina community and it occurred much later. The Jains from the earliest times do not recognise a divine creative spirit. But the practice of worship was in vogue among them. The denial of God as the creator made them worship venerable men—their teachers and gurus. Arhats, Jinas and Arhantas. Images of these adorable personages were being gradually set up and temples began to be constructed. With the passing of the time idolatry became a regular cult with the Jains. Idols were introduced in the Jaina church perhaps in the 2nd or 1st century A.D. This cult of idolatry received however a serious set back after several centuries with the rise of the Sthanakavasi sect. This sect is non-idolatrous from the time of its birth and arose out of the Svetambara sect. Lonka an Ahmedabad Jain originally belonging to the Svetambara sect being induced about 1474 A.D. by a Svetambara sadhu named Jnanaji to copy some Jaina scriptural books for him found in the course of reading them that idol worship was nowhere mentioned. This being pointed out gave rise to a great controversy as to the lawfulness of idolatry. Lonka Sa became a great advocate of non-idolatry and his view was being gradually recognised. Lonka sect was founded and a sadhu of the Svetambara sect became its first guru. But abuses crept into it and some members of the sect being displeased with the ways of life its sadhus were following joined a reformer, Viraji of Surat, who was a layman of this sect. This layman became a sadhu and true ascetic and was highly admired for his character and strictness of life. These dissidents from the Lonka sect took the name of Sthanakavasins. They were thoroughly non-idolatrous but used to live in sthanakas or the places set apart specially meant for sadhus to live in. So the division of the Svetambaras into Svetambara idol worshippers (Mandirapanthi) and Svetambara Sthanakavasi became an established fact. This happened about 1653 A.D.

Yet there was another schism. After nearly 100 years (A.D. 1759) the Sthanakavasi sect which was already divided into many minor branches suffered another big cleavage and as a result came out Terapanthi sect. The history of the Terapanthi sect coming into existence is interesting and we briefly narrate it. Terapanthi sect was founded by Bhikvanji Svami who was born in the year 1726 A.D. in the Marwar state. From the very boyhood he had a religious trend of mind and had a zealous regard for persons of holy character. He approached the sadhus of various sects such as those of Gacchavasi sampradaya, Parabandha sampradaya etc. But his religious thirst could not be quenched. He saw in them more of outward show than real religious spirit. So he turned his attention to Raghunathji who was an Acharya of one of the branches of the Sthanakavasi sect. Bhikvanji was then a married man but lost his wife in the meantime. He took a vow of Brahmacharya for the rest of his life after obtaining permission from his mother. He got initiated by Raghunathji in the year 1751. Bhikvanji Svami remained with his guru for eight years. He was a very sincere and devout student of the Jaina shastra and after a careful study of the same found that the path his guru and the sadhus under him were following was not a correct one in many respects. He pointed out the deviations some of which were serious and implored the guru to give a correct lead.

But the guru would not bear him and remained adamant. His only argument was that the time was extremely bad, people were of irreligious disposition and it was not possible to lead a true sadhu-life in that age. Svami Bhikanji could not be satisfied and with thirteen sadhus and thirteen laymen formed a small group and separated from Raghunathji. Sthanakavasa (residence in a fixed place) was not to the liking of Bhikanji Svami as it was against the rule of law and he began in the course of his wanderings to take shelter in vacant places and in places meant for residential purpose offered to him for use. One day the thirteen lay people were resting for religious worship in a vacant shop in a certain bazar in Jodhpur when Dewan Fatechandji Singhvi was passing through it. He asked them the reason of their not resorting to a Sthanaka, and the thirteen laymen apprised him of what Svami Bhikanji and his thirteen sadhus, who were following his lead, stood for. A poet who was accidentally present there composed a short poem in appreciation of the right stand taken by Svamiji and jocosely designated the newly formed sect as Terapanthi (followers of the path of the thirteen), having in mind the number (i.e. thirteen) of the sadhus and of their followers. Bhikanji, when he heard of the poem, accepted the name Terapanthi and gave his own interpretation to the term—they were really the followers of the path of Tera (thine i.e. of Lord Mahavira) and moreover they closely followed thirteen rules i.e. five mahavratas, the five samitis and three guptis. Svami Bhikanji reordained himself to his own order and initiated the thirteen sadhus again in 1760 A.D. and thus the age of the Terapanthi sect founded by Bhikanji Svami is just 200 years. The great Acharya died in 1803 A.D. at the age of 77. Since then seven other Acharyas of the sect passed away one after another from this world and the last of them was Kaluram Gani. He was born in 1876 A.D. and the year of his death was 1936 A.D. He was a vastly learned man and a great Tapasvi, practising the highest austerities. His lucid exposition of the shastra elicited unstinted admiration from all quarters. His extra-ordinary power of endurance, his uncommon self-restraint and calm serenity shown in death-bed will remain a by-word for ever among the Terapanthis. He died rather a premature death. Just three days before his death he nominated, Sri Tulasiramji, a monk of the sect and then a mere boy of 22 years, as his successor. It is a custom prevailing in the Terapanthi sect that every Acharya can nominate his successor. Sri Tulasiramji was born in the town of Ladnun (Rajasthan) in 1914 and initiated when he was only ten years of age. Though young in age he was quite mature in intellect and properly educated by his guru. He became a profound scholar and earned proficiency in various shastras and languages. He is at present one of the most notable personalities in India. He is a great man—great in intellectual achievements, great in learning, great in austerities and great in character. He is a lifelong Brahmachari, a powerful and fearless exponent of Jaina tenets, a man of genuine religious urge and an organiser of outstanding ability. He is at the head of a renowned and perfectly disciplined religious body comprising 700 monks and nuns and more than five lakhs of laymen and laywomen all over India. He does not know how to hurt and he is purity and simplicity incarnate. Though a sincere votary of non-injury he has taken up arms and his arms are

against corruption and all sinful dealings that reign supreme in India to day he has sponsored the anuvrata movement for fighting all immoral practices. His message of peace and moral awakening is inspiring. His persuasive eloquence is invigorating and his lead is always healthy. Monks and nuns look up to him as a saviour and the laity find solace in him in their troubles and distress. Sri Tulasiramji, the ninth Acharya of the Terapanthi sect, is indeed a wonder of the modern age.

#### **Diksha — entrance into monkhood**

The Shravaka has renounced the five fruits (atichara) he is free from doubts, he has no predilection for another faith, he does not question the efficacy of Karma, has no regard for hypocrites and has given up all connections with them. He has taken the five anuvratas. He has promised never to intentionally destroy any jiva having more than one sense. He does not tell a lie for commercial or other gains and does not exaggerate things, he does not steal or take what is not given to him, does not buy stolen property and does not appropriate any article which others may have lost, he remains faithful to his married wife and does not allow any evil thought about women to cross his mind, he has curtailed his desire and put a limit to his possessions. He has taken the three gunavratas and other seven vratas also. He has become a sincere desavrat. By taking all the twelve vows (vrats) he has kept his body in training and health and to a great extent has freed himself from love and hatred. In addition to these he has taken pratimas also which are eleven in number. He has undertaken to worship a Tirthankara and guru and cultivated belief in true dharma, he has promised not to take any uncooked vegetable and never to take his meal during night time. He has promised not to have any association with his wife and to give up all worldly pursuits involving destruction of life such as building a house, digging a tank, etc. He has got rid of all attachments to earthly possessions and is fully prepared not to take any service from anyone. He refuses to allow any special cooking for him and to tender any advice to anybody in regard to worldly affairs. Finally he has begun to wear a sadhu's dress and to broadly follow the rules and customs prescribed for a sadhu. Above all he has now a strong desire to renounce the household life. In this state of preparedness the layman (shravak) approaches the guru of the sangha and prays for ordination into monkhood. Sometimes the shravaka candidate comes of a wealthy and respectable family and is well educated. He is kept under observation by the guru for a year or so and during this period he is to prove his sincerity of purpose. The guru preaches to him the hardships and responsibilities of a monk's life and when he is convinced that the candidate is really keen about his religious career that his desire to renounce the worldly life is genuine that he has lost all attraction for worldly goods and on the whole is not totally ignorant of the aims, doctrines and principles of Jainism and further that he considers religious life as superior to lay life then and then only his prayer for entering into the order is conceded and arrangement made for the diksha. The Terapanthis do not disqualify a person on the ground of age though they are disinclined to entertain any proposal for diksha from a person less than nine years old. It may be noted that each

of the eight acharyas from Bharimalji Svami to Sri Tulasiramji got their initiation at below the age of sixteen.

Jaina diksha is a solemn affair. It is held in public and thousands of respectable people of all faiths ( including high government officials and state dignitaries ) assemble from far and near to witness it. In the afternoon of the day preceding the diksha a great procession is formed and led through the town. The candidate is attired in gorgeous dress and taken in a decorated car from house to house and to the sadhus and sadhvis present there. In the early morning of the diksha day the candidate gets his head shaved and a few hairs only remain to be pulled out by the acharya. He then takes his bath and it is his last bath—he will not take any other bath during the whole of his life. Then he comes to the place of the diksha with his dress on and makes obeisance to the sadhus and sadhvis. After this he retires to a private place, takes off his jewels and clothes and puts on the dress of a sadhu and humbly approaches the acharya. Now the acharya proceeds with the essential part of the function. First of all he demands the 'letter of permission' from the candidate's parents or guardians and in the case of a married person from the wife or husband. It is termed *ajnapatra* and requires to be attested by some respectable persons. Being read by the acharya it convinces everybody present in the assemblage that the candidate is renouncing the worldly life out of his own free will and there is no element of force or compulsion in it. If the *ajnapatra* is not forth-coming, the diksha will remain postponed—so great an importance is attached to it. The diksha begins with the plucking out of the remaining few hairs from the head of the candidate which the acharya does by reciting mantras. It should be mentioned here that there may be more than one candidate and of both the sexes. When this is the case they are all simultaneously initiated. In the case of a female candidate only the plucking out of the hair is done by the head sadhvi as it is prohibited for a sadhu to touch a woman even. Then various diksha mantras are uttered by the acharya. All these mantras are in *ardhamagadhi*. The diksha being complete, the candidate becomes a sadhu or a sadhvi and is entitled to take a seat with the sadhus or the sadhvis. The Jaina diksha is not an ordinary diksha—it is a diksha into *pancha mahavrata*, *pancha-samiti* and *trigupty*. The initiated person has given up his wealth and has cut off all connections with his relatives and friends and has begun his journey to reach the path leading to inward peace and happiness and to the end of *samsara*.

#### The great Vows.

Mahavira prescribed five great vows for all ascetics. These are *ahimsa* (non-injury or non-killing), *asatyatyaga* (giving up untruthfulness), *asteya* (non-stealing), *brahmacharya* (chastity) and *aparigraha* (relinquishing attachment to any person or thing). A sixth vow was added to these and this is *ratribhojan-tyaga* (giving up dining at night). It deserves to be mentioned here that Parsvanatha had recognised only four vows (*ca-u-jjamo dhammo*). He did not explicitly mention chastity (*brahmacharya* or *maithunaviramana*) and it was intended to include it in *aparigraha*. Now what does *ahimsa* mean? *Ahimsa* is

simply a resolve not to commit himsa, i.e. not to hurt any living or sentient being. Himsa has been defined as *asat pravrittya pranavyaropanam, asat pravrittirva* (depriving a Jiva or living being of its life under the influence of evil or harmful impulse caused by love, hatred or carelessness, or himsa is nothing but the evil or harmful impulse itself). Jiva (a living or sentient being) is not interpreted in the Jaina shastra in a limited sense. Jain view is that life exists where ever growth and movement are seen. Under this principle not only human beings, birds, beasts, worms etc. are regarded as sentient but earth, fire, water, wind and plants also are recognised as endowed with life. The Jains divide all worldly beings first into movable and immovable ones. The immovables are (1) *Prthvikayas* (earth lives)—they are many and live in various earthbodies such as rocks, gravel, sandstones, vermilion, antimony, coral etc. (2) *Apkayas* (water lives)—pure water, dew, exudation, fog and ice. (3) *Vinaspatikayas* (plants)—trees, shrubby plants, grass, mushrooms etc. Movable beings are of three kinds. They are (4) *Agnikayas* (fire-lives)—coal, burning chaff, burning coal, flame of fire, meteors, lighting etc. (5) *Vayukayas* (wind lives)—Whirlwinds, squalls, high winds, low winds, *samvartaka* wind (hurricanes) causing periodical destruction of the world, *parivaha* wind by which heavenly bodies are set in motion etc. These beings have only one organ of sense viz. touch. (6) *Trasakayas* (movable beings with organic bodies i.e. animals). They are divided into four varieties: (a) Beings with two organs of sense viz. touch and taste—worms, shells, conches, *sankhanaga* (very small conchlike animals), cowries, leeches etc. (b) Beings with three organs of sense viz. touch, taste and smell—ants, bugs, white ants etc. (c) Beings with four organs of sense viz. touch, taste, smell and sight—flies, mosquitoes, bees, scorpions etc. and (d) Beings with five organs of sense viz. touch, taste, smell, sight and hearing—denizens of hell, higher animals like fishes, tortoises, crocodiles, makaras, horses, cows, elephants, lions, tigers, lizards, snakes, bats, crows etc., men living in *Karmabhumi*, *Akarmabhumi* and *Antaradvipaka* (minor continents), gods—*Bhaumeyikas*, *Vyantaras*, *Jyotiskas* and *Vumanikas*. For a layman observance of the principle of non-killing starts from beings having two organs of sense. But monks and nuns vow not to kill or injure even a being with one organ of sense. The *Uttaradhy-ayanasutra* emphatically declares that a monk who hurts living beings, seeds and sprouts is called a bad monk. A monk or nun who is sincere takes every care to see that no violence is perpetrated against any living organism and with that purpose in view never scratches, digs, shakes or breaks any piece of earth, stone or clod, never touches or drinks cold water and never drinks water from a river, pool or well, never treads, stands, sits or lies on seeds or sprouted seeds and never touches green vegetables, plants and grass, never ignites, blows or extinguishes fire, never snaps the fingers and never fans the body with a chowrie or with a winnowing instrument or with a leaf or by hand.

Any body who has seen a Jaina sadhu must have noticed that he wears a piece of cloth over his mouth. This is to guard against injuring wind-lives and not as is wrongly thought to prevent the killing of invisible animal lives in the air. It is of course needless to say that the *Trasakaya* Jivas cannot have any cause of fear from a monk. He has bound himself not to

take any life in any form and it is quite definite that even an insect life will not escape his merciful attention. Ahimsa is really the foundation stone of Jain faith and Jain dharma has been rightly designated as ahimsa dharma. The principle of ahimsa which is exalted to a position of primary importance lays stress, however, not so much on saving a life as on refraining from killing it. Saving undoubtedly follows non-killing, yet the direct object of the monk is not to save others but to protect himself from sinning against the Law, by strictly adhering to non-injury.

The second great vow is a vow against untruthfulness (*asatyatyaga* or *mrishavadavirama*). *Asatya*, *anrita* and *mrishavada*—these are synonymous terms and signify untruthfulness. The *Dipika* defines *anrita* as *asadbhavodbhavanam* (revelling or indulging in things not in existence i.e. unrealities). The causes that lead to untruthfulness are want of proper deliberation, anger, avarice, fear and the habit of jesting or cracking jokes. A *sadhu* always avoids these faults in order that he may not have to tell a lie. He will not take resort to falsehood even to protect his life and religion. He always takes care however, to see that his truth-speaking does not cause any grief or pain to anybody. He will not go to the court and give evidence, because his evidence, though true, may mentally pain the defeated party. He will rather maintain silence than speak an unpleasant truth. He fully knows that truth is truth when it is pleasant and wholesome and untruth when harsh.

The third vow for a monk to take is the vow of non-stealing (*asteya*). It is also called *adattadanaviramana* (refraining from taking what is not given). '*Adattadanam steyam*' so says the *Dipika*. Appropriating what is not given is really theft and a *sadhu* always desists from it. He will not take even a piece of straw found on the road or in the wood. 'Wealth is the outward life of man and if that is taken away the man is undone'. *Sadhus* are very particular about the quantity of *nlms* they should take. If they take more than what is absolutely needed they will be guilty of breaking the vow of non-stealing. They require little and that little too they get by begging and not in other way. Being temporarily in need of a house to live in they obtain permission of the owner before they occupy it. They do not use beds, seats or any other furniture of the house also without the owner's permission.

The next vow is the vow of chastity—*brahmacharya* or *maithunaviramanavrata*. *Abrahmacharya* consists in sexual enjoyment and a monk abstains from it in work, thought and deed. He scrupulously observes this vow himself and does not allow or approve its violation by others. "The vow of chastity is maintained by not sitting on seats previously occupied by women, female animals, or eunuchs, and by not living in their vicinity, not participating in exciting conversation about women, not remembering former delights, not looking at a woman's form, not decorating one's own person, not eating or drinking to excess or partaking of too highly seasoned food". A monk considers it a sin even to touch a woman and will never sit on the same seat with her. With due alteration of details these rules apply to nuns as well.

The last great vow is the vow of non-possession (*aparigraha*). A monk renounces all *parigrahas* or properties. He has no land, no grains and no money; he does not keep in

his possession salt oil ghee or brown sugar. As a matter of fact keeping any possession whether little or much small or great animate or inanimate is a great sin to him. The thought of possession is the result of avarice from which he tries to be free. Retaining love and hatred is the way to maintain the vow of aparigraha. Now a question arises whether a garment or a pot or a blanket or a duster or a book which a sadhu keeps with him, is possession or not. We get a clear answer to this question from the Dharmaśāstra (VI 19 21) which says that a sadhu keeps these things for the preservation of self-restraint or from a sense of shame and not out of attachment. Thus these things must not be considered as possessions. We get a further elucidation of the matter from the same authority which unequivocally declares simple possession is not called possession by the saviour Mahavira. It is attachment that is called possession (murcha parigrahaśūtra). The selfsame truth is expressed more forcibly by Acharya Sri Tulsi. He says 'Murcha parigraha, murcha mamatvam saiva parigraha na tu vastuparigraha'—samyanam dharmopakaranani'. The body of a monk is not also a possession to him because he has no attachment to it.

The sixth mahavratā is atribhojana viramana (abstinence from all kinds of meal at night). The fact is that the monks never use fire and remain away from all kinds of light. Lest they should inadvertently destroy life they promise not to take for the whole of the night any food whether eatable drinkable chewable or tastable after sun set. Keeping food or water by their side at night is also prohibited. The monks are so rigid in the observance of this vow that they do not take even medicine at night though this may cost them their lives.

The sadhus avoid the sins of violence (himsa) untruthfulness sterling in chastity keeping possession and lastly taking meal at night by both karam and yogi. Karma means doing causing to do and approving. Yoga means thought word and deed. The sadhus do not commit these sins themselves do not cause others to commit these sins and do not approve others committing these sins. They abstain from these sins by thought word and deed.

### Samitis and Guptis

Samiti is samyanakula pravrittiḥ i.e. a rule of conduct conducive to restraint. There are five samitis for the practice of the religious life and the three guptis for the prevention of everything sinful. The samitis refer to the rules of outward behaviour and guptis to the rules for self-discipline i.e. for the controlling of mind, body and speech. These eight rules put together are the essence of the Jaina creed and specially binding on the monks. A sadhu is not to sin through walking through speech through food and drink through carleśy placing and taking a thing and through carelessly throwing away surplus food and refuse—this is in short what the rules imply. (1) The first samiti is arja samiti. A monk when in the course of his wandering he does not injure even an insect by stepping on it. He avoids generally field paths and takes to paths trodden by men beasts and birds etc. so that he may not cause the death of any living creature. He walks carefully and exerts



his way in front of a him upto the length of one yuga (four cubits). He pays attention to his walk only and not to the objects of sense or to his study. He generally walks in daytime and has a longhanded brush to sweep insects from his path. (2) Bhasha samiti comes next. A monk always uses gentle salutary sweet and righteous speech. He is very cautious and carefully refrains from inflicting pain on anybody by his speech. While speaking he avoids anger, pride deceit and greed, laughther, fear loquacity and slander. His speech is always blameless and concise—*anavadya-bhashanam bhasha*). (3) The third samiti is *eshana samiti*. *Eshana* means searching and *eshana samiti* consists in searching for faultless food and drink (*nirdoshannapanaderanvesanameshana*). A monk carefully inspects his articles of food. He never eats any food which contains living beings. At the time of begging he satisfies himself that the food offered has not been prepared or procured for him. He does not take from the householder any food which is prohibited in the shastra such as meat, butter and honey. He accepts only the food which on inspection is found to be pure and harmless. He rejects the food when it is known that fire is burning beneath it. He gets his food drink and wearing apparel by begging and he begs these things from many houses in order that too heavy a tax is not levied on any particular householder. He particularly considers whether the condition or occupation of the giver forbids accepting alms from him. (4) Then comes the *adananiksepa samiti*. *Upadhyadeh vastrapatradinam sayatnam vyaparanamadanikshepah* : (i.e. while taking a thing such as cloth, vessel, book etc. or while laying a thing down on the ground, a monk exercises the greatest caution to see that no sentient being is destroyed). While in begging he takes a piece of cloth, he closely observes it and if there is any insect found he removes it gently. When he borrows a stool from the owner of the house he is temporarily residing in, he first of all carefully dusts it and then places it on the ground after the ground has been clearly swept. (5) The last of the samitis is *utsarga samiti*. A monk is always careful in the disposal of surplus food and water, excrements, waste papers, rags etc. (*uccharadeh savidhiparisthanamutsargah*). A *sadhu* begs so much food as is absolutely needed. When the food is, however, in excess of the need or anyhow unusable, he does not keep it overnight or carelessly throw it away but disposes of it in such a way that it may not injure any insect life and that no new life may spring out of it. He performs also the operations of nature in desert places. The *Uttaradhyayan sutra* lays down : A *sadhu* should leave his excrements, urine, saliva, mucus, uncleanness of the body, offals of food, waste things, his own body (when he is about to die) and everything of this description in a place neither frequented or seen by other people, which offers no obstacle to self-control, which is not even covered with grass and leaves, where the ground has been cleared not long ago by burning the grass etc., which is spacious, has an inanimate surface layer, not too near the village, not perforated by holes and is exempt from insects and seeds.

#### Three Guptis.

‘*Manovakkayanigraho guptayah*’—Guptis consist in controlling the mind, speech and body. Samitis are positive and guptis the negative virtues. Samitis invariably co-exist with

the guptis but the guptis exist without the samitis. Guptis are three in number viz 'mano-gupti' 'ichhanagupti' and 'kayagupti' (1) Manogupti—A monk always tries to keep his mind under control. He does not think of sensual pleasure and keeps his mind engaged in contemplation and study. He does not wish anybody's misfortune and prevents his mind from thoughts on acts causing misery and destruction to living beings. He does not indulge in grief, joy and anger and maintains an impartial attitude making no difference between the rich and the poor. He thinks of no external objects, thinks only of his soul and the Tirthankaras. (2) Vachanagupti. A monk tries also to control his speech. He abstains from saying bad things by adopting a vow of silence for a number of days or speaking as little as possible. He does not express any desire for anybody's misfortune and prevents his tongue from giving vent to any thought on acts causing misery and destruction to any living being. (3) Kayagupti—A monk in trying to control his body puts it in an immovable posture. He directs all his physical activities in such a way as not to hurt any living creature. "In standing, sitting, lying down, jumping, going and in the use of his organs a zealous monk should prevent his body from intimating abnoxious desires from doing acts which cause misery to living beings, or which cause their destruction."

#### A monk's eighteen points

A monk takes a very strict care of eighteen points, viz six great vows, six groups of living organisms and the six faulty actions. Any negligence in regard to any of these points will cause a fall from his monkhood. Of the six great vows the vow of ahimsa is of primary concern to him and he never fails to scrupulously observe it. A full knowledge of the six groups of living organisms thus becomes obligatory to him in the absence of which he will be in the dark as to which and whom not to hurt. The six faulty actions are begging inappropriate food and drink, taking bath, making decoration using a householder's pots, using raised seats and sitting in a householder's residence. (1) If a monk takes food and drink in begging which have been specially prepared, procured or purchased for mendicants, he will cause trouble to the householder and commit himsa in an indirect way. (2) Taking bath will also entail himsa as the water used for the purpose whether cold or heated, will flood away subtle living organisms in salt soil, cracks and clefts. (3) A monk is shaven-headed with measured clothing or no clothing at all and abandonment of every form of luxury and enjoyment is his creed. So he does not think of decorating his body in any way, whether with ornament or with lodhra flowers and lotuses. (4) Taking food and drink in bronze pots or earthen jugs belonging to a householder will require their cleansing with water and the water necessary for the purpose will be carelessly thrown away injuring many living beings. A monk in order to save himself from the sin of indirect himsa does not use such pots. (5) A good monk generally abstains from using bedsteads, chairs, armchairs, stools and all other raised seats on the ground that these things have dark recesses and corners where living beings are difficult to be detected. When, however, the use of such a thing becomes absolutely necessary to a monk, he does it only after careful inspection. Last though not

least (6) a monk in the course of his begging scrupulously avoids sitting in a householder's residence in order to guard against unchastity, putting impediments to other mendicants and rousing the wrath of the householder. There is exception, however, in the case of a monk who is very old or ill or who is practising penance.

**Karma—the cause of bondage.**

The word *karman* is derived from the sanskrit root *kri* (to do) and means action or deed. In Jaina shastra it indicates the energy accumulated by action or to put it simply the result of action. Karma is stated to be *atmagrihitapudgala* (particles of matter received by the soul); when an individual under the influence of a beneficial or injurious impulse, or love or hatred does an act, the pudgalas of that act get connected with the soul and produce good or bad results in future. Every Jiva except a Siddha possessess a *karmana sharira* i.e., a body composed of these pudgalas which is very subtle. Atma is covered, as it were, by this *sharira* which is indestructible. When the *audarika sharira* (the body that is seen) is destroyed, the *karmana sharira* enters into another *gati* (state or condition). The pudgalas have forms and atma is formless, yet connection takes place between them and this connection is *anadi* (beginning-less)—atma is drawing pudgalas every moment by the stream of actions it is incessantly doing and in every action remains latent its result (*phala*) like oil in seeds and butter in milk. Our *bandha* or bondage is caused by the union of soul with *karma-pudgalas* (material particles of karma) and as these pudgalas have definite shapes they are capable of inflicting hurt or doing good. As in all other Indian faiths, so in Jainism too an enormous importance is attached to karma. Karma is the chief content of Jaina philosophy and the central idea of Jaina faith. With the Jainas karma is everything and caste is nothing. Karma (results of one's action) is all powerful and that it is so is regarded as an axiomatic truth. It explains all our inequalities in life and is the sole cause of our births and rebirths. So long as karma remains, the cycle of rebirths cannot be stopped—transmigration is the undivorceable spouse of karma, they say. Both good karma and bad karma will cause bondage—one with a golden and the other with an iron chain. Life ends in death and no happiness is everlasting—no body can deny this truth. So in ultimate analysis *janma* (birth) is *duhkha* (progenitor of sorrow). Thinking and intelligent people therefore fear the future rebirths more than the present troubles and karma being the root cause of rebirth, they always try to free the soul from karma. The Jaina sadhus have renounced their attraction for worldly prospects and devoted their life to the teachings and practices of their shastra with the sole object of extinguishing karma and thereby escaping re-embodiment and passing into a state which is absolutely free from births and deaths.

**Ashrava and Samvara.**

There are eight kinds of karma and they are : *Jnanavaraniya* (acting as an obstruction to right knowledge), *Darshnavaraniya* (acting as an obstruction to right faith), *Vedaniya* (causing to experience pleasure or pain), *Mohaniya* (leading to delusion), *Ayuhkarman* (determining the length of life), *Namakarman* (determining the name or the individuality of

the embodied soul), Gotrakarman (determining the gotra or caste of the embodied soul) and Antarayakarman (preventing one's entrance on the path leading to eternal bliss). The first four of these karmans are ghatin (highly injurious and difficult to be destroyed) and the last four aghatin (not so injurious and requiring no great efforts to be destroyed).

Now there are different channels through which karma flows into the soul. They are called in the Jaina philosophy 'ashravas'. They are, in other words, karmopadanahetavah (i.e. the ways through which the soul receives various karmans). The five senses, the four kashayas (emotions springing from love and hatred)—krodha (anger), mana (conceit or pride), maya (deceit and intrigue) and lobha (greed), five avratas (activities offending against the principles of ahimsa, mrishavadaviramana, asteya, brahmacharya and aparigraha) and the three yogas (propensities of the mind, speech and body)—these are the seventeen principal ashavas. There are twenty five minor ashavas also such as building a house or tilling a field, obeying the commands of some false faith etc.

Karman must be got rid of. Otherwise the attainment of moksha which is the highest goal of life will remain an impossibility. As to the accumulated karmans they will be dissipated, some in their natural course and some by the observance of austerities. The Uttarahyayana (XXX—5 & 6) says—'As a large tank, when its supply of water has been stopped, gradually dries up by the consumption of the water and by evaporation, so the karman of a monk which he acquired in crores of births, is annihilated by austerities, if there is no influx of bad karman'. So the main thing for a monk is to see that no new karman accrues to the soul. The influx of new karmans must be arrested and this arrest of karman is samvara (ashravanirodhah samvarah). The principle of samvara is considered as of supreme importance by the Jainas—this principle conjointly with the principle of nirjara is designated dharma (samvaro nirjara cha dharmah) which in its turn is essentially the means of purifying the soul (atmasuddhisadhanam dharmah). The Jaina shastra recognises fifty seven means of impeding karman : (1) five samitis (2) three guptis (3) twenty two parisahas (4) the ten great duties of monk like ksama, mardava etc. (5) the five charitras or rules of conduct and (6) twelve bhavanas or reflections. The samitis and guptis have been briefly dealt with. Parisaha means troubles and Mahavira himself commanded that in order to check the influx of karman the monks should patiently endure the twenty-two troubles and not be vanquished by them. They should not mind the troubles arising out of hunger, thirst, cold, heat, gad-flies and goats ; they should endure the troubles in regard to clothing, ungrudgingly receiving dirty old or torn garments or should even be without clothes ; they should never feel tired of ascetic life and should discard all liking for women ; they should have no fixed residence and should choose disagreeable places such as cremation grounds burial grounds, deserted houses, jungles haunted by ferocious animals etc. for the purpose of meditation ; they should not complain about lodgings and should sleep contentedly on the bare ground if no beds are lent to them ; they should overlook all cruel treatments from lay people ; if even beaten, they should not be angry or entertain any sinful thoughts ; if they

fail to get a thing or even food when on begging tour, they should not feel disappointed or disgusted ; they should bear, when falling sick, all pains patiently and should not long for medical treatment ; they should be indifferent to the pricking of grass or discomforts from dirt and dust ; they should not, when feeling uneasy or exhausted, long for relieving or pleasant things and show any predilection for men showing them marks of respect ; they should also repress the troubles of being puffed up with their learning or achievements or of being dejected at the thought of their ignorance ; finally they should free themselves from the trouble of harbouring any doubt regarding the value of asceticism and the truth of their own religion.

Besides these parishahas the monks subject themselves to other hardships also with a view to retarding the growth of karman. They endeavour always to be self-dependent and do not take any help from any body, not even from their own shravakas in the performance of their daily duties. They are perpetual wanderers and suspend their wandering only for four months of the rainy season. They always travel on foot and not by railway, steamer or boat. They carry themselves their books and other articles while going from one place to another and do not engage a servant or take any help from laymen for the purpose. When their eyesight becomes defective they do not use spectacles. They always walk barefooted, even in the hottest sun or in the severest cold. They barely take sufficient food and fast every day from sunset to sunrise. The Jaina shastra does not permit monks to take any direct medical aid from a doctor even in cases of serious illness. This rule, as is natural, is responsible for several unlucky incidents in the community but the monks have not become less strict on that account. It may be mentioned that His Holiness Kaluram Swami, the eighth acharya of the Terapanthi sect out of scrupulous regard for this rule of conduct did not allow himself to be operated upon by a doctor and the case proved fatal. Another hardship endured by the monks consits in their hair being plucked out by the root at least twice a year. This practice of 'plucking off' (lunchana) is very old and referred to in the Uttaradhyayana XXII. 24. It is further related that Bharata the eldest son of Rishabhadeva at his renunciation was ordered by Indra himself to pluck out five handfuls of his hair as is the custom of Jaina monks on entering the order.,

The ten duties of the monks. consit in (1) showing forgiveness by controlling anger (2) cultivating humility by curbing arrogance (3) developing simplicity and honesty by keeping away from intrigue and deceit (4) eschewing greed by driving away selfish thoughts (5) practising austerities by separating from worldly concerns (6) subduing mind, speech and body (7) lovingly speaking the truth (8) strictly observing celibacy and abstaining from all ideas of re-entry into the householder's life (9) claiming ownership to no worldly object and regarding none as a relation and (10) keeping the body clean and the soul free from impure thoughts. The five charitras or rules of conduct consist in (1) shunning all evil conduct and giving up to meditation keeping the mind in a state of equanimity (2) making confession of all transgressions (3) mutual rendering of help and service to

perform austerities (4) giving up all interests in worldly objects by casting away passion and keeping free from all perceptions of pain fear grief disgust and smells and (5) cutting under all attachments to the world and constantly meditating on the soul. As regards the second rule of conduct viz confession it is very important and binding on all ascetics. Confession is done every morning and evening in which a sadhu recounts his guilts generally in the formula 'मां my sin be forgiven. Transgressions against the vows must be confessed to the āchārya and when a transgression is of grave nature it must be confessed at once. Confession purges the sinner of the sins committed. If a sadhu continues with his sin the result becomes rather disastrous—he ceases to be a true sadhu. A sadhu coming from the bhōjagṛāha and before breakfasting stands motionless (kajotsarga) before the āchārya (guru) remembers all transgressions in connection with his going out coming in and accepting alms and narrates them to the latter. It is stated in the Uttaradhyayana XXIX—11 & 12 that by this pratikramana (confession) the sadhu obviates transgressions of the vow and thereby stops the inflow of karma and by kajotsarga he gets rid of past and present transgressions requiring pratiscchitta.

Last of all in order to impede the inflow of karma the monks should always keep in mind the twelve bhāvanas or reflections on the unity of life and on the excellence of Dharma. It is stated in the Sutrakriyāṅga (I 15 6) that he whose soul is purified by meditation on the reflections is compared to a ship in water like a ship reaching the shore, he gets beyond misery. These bhāvanas are (1) antyabhavana—reflection on the impermanence of worldly things. It should always be remembered that nothing but Dharma and the soul that clings to it can escape destruction (2) ashvarāna bhavana—reflection on shelterlessness. It should constantly be borne in mind that man has no other shelter than Dharma. Dharma only can give true shelter against oppressions disease and death and remaining in the path of Dharma only is the way to get out of the clutches of karma (3) samsarabhavana—reflection on the endlessness of the cycle of rebirths. It must not for a moment be forgotten that a man should make the best use of his present human birth for in the future rebirths he may be a beast, a bird or a denizen of hell (4) ekaṭvabhavana—reflection on loneliness. It should always be thought that a man comes alone and will go alone and there will be none to accompany him at death to share the fruits of his action (5) anyatvabhavana—reflection on the non identity of the soul and the body. Inflow of karma is stopped by realising that in reality soul is quite different from the body (6) asaṁvābhavana—reflection on the impurity of the body. It should always be remembered that the body is made up of filth and dirt and other impure substances and coming in contact with it the soul also has become soiled and is such the body deserves to be despised (7) āśravabhavana—reflection on the channels of karma. It should always be understood that actions passions and senses if allowed to remain uncontrolled will only broaden the channels of karma to enter into the soul with consequent aggravation of miseries (8) samvābhavana—reflection on the wisdom of arresting karma. A mere determination to adopt means for reducing karma will

produce good results on the soul. (9) *nirjarabhavana*—reflection on the determination that *karman* may be expiated by the practice of austerities, (10) *loka-bhavana*—reflection on the *loka* (world). It should be comprehended that this world has not been created by anyone. Thinking of the worlds under the form of a man with hell at the feet and the *siddhas* at the top of the head will impede the flow of *karman*. (11) *bodhidurlabhabhavana*—reflection on the non-availability of *bodhi* (right faith, right knowledge and right conduct). Constantly thinking that a human being only can acquire the *triratna* (these three jewels) one should firmly establish oneself in the path of religion. (12) *dharma-bhavana*—reflection on *dharma*. Constantly thinking that the highest religion consists in non-injury, keeping the *triratna* and strict observance of the rules laid down in the scriptures one will be able to check the progress of *karman*.

### Nirjara.

In spite of all efforts *karmans* accumulate to the soul but in order to attain *moksha* the soul must be freed from them. Though the connection of *jiva* (soul) with-*ajiva* (*karman*) is eternal, it is not so perfect as to baffle the separation of one from the other. As a matter of fact *karmans* can be eliminated from the soul and the *sadhus* who have renounced everything worldly and aspire after liberation strive hard to that end by means indicated by the *shastras*. The elimination or destruction of *karman* is '*nirjara*'. In reality it is a particular state of the soul and the *Dipika* defines it as "*Tapasa karmavicchedadatmanairmalyaum*" (the brightness of the soul attained through the elimination of *karmans* by means of austerities). The austerities are also *nirjara* though secondarily, because they are the cause. The austerities are of two kinds: external and internal. The external austerities are *anasana*, *unodarika*, *vrttisamksepa*, *rasa-parityaga*, *kayaklesa* and *pratisamlinata*. They are external because they relate to external things like food etc. and can be seen by others. (1) *anasana*—abstinence from food. It is either *itvara* (temporary), that is, one may take a vow of fasting for a definite period (for a day, for thirty, sixty or more days) or *maranakala* (taking a vow to fast till the rest of one's life). Another name of *maranakala* is *yavat-kathika*. It is a voluntary starvation and not religious suicide. It is considered highly meritorious and called also *santhara* (2) *unodarika* or *avamodarika*—taking less food than usually taken. It is partial fasting and consists in gradually decreasing the quantity of food. This vow includes reducing the number of pots and clothes of daily use (3) *vrttisamksepa* or *bhikshacharika*—imposing restriction on food. A monk takes a vow to limit the kinds of food he will take, the places from which he will obtain food and the time for obtaining food (e.g., he will take only the food begged before noon) (4) *rasa-parityaga*—abstinence from dainty food. A monk takes a vow not to take all his life, such highly nourishing food and drink as milk, curds, ghee, sugar etc. (5) *kayaklesha*—mortification of the flesh. It consists in the different postures as *Virasana* etc., sitting in meditation on heated slabs of stones in the full glare of the sun during the hottest summer or in the coldest places without sufficient clothing during the severest winter, and (6) *pratisamlinata*—taking care of limbs (*angopangadikam samvritya*

pravartanam) It consists in governing the senses, refraining as far as possible, from the exercise of intellect speech and body, controlling anger, deceit, pride and greed and using unfrequented lodgings and beds i.e., living and sleeping in separate and unfrequented places where there are neither women nor cattle (Indriyayogakashayanighraho viviktasayyanam cha pratisamlinata) The internal austerities are prayaschitta, vinaya, vyavavritya svadhyaya, dhyana, and vyutsarga (1) prayaschitta—expiation of sins It is an act done for purification from sins (aticharavishuddhaye anushtanam prayaschittam) Alochana (confession), pratikramana (atonement or making amends) mula (re-initiating) etc are the different forms of prayaschitta (2) vinaya (politeness) It consists in rising from one's seat, folding of the hands, offering of a seat, loving the guru and cordial obedience It is of seven kinds—Jnana vinaya darshana vinaya charitra vinaya (reverence for superiority in knowledge, faith and character), manovachanavinaya and kayavinaya (an attitude of humility in mind, speech and body) and upacharavinaya (rising from one's seat, offering a seat etc) (3) vyavavritya—(service) Service should be rendered to the acharya, upadhyaya (instructor), old ascetics one practising penance, a sick sadhu, a newly initiated sadhu and the great community (4) svadhyaya (study)—Studying the doctrines and the scriptures in proper time and favourable environment is svadhyaya It is fivefold : saying or learning one's lesson (vachana), questioning the teacher about it (pricchhana), repetition of what has been learnt by heart (paravartana), pondering over the meaning of what has been learnt (anupreksha) and religious discourse (dharma-katha) (5) dhyana (meditation)—Meditation is fourfold, aradhyana—meditating on the separation from the beloved and wailing in grief from them and on the union with the detestable, rudradhyana—meditating with anger on any personal injuries sustained, dharmadhyana—meditating in accordance with the precepts of the sacred books, on the Law on the sayings of the Arihanta, on Kashayas like love, hatred etc and on the fruits of action, sukladhyana—it is the purest and highest of all the dhyanas and to be performed after the dharmadhyana It is all sublime it is concentrated purely on the Siddhas The first two dhyanas are bad and instead of destroying cause accumulation of karmans and thereby bondage The last two lead to liberation and are for a Kevalin only to practise, who being freed from all earthly ills constantly meditates that he is going to be a Siddha (6) vyutsarga (abandoning of the body) —A monk becomes absolutely indifferent to the body food, drink, clothing and pots and remains without any bodily exertion when lying down, sitting or standing upright

These six austerities are internal because they are the intimate cause of moksha and moreover, the mental faculties are stimulated by them, as it were

#### Gunasthanas

Every ascetic aspires to be an Arihanta at last and attain moksha The Jaina shastra recognises fourteen stages (called gunasthanas) for the fulfilment of his object In the first stage the layman being completely under the influence of ignorance knows nothing of truth and mistakes false religion for true religion In the second stage he improves a little,



his ignorance is a little loosened and he begins to distinguish between what is real and what is false. In the third stage he does not mistake what is false for truth but is in doubt regarding what is true and what is false. In the fourth stage he dispels his doubt and though he has not been able to restrain his senses, yet obtains true faith or samyaktva. He understands now what is true and what is false and thinks in this way : what is the aim of my life ? Why should I rot in this worldly life ? How should I escape the miseries of life ? In the fifth stage he is determined to renounce the worldly life and to become a monk. He has by now partially controlled his senses but is under *pramada* (negligences). In the sixth stage he has taken to the life of an ascetic by receiving initiation. His passions are controlled but negligences still remain. In the seventh stage the monk shakes off sluggishness and all negligences. In the eighth stage he has partially subdued the *kashayas* (anger, pride, deceit, greed, ~~and~~ <sup>anger, pride and</sup> ~~but~~ <sup>completely</sup> ~~weakened~~ <sup>weakened</sup> state. In the ninth stage ~~greed~~ <sup>greed</sup> remains in a slight degree. In the eleventh stage *mohaniya karmans* remain ~~quiescent~~ <sup>and</sup> and greed though still more reduced is not extinct yet. In the twelfth stage the *mohaniya karmans* is exhausted, parts only of the three other *ghati karmans* remain and greed is completely vanquished. In the thirteenth stage all the *ghati karmans* are entirely destroyed and though the *aghati karmans* remain they are completely powerless to bind the soul. The monk is now a *Kevalin* (all-knowing and all-seeing) or *arihanta* vanquisher of enemies i.e. *ghati karmans*). He is omniscient and obtains 'eternal wisdom, illimitable insight, everlasting happiness and unbounded powers'. He is still active in the exercises of his body, mind and speech and becomes a *Tirthankara*, if he undertakes to spread the religion and if he founds the four *tirthas* (the institutions of the monks, nuns, *shravakas* and *shravikas*). In the fourteenth stage the *aghati karmans* are also destroyed and the exercise of his body, mind and speech are completely stopped. He attains *moksha* and becomes a *Siddha*. He ascends, as an effulgence, on the crest of the *silas* from which he will never return to the land of birth, decay and death.

#### Triratna.

The ascetic moving on the path of liberation and passing through different stages acquires *Triratna* (three jewels) to fulfil his mission. These *ratnas* or jewels are—*samyak jnana*, (right knowledge), *samyak darshana* (right faith) and *samyak charitra* (right conduct). The Jains lay the greatest emphasis on these jewels which they consider as the sum and substance of their doctrines and *tattvas*. A knowledge of the *Jaina dharma* and *Jaina shastra* is what is signified by right knowledge. 'Wise men call that knowledge right knowledge which one gets whether concisely or in detailed form, from the *tattvas* as they exist'. Without right knowledge it will not be possible to apprehend what *dharma* is and how to follow it. *Samyakdarshana*, the central jewel, is right faith. Unless a man has correct faith, he will negligently discard what he knows. 'To hold the truth as truth, and untruth as untruth, this is true faith'. It consists in having an implicit regard for the nine categories of truth

# The Enigma of the Universe

[ Muni Shri Mahendra Kumar, B. Sc. Hons. ]

Human mind is an ocean of inquisitiveness and curiosity. Every now and then the waves of questions spring forth in it. Man tries to find answers to them by his rational and intellectual power. He has succeeded to subside some of them, but there are certain problems which are still confronting him. The two powerful currents of Science and Philosophy, have always been active to satisfy his curious mind. Some of the most important and ancient questions are about the UNIVERSE. "What is the shape of the universe?" "What is the size of the universe?" "When did the universe begin?" "When will it end?" etc. are the questions which have puzzled the human mind from time immemorial.

Scientists and philosophers have tried to give the solutions to the above questions from the very beginning. Especially, this subject has been elaborately elucidated in the Jain Philosophy. We shall discuss in this essay the views of Modern Science and Jain Philosophy regarding the universe.

## MODERN SCIENTISTS' VIEW

### 1. How Big is the Universe ?

Before the advent of 'the Theory of Relativity' of Dr. Albert Einstein, there were two views regarding the dimensions of the universe :

1. The universe itself is infinite.
2. The universe is an island of matter afloat in an infinite ocean of space.

1. The universe, most scientists agreed, had to be infinite because as soon as they conceded that space might come to an end somewhere, they were faced with the embarrassing question, "And what lies beyond that?" Thus they were forced to hold the view that the universe is infinite.

2. The second view is based on Newton's Law of Gravitation. Now, if we consider the universe as having uniform<sup>1</sup> distribution of matter and being infinite, the Law of Gravitation contradicts it. If this be so, then the total gravitational force of all the masses of matter stretching away to infinity would be infinite, and the Heavens would be ablaze with infinite light.<sup>2</sup> But actually it is not so, and hence, the view that it is like an island of matter in the midst of infinite ocean of space, held the field.

- 
1. The Universe and Dr. Einstein p. 100  
Perhaps more or less uniform distribution is meant—Editor
  2. Ibid p. 101

This result may not follow owing to mutual neutralisation of forces.

and a mental attitude to know the truth. Right conduct is the most important of the jewels and without it right knowledge and right faith are of questionable value. A scrupulous regard for the five great vows accompanied by a firm determination to follow the minutest rules and regulations laid down for a monk in the shastra constitutes right conduct. Closing the ashavas, practising self-control and guarding against false precepts are the keyword of right conduct. An unflinching devotion to the Pancha Parameshvara—sadhu, upadhyaya, acharya, arihanta and Siddha is right conduct. "Then all the jewels, set together and no longer separated, shall adorn a glorious diadem for the thorn-crowned Man of Sorrows".

### Conclusion

An ascetic's constant endeavour is to purify his mind and not to annihilate it as a remedy against all externalities. He tries to purify his mind first by gaining a thorough knowledge of life and non-life and then by strictly adhering to a conduct fully consistent with the principle of non-injury to any life. He is always conscious of his duties and devotes himself to the words of Enlightened. His whole dependence is on the shastras and he always acknowledges allegiance to his guru. He is perfectly disciplined and remains well guarded in mind, word and body and renounces all bodily comforts. He voluntarily subjects his body to various forms of tortures and troubles and practises austerities of the hardest type. Reversion to householder's life is considered eating back the vomitted contents and he can never think of it even. He always finds delight in monkhood and study, tries to grasp the fundamental truths of Jainism and reach perfection by exertion in righteousness. He equals the ocean in depth, is not frightened by anybody and does not assail or is not assailed by anybody. He never talks loosely, is not egoistic and has only one aim—to get rid of worldly ties by cultivating self-discipline. He takes particular delight in teaching fundamental tenets of Jainism to the lay people and establishing them on the path of religion and virtue.

### Books mainly consulted :

1. Jaina Siddhanta Dipika.
2. Uttaradhyayana Sutra.
3. Dashavaikalika Sutra.
4. Heart of Jainism (By Mrs. Sinclair Stevenson).
5. Lord Mahavira (By Sri Puran Chand Samsukha).
6. Sacred Books of the East Vol. XLV.
7. Tattvarthadigama Sutra.
8. Jiva O Ajiva.

3. But the island universe too presented difficulties. The amount of matter it held was so small by contrast with infinity of space that inevitably the dynamic laws, governing the movements of the galaxies would cause them to disperse like the droplets of a cloud and the Universe would become entirely empty.<sup>1</sup> Thus, the other view was also not free from difficulties. To remove some of these difficulties, the 'Theory of Relativity' of Einstein, entered the field of Science. To Einstein, the picture of dissolution and disappearance seemed eminently unsatisfactory. According to him, it is wrong to picture the Universe in the garb of Euclidean geometry. Light rays do not travel in straight lines, when passing through a gravitational field. This proves that laws of Euclidean geometry do not hold true in a gravitational field. Now, the path of light in a gravitational field is determined by the geometrical structure of the field. The Universe is filled with gravitating bodies like stars, planets, galaxies etc.

4. The geometrical structure of the Universe as a whole must be shaped by the sum total of its material contents. For each concentration of matter in the Universe there is a corresponding distortion of the space-time continuum. Each celestial body gives curvature to its surrounding space. The total effect of all the matter of the Universe is an over-all curvature of space-time continuum. The result is that the universe (space-time continuum) is so curved that it bends back on itself forming a closed cosmic curve. Thus the space (Universe) is finite. But as it is a closed curve, a ray of light will come to its starting place, after travelling round the universe. Thus the universe of Dr. Einstein is finite and non-Euclidean.<sup>2</sup>

The above description may become more simplified in the words of the famous scientists. As Prof. Sir A. S. Eddington writes, "I suppose that every one has at some time plagued his imagination with the question, 'Is there an end to space?'<sup>3</sup> If space comes to end what is beyond the end? On the other hand, the idea that there is no end, but space beyond space for ever, is inconceivable. And so the imagination is tossed to and fro in dilemma. Prior to the 'relativity theory', the orthodox view was that space is infinite. But as none can conceive the idea of an infinite space we had to be content to admit in the Physical world an inconceivable conception disquieting but not necessarily illogical. Einstein's theory now offers a way out of the dilemma. Is space infinite; or does it come to an end? The space is finite but it has no end, "finite but unbounded" is the usual phrase.

Prof. N. R. Sen, D. Sc., the famous worker on the theory of relativity quoting the view of Prof. Einstein, writes, "Einstein himself asserts that the universe consisting of large and small masses hanging apparently in infinite space is not in fact infinite."<sup>4</sup>

The views given above have made clear the shape and finiteness of the universe. Like most of the concepts of modern science, Einstein's finite, spherical universe cannot be visualized-any more than a photon or electron can be visualized. But by mathematical calculations, it is possible to compute the size of the universe. Astronomer Edwin Hubble

---

1. Ibid p. 101

2. Ibid p. 103

3. The Nature of the Physical World, p. 80.

4. Dr. Sen's article on 'Relativity', Published in the Proceedings of the Physics Seminar, Allahabad University, July, 1925.

of Mt. Wilson Observatory, has found out the average amount of matter in unit volume of space. Then using Einstein's field equations, the radius of curvature of the universe comes out to be 35 billion light years or  $2.1 \times 10^{23}$  miles<sup>1</sup>. This means that a sunbeam setting out through space at the rate of 186,000 miles per second would return to its source after having a complete round of the universe after a little more than 200 billion terrestrial years.

After the above calculations of the radius of curvature of the universe by Einstein, it was again computed on the basis of the theory of expanding universe and was found to be 5 billion light years<sup>2</sup>.

The Einstein's theory of universe is not the only one acceptable by scientists. A slightly changed model was given by the Dutch mathematician William De Sitter<sup>3</sup>.

Still the question that the universe is finite or infinite, is not completely solved. Since the curvature of the space may be negative or positive, the universe may be infinite or finite. Mathematical solutions of the fundamental cosmological equation indicate that such a universe is open and infinite, instead of being closed and finite, while Hubble's calculations of the brightness of galaxies, indicate that the universe is a closed system, a small universe only a few billion light years in radius<sup>4</sup>.

### Is the Universe Steady or Expanding ?

A strange phenomenon which entered the realm of cosmology, has presented the scientists again with a conundrum. That was the phenomenon, observed by the high power telescopes. When the motion of the distant galaxies in the external parts of the universe was studied, it was found that the galaxies are moving away from each other i.e. the universe is expanding. Just as a balloon, when filled with air expands, the universe is also expanding in the same way. This 'Expanding' phenomenon has divided scientists into two groups.

The actual phenomenon observed is the shift of the red lines in the spectra of the distant galaxies. This happens due to what is generally known as the Doppler effect. The shift of the red line suggests that the galaxies are receding from one another and, therefore, the universe is expanding.

But all the scientists are not of the same view, as<sup>5</sup> the theory of expanding universe is not accepted by all astronomers. Some explain the spectral shift by the theory of relativity i.e. it is an effect of the curvature of space. Some explain it by the fact that light loses energy during its long course by leak of photons.

The doubtfulness of the theory of expanding universe can be seen from the words of the famous physicist Sir James Jeans.<sup>6</sup> "But there is room for a good deal of doubt as to whether these huge speeds are real or not. They have not been obtained by any direct process of measurement."

- 
1. The Universe and Dr. Einstein p. 105.
  2. Dr. George Gamow, in the Chapter of "Modern Cosmology" in The New Astronomy, (A Scientific American Book) p. 14
  3. Dr. George Gamow, in the Chapter of 'Evolutionary Universe' in 'The Universe', (A Scientific American Book) p. 66
  4. Ibid 71-72
  5. The Book of Popular Science, Vol. 3, p. 987
  6. Mysterious Universe pp. 57-58.

Further he writes, "The only reason for thinking that the distant nebulae are receding from us is that the light we receive from them appears redder than it ought normally to do. Yet other things than speed are capable of reddening light. For instance, sunlight is reddened by the mere weight of the sun. It is reddened still more by the pressure of the sun's atmosphere, as we see at sunrise or sunset. The light emitted by certain stars of a different kind is reddened in a mysterious way, we do not yet understand. Further more on De Sitter's theory of the universe, distance alone produces a reddening of light, so that even if the distant nebulae were standing still in space, their light would appear unduly red, and we should be tempted to infer that they were receding from us.

There is another explanation given by Dr. Zwicky of California institute. According to him when radiation passes a large mass, such as a nebulae or a star, not only it is deflected by the gravitational pull of the mass, but it also deflects the mass to a small extent as a result of which it loses energy. The loss in energy, according to the quantum theory, means a diminution in the frequency of light, and hence, it looks redder. Later, experiments on the light from a number of globular clusters were made by ten Bruggencate, which confirmed the Zwicky's theory. There are many more other evidences, which suggest that the recessions of nebulae may be spurious.<sup>1</sup>

Thus, we can conclude the discussion by saying that the modern science accepts the universe which is a four dimensional space-time continuum of curved space. Regarding the dimensions of space there are still two possibilities; either it is finite or infinite. Also, it may be expanding or non-expanding.

### The Life of The Universe

The question, "How old is the universe?" has also played an important role in cosmology. Here again, there are two possibilities, suggested by the scientists :

1. The Universe came in existence at a fixed time in the past and will come to an end at a certain time in the future.
2. The Universe has infinite existence with respect to time.

The first view is based on the theory of 'expanding universe.'

If we trace the motion of galaxies backward in time, assuming that each galaxy always had the velocity it has now (which may not be true), then Hubble's result implies that 2,000 million years (this figure is known as Hubble's constant) ago all the galaxies were crowded on top at one another.<sup>2</sup> The observation made after the above determination, makes a change in the above number, which should be now 10,000 million years.<sup>3</sup> The explanation of the enigma of the expanding universe has been given by several theories. Those of Abbe Lemaitre, a Belgian cosmologist and Dr. George Gamow of George Washington university, accept the first view, viz. the universe came in existence at a fixed time in the past.

According to Abbe Lemaitre the universe originated from a single stupendous primeval atom which exploded and thus precipitated the expansion which we still perceive.<sup>4</sup>

- 
1. Ibid p. 59
  2. Unity of Universe by D. W. Sciama, 1959, 1069
  3. Ibid p. 70
  4. The Universe and Dr. Einstein p. 109

An analogous theory was made public recently by Dr. George Gamow. According to this theory, nearly 5 billion years ago the universe was an inferno of homogenous primordial vapour (radiation) seething at unimaginable temperatures, such as no longer exist even in the interiors of stars (of the order of 15 billion degrees absolute). There were no elements, no molecules, no atoms, nothing; but free neutrons in a state of chaotic agitation. The temperature began to fall, when the cosmic mass began to expand. At the age of five minutes its mean temperature fell down to one billion degrees absolute. At this time, the neutrons condensed into aggregates, electrons were emitted which attached themselves to nuclei, and atoms were formed. All the elements were thus created within the space of a few critical moments in the cosmic dawn, and are playing their parts since 5 billion years, in the expanding universe.<sup>1</sup>

The above views show that the universe had a beginning and now it is about 5 billion years old. The second Law of Thermodynamics is responsible for a theory which suggested that the universe will come to an end. The above law states that the fundamental processes of nature are irreversible. "The amount of matter in the universe is perpetually changing; the change appears to be all in one direction towards dissolution. All the phenomena of nature indicate that the substance and energy of the universe are inexorably diffusing like vapour through the insatiable void, everywhere in the cosmos heat is turning to cold, matter is dissolving into radiation, and energy is being dissipated into empty space. The universe is thus progressing towards an ultimate "Heat-death" or it is technically defined as a condition of "maximum entropy". When the universe reaches this state some billions of years from now, all the processes of nature will cease. There will be no light, no life, no warmth, nothing but perpetual and irrevocable stagnation, time itself will come to an end."<sup>2</sup>

Thus the above theory suggests an end to the universe. Then<sup>3</sup>, "the unescapable inference, is that everything had a beginning. Somehow and some time the cosmic processes were started, the stellar light ignited and the whole vast pageant of the universe brought into being". The theories of Dr. Gamow and Abbe Lemaitre already discussed, suggest a definite time of creation. Also there are other clues which give the same suggestion. The radioactive property of uranium serves as a clock. The estimations of the age of radioactive elements tell us that they came in existence five billion years ago.<sup>4</sup> This was the number 2 billion years ago, but it was found incorrect. The transmutation of matter into radiation enables astronomers to compute the duration of stellar life, and the figure they reach is two billion years on the average, which was in agreement with the earth's age found by geophysicists... But, now it is not in agreement with it, yet, the values of universe's age found by geophysicists and Gamow are in good agreement. But the value of Hubble's constant, recently determined, gives the value as 100 billion years<sup>5</sup>, which is much greater than the values of Gamow and geophysicists. Thus there is no definite time of beginning yet determined.

- 
1. The New Astronomy p. 18 and the Universe and Dr. Einstein p. 108.
  2. The Universe and Dr. Einstein pp. 110, 111, 114
  3. Ibid p. 114.
  4. The Universe (Scientific American Book) p. 68
  5. Unity of Universe p. 70

Now, let us see the theories, which suggest the eternity of the universe. There are five different theories :

1. The Self-pulsating Universe.
2. Cyclic Universe.
3. Hyperbolic Universe.
4. The Steady-State Universe.
5. Einstein's Universe.

The theories of 'self-pulsating universe' and 'hyperbolic universe' are based on the theory of expanding universe. The mathematical solution of the Einstein's equation by Friedmann, permits two kinds of universe.<sup>1</sup> "We can call one the pulsating universe. This model says that when the universe has reached a certain maximum permissible expansion, it will begin to contract, that it will shrink until its matter has been compressed to a certain maximum density, that it will then begin to expand again and so on through the cycle infinitum. The other model is hyperbolic one. It suggests that from an infinitely thin state an eternity ago, the universe contracted until it reached the maximum density, from which it rebounded to an unlimited expansion which will go on indefinitely in the future."

There are evidences on both the sides, and hence it is not yet decided whether it is pulsating or hyperbolic.<sup>2</sup>

Another independent explanation of the theory of self-pulsating universe is found in cyclic-universe, which is based on Einstein's principle of equivalence of mass and energy. In the light of Einstein's principle of equivalence of mass and energy "it is possible to imagine the diffused radiation in space congealing once more into particles of matter-electrons, atoms, and molecules,—which may then combine to form larger units, which in turn may be collected by their own gravitational influence into diffused nebulae, stars, and ultimately, galactic systems. And thus the life-cycle of the universe may be repeated for an eternity."<sup>3</sup>

There is a good deal of possibility of the above theory of cyclic universe, according to which the universe is a self-perpetuating pulsating universe, renewing its cycles of formation and dissolution, light and darkness, order and disorder, heat and cold, expansion and contraction through never ending eons of time.<sup>4</sup>

The famous physicist, Sir James Jeans writing about this 'cyclic universe' says, "That this Law (second Law of Thermodynamics) may fail under astronomical conditions of which we have no knowledge, is certainly conceivable.... There is of course no denying that the concept of a cyclic universe is far and the more popular of the two."<sup>5</sup>

In fact the Gamow's theory is accepting the model of hyperbolic universe, and thus the ultimate beginning and end of universe are pushed back to infinity. In the words of Dr. George Gamow, "Thus we conclude that our universe has existed for an eternity of time, that until about five billion years ago, it was collapsing uniformly from a state of

---

1. The Universe p. 68

2. See Ibid pp. 70-76

3. The Universe and Dr. Einstein pp. 111-112 and also see Mysterious Universe pp. 132-133

4. The Universe and Dr. Einstein p. 113.

5. Mysterious Universe p. 133.



infinite rarefaction; that five billion years ago it arrived at a state of maximum compression in which the density of all its matter may have been as great as that of the particles packed in the nucleus of an atom ... , and that the universe is now on the rebound, dispersing irreversibly towards a state of infinite rarefaction." <sup>1</sup>

Lincoln Barnett, concluding his chapter on the origin of the universe, also conveys the same idea of eternity of universe.<sup>2</sup>

A group of scientists, the chief spokesmen of which, being Fred Hoyle, Hermann Bondi and Thomas Gold, proposed the theory of 'Steady-State Universe'.

The sponsor of the theory, Fred Hoyle writes, "The question arises—if the galaxies are moving apart from each other, why does space not become more and more empty? The answer of the theory is that new galaxies and clusters of galaxies are constantly being formed, their rate of formation just compensating for the separating effect of the expansion. So a stable situation is preserved." <sup>3</sup>

Thus, according to this theory, the large-scale features of the universe do not change with time. Only the galaxies and clusters of galaxies change. This theory as a consequence, leads to many startling conclusions :<sup>4</sup>

1. That the universe had no beginning and will have no end.
2. That space as well as time is infinite.
3. That matter is continually being created, throughout space.

There are evidences, found in the support of this theory.<sup>5</sup> Also certain observations have been found to be contradictory to this theory. Dr. George Gamow has considered the theory very questionable, and raised objections against it. While, on the other hand, the holders of the steady-state theory find many evidences against the evolutionary theory of Dr. George Gamow. Thus, at present, there is no single theory universally accepted.

If the theory of the expanding universe is not accepted, i.e. by simply taking the model of the universe as given by Einstein, then also the time factor comes out to be infinite making the universe beginningless and endless.

With regard to the infinity of time, Richard Hughes in his article on "Physics, Astronomy and Mathematics" says : "It follows from this that the time-dimension cannot come round full circle as we imagine space to do. By going far enough into the future we shall never reach the past. And yet it is not necessary to imagine that time either had a beginning or must have an end." <sup>6</sup>

The views of Einstein as quoted by Dr. N. R. Sen. D. Sc., are "..... our universe is infinite in the dimension of time running from the infinite past into the infinite future....." <sup>7</sup> Prof. A. S. Eddington expresses the infinity of time, as "The world is closed in its space dimensions like a sphere, but it is open at both ends in the time

- 
1. The New Astronomy p. 23.
  2. The Universe and Dr. Einstein p. 115
  3. The Chapter on the 'Steady-State Universe' in 'The Universe' p. 77.
  4. Ibid p. 77
  5. Ibid pp. 85-86
  6. Cosmology Old and New by G. R. Jain p. 229.
  7. Or son's article on 'Relativity' published in the proceedings of the Physics Seminar, Allahabad University, July, 1925.

imaginary indivisible part of any substance) or space-points. Thus, the space is a substance, which pervades everywhere, i. e. ubiquitous. This space substance is divided into two parts, on account of the existence of other five substances : (i) That portion of space which is inhabited by other substances, is called 'Loka' or लोको-आकाश i. e. universe or universal space, (ii) The rest of the space, which is empty, containing no other substance is called 'Aloka' or अलोको-आकाश i. e. non-universe or non-universal space.

Thus, the universe is finite and is surrounded in all directions by non-universal space, which is boundless. The shape of the Aloka was explained by Lord Mahavira to his disciple Gautama, by the illustration of an infinitely big sphere which is hollow from inside.<sup>1</sup>

This conveys the same idea that the universe is like an island of five substances (धर्मास्तिकाय etc.), afloat in the infinite ocean of space. But it should be noted here that the space, universal and non-universal is a single entity. The existence of non-universal space can also be proved logically.<sup>2</sup>

The substances धर्मास्तिकाय and अधर्मास्तिकाय, which are the media of motion and rest respectively can be called as positive ether and negative ether. They play an important role in the concept of the universe. Both the ethers धर्मास्तिकाय and अधर्मास्तिकाय are assumed to be pervading only the universal space (Loka) and not the non-universal space (Aloka). They are believed to be non-material and invisible. Each of them is one single entity i. e. they are non-atomic and non-discrete in structure. The space is also assumed to be non-material and invisible. But whereas, the existence of space is universally accepted, that of the ethers have been proved logically.<sup>3</sup> Two logical proofs are given in Jain Agamas. It has been proved that a substance is required, which should be (i) pervading the whole universe, (ii) itself immobile, and (iii) capable of assisting the motion of other objects. This is nothing but ether. If, ether is not accepted, and space is assumed to possess the attribute of assisting motion of other objects, a great difficulty will arise. Because, if the space itself acts like ether, it being infinite and indivisible, cannot check the motion of the dynamic bodies. Thus infinite number of souls, as well as material objects, would continue to roam about in the infinite space without any control. If this was so, their association and appearance as an organised finite inhabited universe would be extremely improbable, if not altogether impossible. The fact that the structure of the universe is permanent, that the universe is a cosmos and not a chaos implies the existence of another principle which guarantees the permanency of the universe's structure. We have to conclude, therefore, that it is not the space that determines the boundaries of motion, but the ethers.

Thus, the concept of the universe in Jain philosophy can be stated as — the six substances, viz. positive and negative ethers, space, time, matter and soul form a finite universe, beyond which there is an infinite ocean of pure mathematical space, where no particle of matter (or energy) and soul can travel or stay, on account of the absence of ethers.

#### Four-point Theory

The theory of the universe (Loka) has been explained from four points of view. Lord

1. Bhagwati Sutra, Shatak, 11, Udd. 10.

Also see Loka Prakash : 2-26.

2. For this, see Jain Siddhant Dipika (English annotation by J.S. Zaveri), 1-45 in 'Jain Bharti', Vol. VIII, No. 9, 28th Feb., 1960, p 139.

3. Ibid. p. 139.

dimension. There is a bending round by which East ultimately becomes West, but no bending by which Before ultimately becomes After.”<sup>1</sup>

Concluding the discussion on the life of the universe, we can say, that most of the theories, so far put forth by various scientists suggest that the universe has infinite existence with respect to time. The theories which believe that the universe came into existence at a certain fixed time (which is also different in different theories), and will ultimately come to an end, have found little support by the modern cosmologists.

Finally, as regards the finiteness of time and space the uncertainties become clear in the words of Prof. Henry Margenau.<sup>2</sup>

### **Jain Philosophical View : Its Antiquity.**

In the Jain philosophy, very elaborate, characteristic, and systematic exposition of the theory of the universe is to be found. The historical knowledge about Jainism has by now progressed a great deal. Some scholars have considered it older than Hinduism or Buddhism.<sup>3</sup>

In the field of history, the fact that Jainism has a pre-historic origin is admitted by most of the scholars. Also, the recent excavations made at Mohenjo-Dero and Harappa, have shown some indications about the existence of Jainism.<sup>4</sup> Thus, the historical date of Jainism may extend to 3,000 B. C. Even if Jainism is connected with Lord Mahavira, (596-526 B. C.) its establishment goes back to the 6th century B. C. Thus, its antiquity is historically well established.

The discussion of the present subject, given here is based on the original Jain scriptures called Agamas, and also on the books, having Agamas as their basis, but written later on by Jain Acharyas.

### **The Definition of the Universe**

Lord Mahavira, when asked by his disciple Gautama “What is Loka (i. e. universe.)?”<sup>5</sup> replied, “The Loka is that which has six real entities, viz.

1. घर्मोत्तिकाय—The medium of motion.
2. अवर्मास्तिकाय—The medium of rest.
3. आकाशास्तिकाय—Space-substance.
4. काल—Time.
5. बुद्ध्यसास्तिकाय—Matter (including material energy.)
6. जीवास्तिकाय—Soul, a substance possessing consciousness.”

The above mentioned third substance, which is called Akashastikaya or Akash, is defined as<sup>6</sup> the substance, which acts as a container of other substances. It may be called as ‘space’, because the term ‘space’ also means the same thing. Almost all philosophies and also science accept space as a real entity. In Jain philosophy, the space substance is believed to be infinite i. e. boundless. It is composed of infinite number of pradeshas (Pradesh is the

- 
1. The Nature of the Physical World p. 83.
  2. The Nature of the Physical Reality p. 163.
  3. A History of Philosophical System, p. 6.
  4. Voice of Ahimsa, Vol. 7, Nos. 3 & 4.
  5. Jain Siddhant Dipika by Acharya Shri Tulsi, Prakash 1, Sutra 8; Bhagwati Sutra, 2-10-53; Uttaradhyayan Sutra, 28-7.
  6. Ibid Prakash 1, Sutra 6.

Mahavira, answering a question, 'from how many points of view the universe is explained,' to his disciple Gautama, states that<sup>1</sup>

There are four points of view to explain the universe :

1. Universe from substance point of view.
2. Universe from space point of view.
3. Universe from time point of view.
4. Universe from modes point of view.

The first we have already discussed. The second and third we shall discuss at length. The fourth means that each of the substances (positive ether, etc.) possesses infinite number of attributes and modes. In this postulate, the nature of reality is explained by the doctrine of 'persistence through modes', which states that all realities are possessed of dual properties, one transitory and the other eternal. Due to the first, all things are in a state of flux i. e. they undergo transformations constantly, they cease to be and they become ; while due to the second property, they do not lose their existence throughout the transformations—the substance persists through modes. Although the detailed discussions of the doctrine cannot be made here, it would be enough to note here that it can be much useful to solve the problem of eternity of the universe.

#### Universe : Size and Shape

The universal space (सोम-भाकार) has a definite shape and size. The question of Gautam was, "What is the shape of the universe ?"<sup>2</sup> In reply to this, Lord Mahavira asserted, "The Universe has a definite shape, called 'Supratisthik'. It means that it is broader at the lower end while the upper portion is like a standing Mridang (i. e. a kind of tabor)", It can also be described thus, "Three Pyramids with rectangular base but with the tops ohopped off are put one above another, smaller faces of the lowest and middle, and the bigger faces of the middle and top touching together."<sup>3</sup> The same thing has been described by an illustration of a man. The shape of the universe is like an old man who is standing with his feet apart, putting his two hands on his waist.<sup>4</sup> In the Digamber tradition, the description is made thus : The universe is divided into the upper, middle and lower universes. The lower universe has the shape of 'Vetrasan' (i. e. Trapezian Pyramid), the middle universe has the shape of the upper part of a standing 'Mridang', and the upper universe has the shape of the standing 'Mridang'.<sup>5</sup>

Thus we can see that the shape of the universe is anthropomorphous. The shape would become more clear when we shall discuss the size in detail. The detailed structure of the universe is found in both Shvetamber and Digamber traditions, but they slightly differ from each other.

The description in the Digamber tradion is thus—

The height of the universe is 14 Rajjus (a Rajju is a linear astrophysical measure).

The breadth of the universe is 7 Rajjus throughout.

1. Bhagwati Sutra, Shatak II, Udd. 10. Also see Lok-Prakash, 2-2.

2. Ibid 13-4-34, 7-1-4.

3. Jain Siddhant Dipika, English Annotation by J. S. Zaveri I : 6—10 in Jain Bharati, Vol. VIII, No. 10, 6th Mar., 1960.

4. Loka-Prakash 12-3, 4.

5. Tiloya Pannatti I : 137—138.

The length of the universe varies from point to point. Let us divide the whole universe into two parts, each of the same height (7 Rajjus). Then, the lower universe is of 7 Rajjus in height. The lower end of the lower universe is 7 Rajjus in length, while the upper end of the lower universe is 1 Rajju in length. Thus the lower universe forms a 'trapezian pyramid', whose height is 7 Rajjus, breadth is 7 Rajjus throughout, while the lower base is 7 Rajjus in length and the upper base is 1 Rajju in length. The area of the trapezium formed by the two parallel sides of 7 Rajjus and 1 Rajju and height 7 Rajjus is  $-\frac{1}{2}(7+1) \times 7$  which is 28 sq. Rajjus. This multiplied by breadth, 7 Rajjus, gives the volume of the lower universe, which comes out to be 196 cubic Rajjus.

The upper universe is also 7 Rajjus in height and 7 Rajjus in breadth. The lower end and the upper end are 1 Rajju in length, while in middle it is 5 Rajjus in length. Thus the shape of the upper universe is a hexagonal pyramid. Thus the area of the hexagonal base will be  $2\left\{\frac{1}{2}(5+1)\right\} \times \frac{1}{2}$  which is 21 sq. Rajjus. This multiplied by the breadth will give the volume which is thus 147 cubic Rajjus.

Thus the total volume of the universe is  $196+147=343$  cubic Rajjus.<sup>1</sup>

The Shvetamber tradition describes the universe in a slightly different way. The height of the universe is 14 Rajjus, as before. The length and the breadth vary from point to point but are the same at the same height. These are given in terms of Khanduk which is the quarter of a Rajju. At the lower end the universe is 28 Khanduk in length and breadth. Then, as the height increases, the length and breadth change. <sup>2</sup> In the following table, the lengths and the breadths of the universe at the particular heights in terms of Khanduka are given.

The height from the lower end (in terms of Khanduk)	The length and the breadth (in terms of Khanduk)
0—4	28
4—8	26
8—12	24
12—16	20
16—20	16
20—24	10
24—28	4
28—30	4
30—32	6
32—33	8
33—34	10
34—36	12
36—38	16
38—40	20
40—42	20
42—44	16
44—46	12
46—48	10

1. Based on Ibid I : 140—200.

2. Based on Loka Prakash 12 : 8—111.

'minimum-parita-संख्यात is just greater than this by only one, we may assume minimum-yukta संख्यात to be equal to चौपदेसिका. This is found to be different in two traditions of the श्वेतम्बर sect. One tradition, based on the 'Council of सधरा', believes it to be :  $(84,00,000)^{28}$  which is equal to  $758263253073010241157973569973696406218966848080183-296 \times 10^{140}$  or writing it approximately, it will be  $-7.58 \times 10^{139}$ .

Another tradition, based on the 'Council of Vallabhipur' believes it to be :  $(84,00,000)^{29}$  which is equal to  $1879551795501125954190096998134307707974654942619777476572573457186816 \times 10^{140}$ , which if written approximately becomes  $1.87 \times 10^{140}$ . We calculate the value of Rajju, by taking the number as given by the first tradition. Then the number of Samyas in 1 Avalika will be  $-(7.58 \times 10^{139}) (7.58 \times 10^{139})$ . Using the table of units of time, we find that

1 Muhurta ( 48 Minutes ) = 1,67,77,216 Avalikas

6 months = 5,400 Muhurts.

Then a Rajju, which is the distance travelled in six months at the speed of 20,57,152 yojans, samaya, will be

$= 5,400 \times 1,67,77,216 \times (7.58 \times 10^{139}) (7.58 \times 10^{139}) \times 20,57,152$  yojans. The approximate calculations of the above multiplication is

$= 1.86 \times 10 (1.47 \times 10^{139}) + 17$  yojans.

Now 1 yojan = 8,000 miles

$\therefore$  1 Rajju =  $14.88 \times 10 (1.47 \times 10^{139}) + 20$  miles—(1-A)

or, in terms of light-years, since,

1 light-year =  $5.88 \times 10^{12}$  miles

1 Rajju =  $291 \times 10 (1.47 \times 10^{139}) + 8$  light-years—(1-B).

Then, the volume of the universe if taken 343 cubic Rajjus, will be

$= 11.35 \times 10 (4.41 \times 10^{139}) + 65$  cubic miles—if the first value (1-A) is taken.

In the terms of cubic light-years, the volume will be

$= 8.45 \times 10 (4.41 \times 10^{139}) + 27$  cubic light-years according to (1-B). Similarly the values of volume can be calculated by taking the volume as 239 cubic Rajjus.

Thus, from the above discussion, we can conclude that according to the Jain philosophy the universe has a definite shape which is called, "सुप्रसिद्धि" and a definite volume of the order of  $10^{140}$  cubic miles.

### Universe From Time-point of View

The universe is believed to be eternal in Jain philosophy. At various places in Agmas<sup>1</sup> we find this view expressed in different wordings. The universe as a whole is the collection of the six types of substance, of which the first three are infinite in number. All of these substances i.e. the whole universe is 'eternal in existence'. That is to say that the universe existed in the infinite past, exists in the present and shall exist in the future.<sup>2</sup> In other words it was never created nor will be destroyed. It is beginningless and endless with respect to time. Where, in the philosophical world there is a view that the universe was created by God, the Jain philosophy has always refuted it.

1. Bhagwati Sutra : 25-5-5. Also see Ibid 12-7-2.

2. Loka Prakash 2-3.

The height from the lower end  
(in terms of Khanduk)

48 - 49

49 - 52

52 - 54

54 - 56

The length and the breadth  
(in terms of Khanduk)

10

8

6

4

From the above table, it becomes clear that the universe is formed of 56 rectangular parallelepipeds, each having the same height of 1 Khanduk ( $\frac{1}{4}$  Rajju), and varying lengths and breadths. The sum of the volumes of all these parallelepipeds, gives the total volume of the universe which comes out to be 239 cubic Rajjus. There is an ambiguity regarding the third dimension, viz. breadth at various places. As later on, the volume of the universe is shown to be 343 cubic Rajjus<sup>1</sup>. This is calculated by breaking the universe into some parts and rejoining them so as to form a cube of length 7 Rajjus approximately.

### Computation of a Rajju

A Rajju is a linear astrophysical measure said to be consisting of innumerable yojans. Several efforts have been made by authors to compute the volume of Rajju in some definite form.<sup>2</sup>

According to Colebrooke a Rajju is the distance which a Deva flies in six months at the rate of 20,57,152 yojans, in one 'Kshana' i.e. instant of time.<sup>3</sup> Mr. G. R. Jain has calculated the value of Rajju from this definition, by taking, "Kshana" as "प्रतिविहारा" which is equal to  $\frac{1}{54,00,00}$  minute. This does not seem to be correct, as he himself accepts that Kshana is said to be an infinitesimal fraction of time. In fact a Kshana should be identical with a 'समय', which is the unit of time. To calculate the number of Samyas in six months, we can use the expression that<sup>4</sup> the number of samyas in 1 आवलिका is the same as the number 'Jagnya-Yukta असंख्यात'. This number is defined as "Jagnyaparita-असंख्यात raised to itself."<sup>5</sup> The exact value of the number 'Jagnyaparita-asankhyat' may be found from its definition.<sup>6</sup> But as it is too difficult to compute its value from that, we may<sup>7</sup> assume the number शीर्षप्रहेलिका to be the maximum संख्यात number.<sup>7</sup> Then because

1. Ibid 12: 116-142

2. Cosmology Old and New, p. 116

3. Der Jainismus by Von Glasenapp, 118

4. Lok Prakash 1 : 169, 170

5. Also Anuyogadvara Sutra : The topic of 'Asankhyasankhyasyak'.

Ibid : Topic of 'Canana Sankhya',

Lok Prakash 1 : 128-161

6. Although this assumption is not true, because the actual value of maximum संख्यात is much greater than 'शीर्षप्रहेलिका', we can find the lower limit of a Rajju by doing so.

7. Ibid 29 : 11—Anuyogdvara Sutra : Topic of 'Kalasamavatar'.

One 'अद्दा सारोपम' consists of innumerable number of years. The number  $7.58 \times 10^{169}$  is the maximum numerical number. The exact computation of Addha Sagaropam is not possible. However, according to Mr. G. R. Jain,<sup>1</sup> each of the Utsarpanis and Avasarpanis consists of  $4.13 \times 10^{17}$  years.

Each of the half-cycle is again divided into six *आरा*s (eons).

The period of each *Ara* in the Avasarpani half cycle is as follows :

1. The first <i>Ara</i>	$4 \times 10^{14}$	Add. Sagaropams
2. The second <i>Ara</i>	$3 \times 10^{14}$	"
3. The third <i>Ara</i>	$2 \times 10^{14}$	"
4. The fourth <i>Ara</i>	$1 \times 10^{14}$	" minus 42,000 years.
5. The fifth <i>Ara</i>	21,000 years.	
6. The sixth <i>Ara</i>	21,000 years.	

In the Utsarpani half-cycle the order is exactly the otherwise. The present time is the fifth *आरा* of Avasarpani half-cycle. It has started nearly 2,500 years ago. After 18,500 years, the fifth *Ara* of the present half-cycle will be completed. Then the last *आरा* will begin during which the degeneration will reach its highest peak within 21,000 years. The predictions of the future degeneration are found in detail in Jain Scriptures.<sup>2</sup> Here it should again be noted that this time-cycle does not affect the other places of the universe as ours.

To sum up the discussion, we can say that the universe according to Jain philosophy is beginningless and endless, that series of infinite transformations (creation and cessation) take place in it, that a certain portion of the universe, though eternal, experiences the alternate cycles of evolution and dissolution along with the time.

### Comparision and Contrast

Having discussed the various theories of science and the ancient theory of Jain philosophy, about the universe, we are now in a position to 'compare and contrast' them.

Taking first the Einstein's *cylindrical* universe, in which the space is so curved that it forms a closed and finite universe, the similarity becomes striking. Both (Einstein's universe and Jain's Loka) are finite. But whereas in Einstein's universe the space itself is finite, in the case of Jain's Loka, the space is infinite but the universe is finite. The principle of positive and negative ethers explains logically the finiteness of the universe. Another difference is that while in the Einstein's universe it is required to assume that space becomes curved, the Jain's theory does not require any such assumption. Regarding the steadiness of the universe, both of them are of the same view. Also the time-dimension in both extends to infinity, making the universe beginningless and endless.

The Einstein's universe, as already discussed before, cannot be easily visualised. Even scientists<sup>3</sup> consider it quite inconceivable to think that beyond a certain jumping-off boundary there is no space, and the mathematicians are not able to unmake there brain and visualize finite space. On the other hand, if the Jain's theory is accepted, it becomes quite

1. Cosmology Old and New p. 231

2. See Bhagwati Sutra, 7-6; and Jambudwipamapragyapti Sutra Kaladhikar

3. Exploring the Universe by H. Ward p. 16.



The Jain philosophy advocates 'non-absolutism' regarding any view. It always avoids the absolute point of view. Therefore, the universe which is eternal with respect to its existence, always undergoes a series of infinite changes, and thus it can be 'non-eternal'. As we have already seen, the doctrine of 'persistence through modes' asserts that every substance persists through modes. In other words, all things living and non-living are characterised by the trio of continuous existence through creation and cessation. Since the universe is nothing but the collection of substances, the above principle holds true in the case of universe also. If there was no persistence of existence through transformations, we would not experience continuity—"This is that". On the other hand, if there was no transformation but absolute eternalism, we would not experience the ever changing pattern of the universe. While the absolutists find self-contradiction in asserting both staticity and change in the same reality with reference to identical space and time, the non-absolutist Jains maintain that one need not be afraid of accepting this as a truth—as the very nature of things—since our common experience gives this as a fact.

The substance called "पद्वसस्तिकाय" which is synonymous to the modern 'matter' (including material energy), forms the whole of the visible universe. The rest of the five substances are invisible. Therefore, the changes of the universe are perceived through the changes of the substance "पद्वसस्तिकाय". The number of this substance is infinite. This includes all the matter of universe, from परमाणु (the indivisible part of matter) to the celestial bodies such as the sun, the moon, the planets, etc. Now, according to the doctrine of 'persistence through modes', all these are the modes of the substance 'matter'. The 'परमाणु' are the material cause of all the material bodies. They go on reacting with each other, creating and destroying the physical world.

The above phenomenon of nature can become more clear by the following illustration of a building. The owner of a building and his successors, go on replacing a damaged part of the building. In future a day will come when the original building would have been replaced wholly by new parts; but for the people, it is the same building, which was built hundreds of years ago. Also, the chain of heredity is not endless and the human energy is limited, otherwise this building would become a permanent entity of the physical universe. Similarly, in the physical entities, the atoms are added and reduced according to the natural laws, while the substantial bodies remain permanent. Thus, it becomes clear how the universe remains eternal, inspite of the infinite transformations.

The above discussion is related to the whole universe. Now pertaining to a certain portion of the universe, there is a theory of 'ascending and descending' cycle of time. It is believed that in the middle part of the universe, which is called 'Triyaglok', there are certain areas (including our earth) where along with the time, the processes of nature gradually undergo evolution during the first half of the time-cycle, called as 'Utsarpani' (ascending), and degeneration during the other half, called as 'Avasarpani' (descending). In other words, during the utsarpani half-cycle, there is gradual winding up of the universe at a slow rate, until a state of the highest organisation is reached. After this there is again unwinding up of the universe, during which the universe runs down until a state of the highest dissolution is reached. Thus, the cycle is repeated again and again for eternity.

The period of one whole cycle is stated to be  $(20 \times 10^{14})$  महासागरोपम.

way that the theory of 'expanding universe' is such as it cannot be explained without making such an assumption which is just similar to the famous unreal imagination of 'horns on hare'. The holders of the theory make a funny argument that, "This suggestion (that new matter is being continually created) is, of course inconsistent with the conservation of matter, but since required creation rate turns out to be only about one Hydrogen-atom in a litre every million years, no observation is contradicted, but only an extreme extrapolation therefrom.<sup>1</sup> It should be noted here, that since the theory accepts the infinity of time, million years are just nothing in comparison to infinity. And therefore, in the past which extends to infinity (according to the steady-state-theory itself), infinite number of such Hydrogen-atoms must have been created. Also it considers space to be infinite and still expanding. It is also inconceivable that how an infinity can expand? On the other hand, if the space is assumed to be finite, then the density of the space would become infinite, since the number of Hydrogen-atoms is infinite. In addition to this as we have already said before, the renowned scientist Dr. George Gamow, has given many other evidences against this theory. We suggest here if the theory of 'steady-state-universe', abandons the assumption of 'expanding universe' (by suggesting some other explanation of the phenomenon of red-shift of spectral lines), there is no necessity to assume the 'creation of new matter at all.' In that case, the theory will take a form, which would be not much dissimilar to the Jain's theory of universe.

The theory, which suggests the end of the universe after a certain time, has already been discussed. It is based on the 'second Law of Thermodynamics'. There are four things to be noted about it. The first is that it asserts that the matter and energy of the universe are inexorably diffusing like vapour through the insatiable void. This means that the 'matter and energy' can be destroyed. This is against the principle of conservation of matter and energy of science as well as that of "persistence-through-modes" of Jain philosophy. The interesting thing to note about this theory and the 'steady-state-theory' is that whereas this theory requires matter to be annihilated, the latter requires 'matter to be created'; and thus both of them are contradictory to each other and also to the fundamental principle of physical science. It may be suggested here that if these two are combined together, there will be no need to postulate any creation or destruction of matter.

The second thing to be paid attention to is the suggestion of Sir James Jeans, already quoted as "that the second law of thermodynamics may fail under astronomical conditions of which we have no knowledge, is certainly conceivable". The scientists, who consider this as improbable may think over it again, firstly because the law gives rise to effects which are in accordance with the fundamental law of physical science, and secondly because in the field of science and even mathematics we have come across with the laws which do not hold under certain conditions (as for example, the laws of Euclidean geometry do not hold in the gravitational field).

The third thing to be noted about this theory is that it suggests an end of the universe and also of the time. The theories of 'cyclic-universe', 'self-pulsating universe', 'steady-state-universe', and 'evolutionary universe', are all of the view that the universe is eternal-beginningless and endless. Also the Jain's theory of the universe considers the existence of the

---

1. The Unity of the Universe, 1959, by Dr. D. W. Sciama p. 143

conceivable and logical to think that beyond the boundary of the universe, there is no medium of motion, and hence no particle of matter or energy can go beyond that. Also a ray of light would simply be reflected at the boundary.

In Einstein's universe, there is 'nothing' beyond the universe. The concept of 'empty space' is not accepted by it. But whereas regarding time, it is believed<sup>1</sup> that it is inconceivable that there was once a moment with no moment preceding it, how is it not inconceivable to think of a limit beyond which there is no space?

The concept of 'Aloka' is also proved by the fact, that<sup>2</sup> "space could only be of literally infinite extent if it contained no matter at all." This means that in absence of matter, the space does not become curved but extends to infinity. This is exactly what happens in Aloka. Another fact, supporting the concept of Aloka, is "if we relied on appearances, we would call our universe infinite. To be sure, there would be space beyond it but that space would be inaccessible to us."<sup>3</sup> This exactly conveys the same idea that in absence of the media of motion the space beyond the universe is inaccessible to us.

Secondly, we take the case of expanding universe. The concept of the expanding universe, has become quite popular recently. The Jain's theory of universe obviously rejects the process of expansion of space. The first argument against it is that space cannot expand, firstly because it is immobile, and secondly because space itself is infinite i.e. there is no place where there is no space. The second argument against it is that even if we consider space to be finite, in what it will expand? How can it expand in 'nothing'? Besides these questions the already discussed scientific arguments against the theory of expanding universe also make the theory quite uncertain. We suggest that some other explanations of the red shift of the spectral lines should be tried to find.

The 'steady state-theory' of Fred Hoyle and others is also similar to the Jain's universe except the two assumptions it makes. The first is that the universe is expanding and the second is that new matter is being continually created in the universe. It is quite strange to note here that the theory has to assume the most illogical and incomprehensible idea of creation of 'new matter'. It is a well-known and well-established logical fact, that anything or any substance cannot be created out of 'nothing'. There must be something or some inscrutable stuff which is the 'eminent cause' of creation of anything or any substance.

The same fact is established by the principle of conservation of 'matter and energy', which is even today the fundamental base of the physical science. The same fact is again brought out by the principle of 'persistence through modes' which also states that a substance always persists, inspite of creation and cessation. Jain philosophy boldly denies the concept of creation of anything new from nothing.<sup>4</sup> Also, the 'steady-state theory' has to make such an incomprehensible assumption only because it has to explain the phenomenon of 'expansion of the universe', which itself is not at all a well-established and non-controversial theory. Thus, to explain one theory, which itself may not be true, the holders of the steady-state-theory have to conceive of another fanatical assumption. We can also say this in another

- 
1. The Nature of Physical World by Prof. A. S. Eddington. p. 137.
  2. From a lecture on 'The Expanding Universe', delivered at Science Congress Bombay, 1933 by Prof. A. C. Banerji, M. A. (cant.) M. Sc., F. R. A. S., I. E. S.
  3. The Nature of Physical Reality, by Prof. Henry Margenau p. 164
  4. Shri Bhikshu Nyaya Karnika by Acharya Shri Tulsi : 7-5

universe as eternal. Thus only the above theory is in contradiction with all other theories. This is the strongest weak point of the above theory.

The fourth thing which is remarkable about the above theory is the suggestion of some scientists about the 'reconstruction' of the universe. As we have already discussed the theory of cyclic-universe in detail, here it would be enough to remark that this suggestion is in accordance with the principle of conservation of matter.

There is a striking similarity between the theory of 'cyclic universe' based on the principle of equivalence of matter and energy, and the philosophical theory of 'ascending and descending' cycle of time. Both of them suggest more or less the same idea that the universe undergoes the cycles of alternate evolution and dissolution for an eternity of time. Also the theory of 'self-pulsating universe' which is given by the mathematical solution of the Einstein's equation by Friedmann, conveys the same idea, with the only difference that it speaks of alternate expansion and contraction while the theory of 'cyclic-universe' talks of evolution and dissolution.

The evolutionary theory of Dr George Gamow, based on the model of hyperbolic universe is in agreement with the Jain's theory of the universe only in the point that both of them accept a beginningless and endless universe. The evolutionary theory, accepts only one contraction and expansion. Here the striking dissension between it and the Jain's theory of 'cyclic-universe', is that whereas the latter considers the present time to be the one, which is nearer to the end of the contracting (descending) period and predicts the ascending period to begin nearly 39,500 years from the present time, the former considers the present time to be the one, in which the expansion has just started nearly before 5 billion years. Another thing that can be suggested about the evolutionary theory of Dr Gamow is that, if it can accept one cycle of contraction and expansion, and also the infinity of time, why cannot there be such infinite cycles? The third thing to be noted about it is that the holders of the steady state-universe theory have given many evidences against the evolutionary theory and raised doubts against the possibility of it.

If in today's age of gigantic telescopes and fine spectrometers the enigma of the universe remains unsolved, how did the Jain seers, unperturbed by the absence of assistance from laboratories and observatories, study, discuss and soberly and boldly assert the finiteness of the universe, the infiniteness of time and space, the principle of positive and negative ethers, the exact size and shape of the universe, the principle of persistence through modes and the theory of cyclic-universe? This question alone is sufficient incentive to the inquisitive to leave the tiny pond of knowledge by sensuous cognition and make him gaze eagerly towards the ocean of perfect knowledge by spiritual intuition.



